

Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН
А. В. ГЕРАСИМОВ

МУДРЕЦЫ И ФИЛОСОФЫ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН
А. В. ГЕРАСИМОВ



МУДРЕЦЫ И ФИЛОСОФЫ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР. ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования

Издательство «Наука»

100
5-81
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН
А. В. ГЕРАСИМОВ

5175

МУДРЕЦЫ И ФИЛОСОФЫ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Некоторые проблемы
культурного наследия

Главная редакция восточной литературы
Москва 1975



Редакционная коллегия

А. Н. Болдырев, И. С. Брагинский, Б. Г. Гафуров, А. Е. Глускина, О. К. Дрейер, И. М. Дьяконов, А. Н. Кононов, А. Д. Литман, В. Г. Луконин, Ю. А. Петросян (председатель), Б. Б. Пиготровский, В. М. Солнцев, О. Л. Фишман (отв. секретарь), Е. П. Чельшев

Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В.
Б 81 Мудрецы и философы древней Индии. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975.

367 с. с ил. (серия «Культура народов Востока»).

Книга знакомит читателя с философией, наукой и религиями древней Индии, рассказывает о мифологических представлениях индийцев, особенностях религиозно-философских учений, оказавших значительное влияние на развитие культуры не только самой Индии, но и многих других стран Востока.

Б 10501-069
013(02)-75 257-75

1Ф

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975.

Древнюю Индию не случайно называют страной мудрецов и мыслителей. Эта традиционная характеристика, несомненно, связана с высоким уровнем развития индийской науки, философии и духовной культуры в целом еще в далеком прошлом. Здесь уже на заре цивилизации к знанию относились с особым уважением, более того, почитанием; достижение его объявлялось целью человеческой жизни. «Даже боги завидуют мудрым», — сказано в одном из сочинений буддийского канона, «Дхаммападе». — Если кто-нибудь говорит или делает с истинным знанием, то за ним следует счастье, как неотступная тень». Через века пронесли индийцы память о создателях оригинальных философских систем и научных школ — математиках, астрономах, грамматиках, «великими мудрецами» нарекали они своих выдающихся мыслителей, ученых, писателей и поэтов.

Поистине колоссальным было воздействие этой древнейшей цивилизации на общечеловеческую культуру. Огромный интерес к философии, религиям, литературе и искусству Индии проявляли Шиллер, Гёте, Шелли, Гейне, Гюго, Франс, Роллан, Т. Манн, Кант, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, а в России — Жуковский, Белинский, Л. Н. Толстой, Бальмонт, Бунин, Верещагин, Н. Рерих и др.

В течение длительного времени объективная оценка вклада индийцев в мировую культуру серьезно затруднялась неразработанностью проблем конкретной истории страны, а также господством предвзятых и ненаучных взглядов. Впервые письменные древнеиндийские памятники стали известны на Западе в конце XVIII в. Европейцев буквально потряс открывшийся перед ними мир, но естественное чувство восхищения в ряде случаев уступило место «суперкритицизму», нередко приводившему к превратным суждениям об Индии, ее истории и культуре. 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 Лейла, заявлявшего о неподвижности и консерва-

тивности древнеиндийской цивилизации, и Джеймса Милля, возражавшего даже против термина «цивилизация» применительно к Индии в древности.

Подобные взгляды в немалой степени были связаны с тем, что ученые, выдвигавшие их, обычно исходили из критериев, выработанных при изучении культур Европы и восточного Средиземноморья. Так, известный английский историк В. Смит 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, подобные односторонние оценки можно встретить и в настоящее время. В ряде работ по-прежнему проводится мысль о «непознаваемой сущности» индийской цивилизации, ее принципиальной несопоставимости с культурой других народов.

Справедливо критикуя европоцентризм, некоторые индийские ученые 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», «всепроницающая 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 объяснить природу и жизнь на основе последовательного монистического идеализма.

Современные философы-идеалисты провозглашают упанишад (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 друг с другом, 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, стр. 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 «отца индологии» У. Джонса (конец XVIII в.) следует назвать Г. Кольбука, 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 (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. Альтекармом, П. Кане, Р. Мукерджи, Н. Даттом. Значительный прогресс в изучении общих проблем истории духовной культуры связан с выходом в свет ряда трудов В. Рагхавана, Р. Тхапар, В. 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, К. Дамодаран и, конечно, выдающийся исследователь древнеиндийской философии Д. Чаттопадхьяи.

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 общечеловеческих 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. Шербатского. 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.

Интерес к этой стране в Советском Союзе растет с каждым годом. Все шире круг людей, желающих ознакомиться с ее историей, понять особенности ее духовной жизни. Настоящая работа и призвана хоть в какой-то мере удовлетворить этот интерес. Название книги весьма условно: о жизни и творчестве древнеиндийских мыслителей известно очень немного. Традиция сохранила порой лишь имена основателей различных философских и научных школ. К тому же реальные факты их биографии переплетаются с легендарными свидетельствами и иногда трудно отделить действительные события от вымышленных и чисто мифологизированных. Естественно, что авторы не ставили своей задачей восстановление конкретных биографий, а стремились воссоздать общую картину развития духовной культуры древней Индии в непосредственной связи с особенностями ее социальной и политической истории.

Книга открывается главой о ведийской словесности. Веды — древнейший памятник литературы — позволяют восстановить первоисточники той культуры, творцами которой являлись как индоарийские, так и дравидийские племена и народы. Специфика идей и представлений этой 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 материалистическая тенденция упанишад находит свое продолжение.

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 модифицируются 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.

К сожалению, произведения древней и раннесредневековой письменной традиции, охватывающей разнообразные жанры и направления, не всегда можно точно соотнести с определенным историческим временем. Проблема хронологии — одна из труднейших в индологической науке. По справедливому замечанию С. Радхакришнана, «нигде поиски достоверных исторических свидетельств не сталкиваются с такими сложностями, как при изучении индийской мысли». Анализ этих источников отнюдь не всегда позволяет установить, соответствует ли факт, приводимый в том или ином тексте, современной ему эпохе или же перенесен из более древних, не дошедших до нас сочинений, отражает ли он действительность или есть плод теоретизирования составителя и т. д. Поэтому авторы настоящей работы особенно широко привлекают 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».

Опираясь на имеющиеся материалы, авторы стремились показать сложный процесс эволюции древнеиндийской духовной культуры, выявить черты, роднящие ее с культурой других народов, и вместе с тем объяснить ее глубокую оригинальность и своеобразие. 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 общ-

ность 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 помогают 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 — религиозно-идеалистического и светского, атеистического, борьбу между ними, становление в ходе этой борьбы основных принципов и понятий, в свете которых древние индийцы воспринимали окружающую 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 и 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 препят-

ствовал ее поступательному движению, развитию ее культуры.

В истории индийского культурного наследия остается, конечно, много неясного, нужны дальнейшие изыскания, новые документальные подтверждения. Ученым придется сделать еще немало усилий, чтобы глубже проникнуть в этот все еще загадочный «океан древней мудрости».

Авторы отдают себе отчет в том, что данные очерки ни в какой мере не исчерпали всех имеющихся материалов: здесь не рассматривались такие существенные области духовной культуры, как литература, лингвистика, изобразительное искусство. Связанные с ними проблемы заслуживают быть темами самостоятельных работ¹. Некоторые затронутые в книге вопросы, по существу, лишь намечены; небольшой объем ее не дал возможности осветить все аспекты с одинаковой полнотой.

При подготовке рукописи к печати серьезную помощь оказали Н. П. Аникеев, П. А. Гринцер, Т. Я. Елизаренкова, В. С. Семенцов, В. Н. Топоров, которым авторы приносят свою благодарность. Они выражают искреннюю признательность А. И. Володарскому, представившему материал по истории древнеиндийской математики и астрономии, а также индийскому ученому Дебипрасаду Чаттопадхьяе за ценные советы, касающиеся содержания и характера работы.

¹ Подробно эти вопросы разбираются в новом коллективном труде «Культура древней Индии» (М., 1975).

**«ТЕ ПРЕЖНИЕ ПЕВЦЫ
И ЭТИ НОВЫЕ ПОЭТЫ»
(«Ригведа», VII, 22, 9)**

Первым дошедшим до нас памятником индийской духовной культуры являются веды — собрания религиозных гимнов, содержащих множество сведений о мифологии, космологии, социальных отношениях и быте древних индийцев. Длительное время — вплоть до 20-х годов нашего столетия — господствовало убеждение, что культурная история Индии начинается с вед, а гражданская — с прихода в страну индоарийских племен, создавших эти произведения. Но археологические исследования в долине Инда открыли миру высокоразвитую автохтонную цивилизацию, получившую название Индской, или Хараппской (по месту раскопок в одном из населенных пунктов Западного Пенджаба).

С каждым десятилетием объем сведений о культуре «доарийской» Индии значительно возрастал; в последние годы ряд интересных открытий сделан пакистанскими и индийскими учеными. Раскопки показали, что Индская цивилизация была связана не только с Пенджабом, ее поселения протянулись более чем на тысячу километров с севера на юг и на полторы тысячи — с запада на восток. Можно предположить, что дальнейшее изучение выявит следы ее и вне данной зоны.

Хронологически Хараппа оказалась современницей древнейших государств Египта и Двуречья: зарождение Индской культуры восходит к первой половине III тысячелетия до н. э., ее расцвет продолжается затем свыше десяти столетий.

Археологические материалы свидетельствуют, что уровень развития Хараппской цивилизации был исключительно высок. Крупные города с четко налаженной системой внутреннего контроля построены по строгому плану и снабжены разветвленной сетью труб, водопроводных и канализационных; имелись тут и многоэтажные дома. Здешние мастера создавали великолепные предметы ремесленного производства. Хараппские изделия найдены в Средней Азии, Шумере и даже на отдаленном Крите. От этого периода осталось немало произведений искусства, в частности скульптуры. Изучение их, особенно анализ изображений на многочисленных печатях, позволили прийти к некоторым заключениям относительно мифологических и религиозных представлений «доарийских индийцев». Удалось выявить не только атрибуты божеств, но и целые мифологические сюже-

ты — допустимо говорить, очевидно, о развитой мифологии и космологии.

К сожалению, сохранившиеся от той эпохи краткие надписи на печатях, а также на керамике и металле до сих пор не расшифрованы, несмотря на усилия ученых разных стран. Впрочем, попытки советских и финских исследователей использовать при этом счетно-вычислительную технику дали интересные результаты: было установлено, например, что язык надписей принадлежит к дравидийской группе (точнее, так называемый протодравидийский язык).

В середине II тысячелетия до н. э. основные центры Хараппской культуры пришли в запустение. Долгое время считали, что Мохенджо-Даро и Хараппа пали под натиском арийских племен. В настоящее время эта точка зрения должна быть отвергнута: новейшие исследования показали, что задолго до появления в Северной Индии иноземных племен Индская цивилизация переживала глубокий внутренний кризис. К тому же более детальная разработка материалов археологии выявила значительный временной разрыв между «закатом» Хараппы и приходом индоариев в страну. Несомненно, однако, что «арийское вторжение» ускорило уже начавшийся упадок.

Все сведения о доарийских племенах, содержащиеся в ведийских текстах (главным образом — в «Ригведе»), не могут быть сколько-нибудь точно соотнесены с археологическими свидетельствами об Индской цивилизации. До сих пор многие ученые утверждают, что с появлением вед история Индии началась как бы заново, а весь предшествующий этап оставался внутренне замкнутым, обособленным от дальнейшего развития страны. Такого рода утверждения вряд ли справедливы. Хотя действительно непосредственную, генетическую преемственность между Хараппской и ранневедийской культурами установить не удастся, отдельные особенности первой безусловно прослеживаются в позднейших историко-культурных феноменах.

Сказанное, разумеется, не противоречит тому, что «ведийская эпоха» являлась вполне самостоятельным, самобытным этапом культурной истории страны. «Ригведа» сложилась как единый памятник на территории Индии; ядро составляющих ее гимнов было создано в Пенджабе, на рубеже II и I тысячелетий до н. э. Тем не менее многие мифологические сюжеты, образы, представления и идеи легко увязываются с индоиранской или даже индоевропейской эпохой.

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» предвещали учения упанишад, веданты и в известной мере воздействовали на буддизм. Несомненно, что и стиль «Ригведы» надолго пережил сам памятник: этот стиль воспроизвели не только упанишад (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 обязательно для всех тексту; однозначны также правила произношения терминов и стихов.

Относительная хронология отдельных частей памятника разработана достаточно хорошо. Общий вывод сводится к тому, что последняя (десятая) книга более позднего происхождения. Она-то и остается загадкой для ученых: в ней появляются гим-

ны-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 происхождения 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 нечто 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 представления 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. Вообще именно «Атхарваведу» допустимо считать подлинно самостоятельным произведением: два других сборника непосредственно исходят из «Ригведы».

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 ис-

ключительно 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 культов. 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, стр. 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 небá, 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 та же функцию могло выполнять и иное божество. Такое своеобразное стремление к преодолению безбрежного политеизма получило наименование генотеизма (понятие было введено Максом Мюллером и с тех пор утвердилось в науке).

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 лошадьми («семь лучей»). Более конкретного описания не дается, при том что Сурья — один из наиболее популяр-

ных мифологических персонажей. Бог ветра Вата 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 своим 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 весьма архаического политеизма к монистическим 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 демонами, символизирующими темные силы и хаос. Самый известный его подвиг — схватка с Вритрой. Данный сюжет восходит к индоиранской мифоло-

гии: 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 (Вритре также придают некоторые антропоморфные черты), 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 демоном, олицетворяющим тьму и мрак, да- ло исследователям нашего времени основания рассматривать Индру в качестве солярного божества. Действительно, во многих древних мифологических системах подобные боги обычно поражают демонов, принимающих 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 — кшатриев: 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 объявляется братом-близнецом Агни: когда солнце заходит, статический принцип «немеркнувшего 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 ригведического мировоззрения важно учитывать «сниженность» образа главного бога. Индра не отождествляется ни с каким определенным моральным принципом. Он прожорлив, похотлив, более других ведийских божеств подвержен опьяняющему напитку — *сому*, в поединках с демонами 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 ее 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 небожителя 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 разнообразие атрибутов и мифологические сюжеты. Образ Индры с особой яркостью иллюстрирует это положение.

Повествуя 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 космологиче-

ская схема, особенно подробно отображенная в ранних пуранических сборниках. Космология пуран — естественное типологическое продолжение ведийской космологии — выступает как органический синтез ведийских и аборигенных элементов.

Древние индийцы не остановились на развитии идеи 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 эклипике, 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 учении 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 *априта* — 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. Отсю-

да, 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 поколения, кто укрепил отдельно два мира, как ни велики [они], — утверждает певец. — Высоко вверх протолкнул он небосвод, двойко [создал] светило (имеется в виду «двойной путь солнца» — на небе днем и в подземном мире ночью. — Авт.) и разостлал землю» (VII, 86, I) 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 жадной 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. «Покаянные» гимны из VII книги «Ригведы» принадлежат к числу лучших по своим литературным достоинствам. Автором многих из них считался легендарный мудрец Васиштха. В текстах рассказывается о его дружбе с божеством, который взял его в свою небесную ладью, наделил высшей мудростью:

Когда мы двое восходим на корабль: Варуна и [я].

Когда выводим [корабль] на середину океана,

Когда продвигаемся по поверхности вод,

Мы будем вдвоем качаться на качелях для блеска,

Ведь Варуна посадил Васиштху на корабль,

[своими чудесными] силами,

[Он], мастер, сделал его риги (мудрецом. — Авт.)

Певцом, он, вдохновенный, в [самый] счастливый из дней;

Пока продлятся небеса, пока — зори

(VII, 88, 3—4)

Затем, однако, певца постигает несчастье, он тяжело заболевает и находится на грани жизни и смерти. Причину своих бедствий он видит в немилости божества и горестно восклицает:

Куда минули те дружеские чувства между нами?

Ведь прежде мы могли общаться без вражды

(VII, 88, 5).

Гимн, в котором певец просит Варуна не карать его смертью, пронизан глубочайшим трагизмом. Тема греха и искупления достигает здесь наибольшей выразительности.

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 *сатей* (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.

Власть риты простирается и над богами, выполнение ее норм для них обязательно (I, 65, 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 (в данном случае 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

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

в природе и обществе. Собственно, термин «философия» не вполне применим к той стадии знания о мире, которая отражена в сборнике, правильное 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, растущая волна скептицизма затрагивала и других богов.

На основании этого отдельные ученые делали вывод об атеистической тенденции в ригведийскую эпоху. На наш взгляд, Д. Чаттопадхья 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. Чаттопадхья 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 индоиранских элементов с аборигенными и т. д.) еще более 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 неограничено 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.

Вишвакарман очень мудрый и очень сильный.

[Он] — создатель, устроитель, а также высшее проявление...

[Тот] — наш отец, родитель, кто устроитель,

[Кто] знает все состояния и существа,

Кто один-единственный дает имена богам.

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 проявлениях. (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 предвещает 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.

Что за Первый Зародыш восприняли воды,

Где виднелись вместе все боги?

(X, 82, 5)

И дальше поясняется: космический зародыш был тем, «что есть по ту сторону неба, по ту сторону этой земли, по ту сторону богов и асуров», т. е. предшествовал богам, демонам и стихиям. В противоположность тезису об изначальности Вишвакармана в том же гимне говорится о «первозародыше» как подлинной причине процесса миротворения. Вишвакарман сохраняет функцию опоры вселенной, но сам он, согласно заключительным строфам текста, выходит из центра (пула) «золотого зародыша», который только и может быть назван «нерожденным», т. е. вечным.

Из пула Нерожденного торчит Нечто
(имеется в виду Вишвакарман.— Авт.),
О которое опираются все существа.

В другом гимне (X, 121), где абстрактное божество и золотой зародыш (термин употреблен впервые именно здесь) провозглашаются единым целым, в качестве творца выступает Праджapati (само имя означает — «прародитель»), который «возник [сначала] как золотой зародыш». В конце певец восклицает:

О Праджapati! Никто, кроме тебя,
Не охватил все эти существа.

Надо отметить, что образ «изначального» яйца, пребывающего в водах, встречается в космогонических мифах самых различных народов. Поразительные совпадения прослеживаются в «Ригведе» и древнереческих 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 разделение «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:

Таково его величие,
И еще мощнее, чем оно, [сам] Пуруша.
Четверть его — все существа.
Три четверти — бессмертное на небе.

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 развернут 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 разрабатывается 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.

Показательно, 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).

Когда Пурушу расчленили,
На сколько частей разделили его?
Что его рот, что руки,
Что бедра, что ноги называется?
Его рот стал брахманом,
Его руки сделались раджанья,
Его бедра [стали] вайшья,
Из ног родился шудра
(X, 90, 11—12).

Три сословия, как показали работы ряда исследователей, прежде всего выдающегося французского ученого Ж. Дюмезиля, были известны в 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.

Представление о космогонических идеях ведийских индийцев будет неполным, если не упомянуть о «космическом жаре» (*тапасе*), принципе, который разрабатывается в дальнейших философских школах. Слово «тапас» первоначально обозначало просто «жар», «тепло», иногда — «страдание, причиняемое жаром», «боль». Однако уже в «Ригведе» с этим словом начинает ассоциироваться совсем иное понятие. «Теплота» превращается в силу, как бы взращивающую мир, подобно наседке, высиживающей цыплят. Один из гимнов (X, 190) прямо обращен к «космическому жару» и начинается следующими словами:

Закон (рита.— Авт.) и истина родились
Из воспламенившегося жара.
Отсюда родилась ночь,
Отсюда — волнующийся океан.

Из океана (водной стихии) появляется год, «распределяющий дни и ночи», солнце, луна и все существа. Даже местная традиция относилась к числу позднейших в «Ригведе». Действительно, в собственно ригведийских концепциях миротворения «тапас» большой роли не играет. Но уже в период «Атхарваведы» он превращается в одно из центральных понятий. В важнейшем из «философских» гимнов данного сборника

(X, 7) ставится проблема соотношения тапаса с Пурушей и ритой:

В каком его (Пуруши.— Авт.) члене находится тапас?
В каком его члене содержится рита?

Здесь, как и в приведенном выше тексте «Ригведы», рита оказывается производной от тапаса. Примечательна попытка связать эти понятия с Пурушей. Нетрудно заметить, что в целом ведийская космология предлагает самые различные ответы на кардинальный вопрос: как был сотворен мир? Всесоздателем выступает наряду с «абстрактным» божеством — персонафицированным образом самого процесса творения, первым зародышем, покоящимся в водах (*брахманда, хиранья гарбха*), и приносимым в жертву первосуществом (Пуруша), также и 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 мироздания нашел, пожалуй, наиболее полное отражение в известном и многократно разбивавшемся 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 упанишады 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
Дышло, 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 предвляло 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 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 из начального импульса бытия. Вряд ли правомерно 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 вряд ли разумно.

В заключительных строфах гимна ставится вопрос:

Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
Откуда родилось, откуда это творение?
Далее боги [появились] посредством сотворения этого [мира].

Так кто же знает, откуда он появился?
Откуда это творение появилось:
Может, само создало себя, может, нет —

Тот, кто надзирает над этим [миром] на высшем небе,
Только он знает или же не знает.

В полном соответствии с отрицанием независимого существования божеств авторы гимнов 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 была ранневедийская концепция происхождения 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 мыслью был свойствен весьма глубокий подход к трактовке вопросов человеческого бытия и его отношения к бытию мира.

Безусловно, было бы ошибочным находить в космогонических гимнах «Ригведы» определенные идеалистические взгляды, как то делали многие исследователи на Западе и в Индии. Здесь нет, разумеется, и последовательного материализма. Правильнее всего говорить о наивном реализме авторов памятника, их желании понять «пути становления» мироздания, опираясь на конкретные факты. Материалисты позднейшей эпохи (локайтики, чарваки) нередко апеллировали к тем идеям ранневедийской эпохи, которые в наибольшей степени отражали именно реалистическую тенденцию. Вместе с тем первоначальная нерасчлененность представлений трактовалась идеалистическими школами с их собственных позиций. Строго научная оценка положений «Ригведы» возможна лишь при учете крайне своеобразного ее характера, уровня развития общества и культуры в эпоху, когда она была создана. Модернизация ригведийских

представлений в такой же степени мешает правильному решению этой задачи, как и их чрезмерное упрощение.

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 ортодоксального направления, 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 общепринятое культурное достояние, а не как сборник жреческих догм. И действительно, ее воздействие 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».

Группу ведийских текстов по традиции 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 «ведантай» (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, развивавшиеся затем и в собственно философских сочинениях.

Примечательно, что в брахманах отразился ряд наивно материалистических представлений, бытовавших в тот период. В прямом соответствии с образцами 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. Праджapati — 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 индеец пытается осмыслить идею круговорота веществ. Из воды рождается все живое. Она питает растения, низвергаясь на землю в виде дождя, пополняет запасы почвенной влаги, поддерживает функционирование органической жизни. 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 — первооснове всего сущего, 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).

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

Далее выявляется одна чрезвычайно характерная черта ведийского мировоззрения в целом: стремление отождествить природные явления с процессами, регулирующими жизнь человека. Первостихней 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 стремление к субъективно-идеалистическому истолкованию явлений: образы, к которым обращалась мысль данной архаической эпохи, носили вполне материальный и чувственно осязаемый характер, продолжая наивно-материалистическую, рационалистическую линию, так ясно 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).

Мудрецы той эпохи прибегали к мифологическому обрамлению любого положения, однако конкретный смысл высказывания демонстрирует вполне реалистический, а отнюдь не религиозный подход. Это еще более заметно в другом отрывке, показывающем соотношение дыхания как проявленной энергии организма с пищей — ее потенциальным источником. Текст гласит: «...из Праджапати, ослабевшего, из его середины пожелало выйти дыхание. Он схватил его пищей. Поэтому дыхание схватывается пищей. Ведь тот, кто поглощает пищу, дышит» (Шат.-бр., VII, 5, 1, 16). Религиозный характер памятника сказывается лишь в том, что олицетворением живых существ в нем выступает Праджапати — впрочем, о двойственной природе этого образа (личное божество и безличная первооснова мира) мы уже говорили. Но суть рассуждения базируется на фактах конкретного опыта: посредством принятия пищи организм поддерживает свое существование, признаком чего служит дыхание. Далее раскрывается понятие «силы» как непосредственного выражения жизнедеятельности, которое связывается с дыханием и пищей.

Наблюдения над функциями тела позволяют создателям текста предложить довольно элементарную, но вполне материалистическую по характеру схему объяснения происходящих при этом процессов. Вообще своеобразный «физиологизм» чрезвы-

чайно типичен для литературы брахман и упанишад. Показательны, например, рассуждения о функциях прочих органов чувств, прежде всего зрения и слуха. В одном отрывке подчеркивается их одинаковое значение для познания мира: «Зрение — это поистине оба Ашвина (поскольку Ашвины — божества зари и сумерек, индивид ощущает их прежде всего зрительно. Возможно также, что «парность» Ашвинов делала удобным их сопоставление с парой человеческих глаз. — Авт.), это свет. Когда совершается жертвоприношение... [жрец] вкладывает именно зрение, этот свет, в этого [устроителя жертвоприношения], затем также и слух, ибо равны зрение и слух (имеется в виду, что для жертвующего важно и видеть совершаемый обряд и слышать произносимые при этом тексты)» (Шат.-бр., XII, 7, 2, 4). Впрочем, культовый колорит отрывка не скрывает того, что смысл сделанного здесь вывода касается всех сфер деятельности человека: зрение и слух всюду дополняют друг друга.

В другом месте первенство, правда, определенно отдается зрению: «Истинное — это зрение. Ведь истинное поистине зрение. Поэтому, если бы пришли сейчас двое спорящих, [говоря]: «Я видел [это]» — «Я слышал [это]», то именно тому, кто сказал: «Я видел [это]», — поверили бы мы» (Шат.-бр., VII, 1, 3, 1, 27). Несмотря на наивность подобных рассуждений, соответствующую архаической стадии развития мышления, их следует расценивать как вполне серьезную попытку ответить на вопрос: благодаря каким силам существует и действует человеческий организм, каким образом индивид познает окружающую его природу? Примитивно материалистический подход к этим проблемам совершенно несомненен, и это тем более важно, что все известные свидетельства о материалистических тенденциях в памятниках иных культур относятся к более позднему времени (отметим, что «Шатапатха-брахмана» по крайней мере на два века опережает самые ранние проявления материалистической традиции в Греции).

Еще одной проблемой, занимавшей 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 «Шатапатха-брахмане» читаем: «Поистине мыслью схватывается (т. е. направляется. — Авт.) речь. Поистине эта мысль предшествует речи: «Говори так! Не говори этого!» Невнятной стала бы речь, если бы не было мысли. Поэтому говорят: «[Речь] направляется мыслью» (III, 2, 4, 11). В некоторых отрывках как бы воспроизводится диспут речи и мыс-

ли (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 превосносятся способность речи делать мысли человека достоянием ему подобных (без чего рассуждения оставались бы известными только ему), а порой — способность мысли предвещать собою речь (под последней всегда подразумевается устное высказывание, не «думание про себя»).

Приведем примеры этой своеобразной полемики. «Поистине *рич* и *саман* суть речь. Поистине яджус есть мысль. Там, где была речь, все совершалось, все познавалось... Там, где была [лишь] мысль, ничего не совершалось, не познавалось. Поистине не понимают того, кто мыслит мыслью [но не говорит]» (Шат.-бр., IV, 6, 7, 5). Противоположная точка зрения тоже отражена в тексте: «Далее о том, как мысль и речь говорили: «Я хороша». Поистине мысль и речь сказали: «Я хороша». Мысль сказала: «Я лучше тебя. Ведь не говоришь ты того, что не достигну мною. Так как ты подражаешь мне, следуешь мне, я лучше тебя!» Затем речь сказала: «Я лучше тебя. Ведь то, что знаешь ты, делаю я известным, делаю я понятным». Обе они пошли к Праджапати за решением. Он... сказал: «Поистине мысль лучше тебя. Поистине ты подражаешь мысли, следуешь ей. Поистине худший подражает лучшему, следует ему»» (I, 4, 5, 8—11).

Эти выдержки свидетельствуют о вполне рациональном подходе ведийских индийцев к таким категориям, как мышление и язык. Вместе с тем здесь 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 чет-

верть — 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.

В брахманах этот разрыв еще едва заметен, впоследствии же он послужит одним из наиболее существенных истоков формирования взглядов ряда идеалистических школ. Тем важнее подчеркнуть, что брахманы являлись источником, содержащим и наивно-материалистические тенденции древнеиндийской мысли и те ее элементы, которые были в дальнейшем использованы в идеалистических системах Индии.

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

Та же группа текстов свидетельствует и о зарождении этических представлений, отличавшихся от нравственных правил, зафиксированных в самхитах. Если там этика связывалась обычно с выполнением ритуала, то в брахманах в данное понятие вкладывается иное содержание. В них впервые торжествующее зло противопоставляется временно повергнутому, но внутренне неистребимому доброму началу. Подобная антитеза могла зародиться лишь в обществе, где ощущалось уже какое-то недовольство принятой моралью, возникло сомнение в заповедях, считавшихся ранее незыблемыми. Добро и зло в текстах персонифицировано в богах (*сурах*) и демонах (*асурах*).

Первые отстаивают истину, вторые — ложь. Вначале победа оказывается не на стороне правых: «Эти боги говорили все истинное, асуры — все неистинное. Эти боги, намеренно говоря истинное, были как бы слабее, как бы беднее. Поэтому тот, кто намеренно говорит истинное, становится как бы слабее, как бы беднее. Однако в конце он восторжествует, ибо боги сами восторжествовали в конце.

Далее: асуры, говоря намеренно неистинное, были сильны, как солончак, были как бы богатыми. Поэтому тот, кто намеренно говорит неистинное, силен, как солончак, и становится как бы богаче. Однако в конце он будет побежден; ибо в конце были побеждены асуры» (Шат.-бр., XI, 5, 1, 16—17).

В тексте эта мысль не развивается. Она остается в принципе чуждой и упанишадам, однако ее роль в истории древнеиндийских этических представлений чрезвычайно велика. Впервые закрепленный ортодоксальной традицией единый порядок жизни общества и отдельного человека подвергся критике. Позже правые победят и носители зла потерпят поражение, но сегодня еще господствует несправедливость. Дух отрицания незыблемости господствующих нравственных норм присутствует затем в самых различных религиозно-философских сочинениях Индии. Он особенно ощутим в раннем буддизме, его влияние чувствуется и в ряде произведений ортодоксальной традиции, например, в «Бхагавадгите».

Философские идеи брахман не образуют какой-либо целостной системы. Различие подходов и точек зрения, характерное для самхит, проявилось здесь особенно сильно. Но в этой несогласованности мнений и кроется значение данных текстов для понимания дальнейшей эволюции древнеиндийской мысли. И материалистическая, и идеалистическая тенденции прослеживаются как параллельно существующие; можно выявить также мифологические истоки, давшие начало обоим направлениям, вместе с тем тексты позволяют установить и тот «пограничный момент», за которым две эти традиции продолжали свое формирование уже в конфликте друг с другом.

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

Другая группа ведийских текстов — араньяки, предназначенные для отшельников, которые удалились от мира и про-

водили 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, глубокой веры индийцев того времени в ее возможности. Некоторые отрывки представляют собой подлинный гимн человеку, его созидательной энергии и творческому дерзанию: «Этот человек — море, он возвышается над всеми мирами. Чего бы он ни достиг, он стремится стать выше их. Если он достигает мира воздушного пространства, он стремится стать выше его. Если бы он намеревался достичь того мира, он пожелал бы стать выше [и] его...» (Айт.-ар., II, 3, 3).

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 заключало в себе ничего идеалистического. 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 тело — свет. Отверстия — пространство. 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»: не живые 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 человека 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 обуславливает их. Этот архаический взгляд, связанный с более ранней стадией представления 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.

Итак, общей тенденцией развития воззрений, отраженных в брахманах и араньяках, является сложное сосуществование двух направлений, которые в дальнейшем оформились в виде самостоятельных и противоборствующих школ — материалистических и идеалистических. Этот процесс более отчетливо прослеживается в упанишадах, где зафиксировано новое и вполне оригинальное учение.

Значение указанных текстов в истории индийской культуры вполне 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.), Раманудже (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 сущест-

венно, 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 шести 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 материалистические 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-упанишад» 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, санхьи, йоги, бхагаватизма, шиваизма, и потому необходимо отделять элементы первоначального мировоззрения упанишад, повлиявшие на более «молодые» учения, от тех «общих точек», кото-

рые были результатом обратного воздействия на «поздние упанишады».

В отличие от самхит упанишады не являются вполне анонимными. Основные их идеи излагаются от имени проповедников — по-видимому, исторических лиц. В. Рубен в работе «Die Philosophen der Upanishaden» считает реальным 109 из упомянутых там мудрецов. Согласно его датировке, Аруна, Джанака и Шандилья жили между 670 и 640 гг. д. н. э., Уддалака и Яджнавалкья — в 640—610 гг., Шветакету и Аджаташатру — 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 VII в. 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. Он сравнивает душу человека с гусеницей: «Подобно тому как гусеница, достигнув конца былинки и приблизившись к другой [былинке], подтягивается [к ней], так и этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание и приблизившись к другому [телу], подтягивается [к нему]» (Брихадараньяка-уп., IV, 4, 3)². Атман не рожден, а

существует извечно. Будучи тождествен Брахману, он предстает как вселенский правитель: «Он — властитель всего, он — повелитель существ, он — хранитель существ» (IV, 4, 22). «Знающий это, — провозглашает Яджнавалкья, — сам становится Брахманом».

Третий мудрец упанишад, Уддалака, происходил из северо-западного района страны. В тексте рассказывается о его путешествии в Северную Индию, 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 представляет 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 всякое участие богов и сверхъестественных сил в процессе мироздания: 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 ра-

зум, 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 его системе нет места для иррациональных, сверхъестественных сил. 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 тен-

денции в развитии древнеиндийской мысли, как это нередко изображается в трудах по философии.

Вполне обоснованной кажется точка зрения ряда ученых, согласно которой критикуемые авторами упанишад «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 идеалистической линии упанишад резко осуждали носителей этих взглядов и считали необходимым бороться с ними. Гневно звучат слова «Майтри-упанишад»: «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).

На значительное распространение материалистических идей в изучаемую эпоху указывает и ряд других текстов. Интересен, например, отрывок из «Шветашватара-упанишад» — теистического трактата, прославляющего Рудру-Шиву как манифестацию Брахмана. Автор его излагает в полемическом духе те точки зрения на природу бытия, которые он считает ложными. «Время (*кала*), собственная природа (*свабхава*), необходимость (*нияти*), случайность (*ядричча*), [первичные] элементы [*бхута*], *пуруша* — считать ли их источником (материального мира. — Авт.)?» (1, 2). Упоминание о времени и «необходимости» отражает, по-видимому, своеобразный атеистический детерминизм, получивший наиболее полное развитие в учении адживиков. Еще более существенно, что среди истоков бытия названы «собственная природа» и «первичные элементы». Ведь, согласно локайтикам, именно элементы порождают все многообразие вещей, действующих сообразно их закономерно возникающей «собственной природе». Значит, данный отрывок также можно считать доказательством того, что взгляды, близкие локайте, были распространены уже в столь ранний период. «Древнему миру слишком был свойствен стихийный материализм, чтобы не ценить земную жизнь бесконечно выше жизни в царстве теней» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 22, стр. 483).

Индийские мудрецы противопоставляли *свабхава-ваду* (учение, выводящее все из материальных основ) *ишвара-ваде* (учение, по которому мироздание есть результат активности божества, или абстрактного абсолюта). В столкновении этих двух тенденций допустимо видеть проявление острой идейной борьбы между материализмом и идеализмом в данный период.

Эпоха упанишад была временем заметных сдвигов в поли-

тическом 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, Гаутам, 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 обладали нужными для этого качествами и знаниями. Привилегии профессионального жречества и его высокомерие, освещенное 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 новую ступень развития древнеиндийской философской и религиозно-философской мысли. Мифологические образы вед сменяются рассуждениями, указывающими на попытки выработать последовательный взгляд на мир, создать целостную систему философских представлений. Если авторы ригведийских 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 опиравшийся 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 — *сваргу* — и неизбежную в конце каждого цикла космическую катастрофу — *праляю*), 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 неуничтожимой 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 абсолют (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 про-

явлениями 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, отводимое Ипполитом «брахманским доктринам», возможно, свидетельствует о том, что в первые века нашей эры учение упанишад имело своих приверженцев и в греко-римском мире.

ШЕСТЬ «ЕРЕТИЧЕСКИХ»
ПРОПОВЕДНИКОВ

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) 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, сохранными 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, пролегал интервал примерно в полтора столетия. Период этот был заполнен интенсивными духовными поисками, отражавшими всеобщее «брожение умов». Как и в предшествующую эпоху, носителями новых идей явились аскеты, порвавшие с миром и проводившие жизнь в скитаниях по стране. Упанишады называют их *паривраджаками* (букв. бродяги), а позд-

нейшие 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, Паршванатх, 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 моложе основателя джайнизма и принадлежит, таким образом, к «первому поколению» шраманов.

Постепенно характер деятельности шраманских учителей менялся. Одиноким 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 еще 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 шрамамы отрицали авторитет вед и покоящиеся на нем идеологические и социальные нормы. Отсюда, естест-

венно, 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 шрамамы, 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, утверждавшаяся ими положения нуждались в логическом обосновании. Каждый имел право оспаривать их, и учитель должен был уметь защитить свою точку зрения. Реннебуддийские 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 неменьшей 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 не всегда отделяла суеверие от конкретных фактов объективной действительности (отсюда — повышенный интерес к предска-

нию 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, шрамамы 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» делала 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 общинного 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 «Саманнапхала-сутте» повествуется о диспуте Будды, окруженном 1250 учениками, с шестью министрами магадхского царя Аджатасатту (Аджата-

шатру), 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, а это значит, что проповедники данных систем рассчитывали на поддержку государственной власти.

Первым в списке «еретиков» назван Пурана Кассапа. Стержень 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 нелепыми и парадоксальными. Последовательно развивая идею всеобщей обусловленности, возражая против ритуалистического волюнтаризма господствующей традиции («жертвователи, подчиняя себе даже богов, практически становятся 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 груды мертвого мяса — и на нем не будет греха. И если, придя на южный берег Ганга, он убивает, калечит, пытается 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 «кривады» (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. Впечатляюще и некоторые параллели между идеями Кассапы и крайне авторитетной в последующий период системой санхья.

Кассапа ни слова не сказал о том, из чего состоит мир и какие силы управляют его непосредственным развитием, хотя эти 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 выразителей 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 решительно отрицал бытие после смерти и перерождение. Буддисты называли его учение *учхеда-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 своим 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 созданы, 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 predetermined. 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 со-

вершает 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 «учххедавадином» (живое существо, по его мнению, исчезает без остатка со смертью). Буддисты употребляют применительно к его доктрине термин *сассата-вада* (от пал. *sas-sata* — вечный), ибо, согласно ей, элементы, не рождаясь и не погибая, существуют извечно. Воззрения Каччаяны допустимо сравнить со взглядами Парменида (середина 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 навлекало 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 средневековые.

Четвертого из «учителей». Санджая Белатхипутту, традиция именует *аджнянавадином* (агностиком), отмечая, что он отказывался дать ответ на многие кардинальные вопросы бытия. Ему вкладываются в уста 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 тетраlemma 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 Санджай, Будда отвечал на них «благородным молчанием».

Наличие аналогичных моментов в доктринах Санджай и Будды не помешало буддистам причислить первого к своим основным оппонентам. Отчасти это было связано, по-видимому, с соперничеством двух общин или их глав. В этой связи интерес представляет легенда, рассказанная буддийскими источниками. Среди наиболее близких учеников Будды они называют Сарипутту и Могальяну (скр. Шарипутра и Маудгалайна), которые вначале были приверженцами Санджай. Вокруг него, согласно тексту, группировались свыше пятисот учеников. Познакомившись с доктриной Будды, Сарипутта и Могальяна 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 Санджай 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 Натапутта. 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 Натапутты, 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. Поэтому, видимо, и имя основателя учения оказалось измененным.

В традиционных перечнях главе адживиков Госале не уделено больше внимания, чем остальным «учителям». Его взгля-

ды 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 раз работанным и популярным течением. (Большая заслуга в исследовании доктрины Госалы принадлежит А. Бешему.)

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 *врагьев*, 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 вызревании новых учений не вызывает никаких сомнений. На тесную связь адживикизма с данными районами указывает, очевидно, и тот факт, что буддийские тексты, излагающие (на языке пали) идеи Госалы, содержат множество грамматических форм, характерных для праkritа 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 существ-

венным, 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 полуполюгендарной 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 непримиримую 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 тенденции 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 — Шравасты, долгое время покровительствовавшего адживикам и делавшим богатые подношения их общине. Когда под влиянием своей невестки он решил перейти в буддизм, облагодетельствовавшие им адживики буквально «осадили» его дом, опасаясь, очевидно, не столько потери приверженца, 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 влияние 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 явил-

ся предшественником джайнов и буддистов: его собор послужил, очевидно, прообразом позднейших собраний приверженцев двух названных учений. Следует отметить, 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. Первый буддийский собор, состоявшийся, согласно преданию, сразу же после смерти Будды в древней столице Магадхи Раджагрихе, лишь кодифицировал положения, провозглашенные Буддой. 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 их доктрины. Его место в ней обуславливалось 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 богатыми, адживикизм выдвигал единый принцип — всеобъемлющую и безличную судьбу (*нияти*). Прошедшее, настоящее и будущее всех существ и вещей заложено только 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 в эпоху неразвитости научных дисциплин 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 обуславливало 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 Буддахагхоша 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 — «Брихадджатака» (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 — явный 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, удельный вес 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).

Данные южноиндийской эпиграфики и письменных источников свидетельствуют, что в Декане и на крайнем юге адживикизм сохранил прочные позиции и в средневековье, тогда как на Севере оказался практически вытесненным. Приверженцы этого учения появились на юге страны еще в маурийскую эпоху, последнее же сообщение о них относится к XV в., т. е. их традиция продолжалась непрерывно здесь в течение почти двух тысячелетий. У них заимствовал идею фатализма один из наиболее значительных мыслителей поздней веданты — Мадхва (XIII в.). Правда, в этот период происходит постепенное сближение адживикизма с южноиндийским вишнуизмом. Какие-то контакты с вишнуитами установились, по-видимому, еще раньше: согласно джайнским источникам, некоторые события из жизни Госалы происходили в храмах Баладевы и Васудевы (древнейших вишнуитских божеств), но теперь связь с вишнуизмом стала настолько прочной, что Утпала (комментатор трактата Варахамихиры, X в.) объясняет слово «адживика» как «почитающий Нараяну (Вишну)». Линия на компромисс с ор-

тодоксальной религией оказалась для этого «еретического» течения роковой: на исходе средних веков оно исчезает повсеместно, растворяясь в традиционных культах.

Несмотря на длительность своего исторического существования, адживикизм весьма быстро отошел от первоначального учения Госалы. Причину этого в принципе 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 отправлять 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, выдвигнувший 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 к себе значительно больше приверженцев.

Интересно отметить, что греческие путешественники, дипломаты и писатели, посещавшие Индию или знакомившиеся с рассказами о ней, также обратили внимание на сложные процессы, проходившие в ее духовной жизни. Их наблюдения чрезвычайно существенны, ибо позволяют взглянуть на Индию как бы со стороны — возможность, для древнего периода ее истории сравнительно редкая. К тому же античные авторы были, естественно, свободны от сектантской тенденциозности, так или

иначе проявлявшейся в сочинениях местных авторов. Если чужеземцам и была свойственна тенденциозность, то совершенно иного рода, связанная с характером культуры, которую они представляли.

Уже Мегасфен, приехавший в столицу Маурийской империи Паталипутру в самом конце IV в. до н. э., делит индийских мудрецов на брахманов и шраманов (в греческом варианте — «брахманай» и «сарманай»). Более поздние писатели справедливо указывают на одно из главных различий между двумя этими группами: первые выступают одновременно и жрецами и передают свою профессию по наследству, вторые принадлежат к самым различным группам населения и не составляют отдельного сословия (или касты). При этом цари поддерживают, одаривают шраманов, пользуются их советами. Последнее связано, видимо, с верой в их способность предвидеть будущее, с их ролью гадателей и заклинателей.

«Самые уважаемые из шраманов, — пишет Страбон, — живут в лесах, кормясь листьями и дикими плодами... С царями они общаются через вестников, вопрошающих их о причинах событий; при посредстве этих местных отшельников цари почитают божество и возносят ему молитвы» (XV, 60). Здесь скорее всего имеются в виду адживики, неоднократно выступавшие в качестве прорицателей.

Тот же Страбон, называя шраманов прамнами, характеризует их как философов, выражающих готовность участвовать во всякого рода диспутах с брахманами и склонных насмехаться над ними (они подрывают авторитет брахманов, именуя их заносчивыми и глупыми). Иначе говоря, греческий автор заметил остроту идейных споров, указал на свойственный шраманам дух протеста, их неприятие брахманской претензии на обладание «высшей истиной».

Во времена Мегасфена иноземные наблюдатели воспринимали шраманское движение в целом нерасчлененным. Правда, Мегасфен упоминает аскетов, ходивших нагими (очевидно, джайны), но он не рассматривает их как представителей особой религиозно-философской школы. Буддисты не названы им вообще. (Только Клемент Александрийский сообщает об индийцах, «следующих наставлениям Будды», впрочем, он жил в конце II — начале III в., т. е. уже в период широкого распространения махаяны.) По всей вероятности, в эпоху Маурьев главным казалось противоречие между ортодоксальной традицией и «еретиками»; разобраться в принципиальных отличиях между шраманскими школами античные писатели, разумеется, не могли.

Любопытно, что, по мнению Порфирия, Страбона и других авторов, брахманы пользуются у народа большим признанием, чем шраманы. Это объяснялось, несомненно, тем, что брахманы

были жрецами, отправлявшими привычные для масс религиозные культы. Немалое значение имело и то, что брахманство осталось идеологически единым.

Таким образом, масштабы и глубина перемен, происходивших в идеологической жизни Индии, были так значительны, что не остались незамеченными и иностранцами. Их записи вполне согласуются с тем, что зафиксировано в собственно индийских источниках.

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, эпиграфика, 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 редакционной 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. Всё 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, анализа 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 идея 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 глубочайшее 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, две эти религиозные традиции при поверхностном взгляде могли действительно показаться весьма близкими, недаром некоторые европейские ученые первоначально предполагали, что речь идет о разновидности

стях 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 брахманистских догм и идей как бы пронизывает все раннебуддийские тексты. На протяжении многих веков представители обоих направлений вели непрерывающуюся 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 паринирваны 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 философия». «Чтобы создать свою теорию,— пишет он,— Будда должен был только освободить упанишад 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 частности.

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) несколько 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 изменчивости, 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 ясностью, 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.

Упанишад, 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 санхьей 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 взаимодействия. 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 общиндийской 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 идеи централизации над племенной раздробленностью, осязаемой 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 Магадхи 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, излишества. Попытки жрецов изображать себя высоконравственными людьми, ведущими простой и строгий образ жизни, ему казались 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 облачал 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 шраманов, 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. Бо-

лее того, они затрагивались в проповедях общего характера, о них говорили и с людьми, обращавшимися в буддизм. Будда повторял неоднократно, что положение выходцев из низших слоев значительно улучшится с их вступлением в сангху. Согласно текстам, вопросы о материальных трудностях мирского существования обсуждались лишь с вайшьями и шудрами, принадлежащими 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 ведизма. 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 индеец 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. На-

ряду 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 иногда 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 вариевого общества принцип эгалитарности, несомненно, служил дополнительным фактором быстрого утверждения буддиз-

ма. 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 брахманистской 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 (*сам-вритти*), 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 делах, то мирянам, напротив, предлагалось рачительно вести хо-

зайство, 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 лени. 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 житейских, 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 Дебинпасада 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, страдание, 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 распространен-

ную 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, стр. 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 Румминдеи о Будде говорится, как о реальном человеке родом из Лумбини. Вероятно, в ту 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 Ка-
ламой, который преподавал ему уроки йогической практики; бу-

дущий 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 исследователи делали вывод, что последняя 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» Гаутама, 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 ведийского пантеона как бы указывала на то, что буддизм выступает наслед-

ником брахманизма, а не абсолютно чуждым ему учением. Любопытно, что первыми последователями Будды названы в каноне аскеты-брахманы, а не шраматы.

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 ничего 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 Маудгалайе, прежних последователях агностика Санджайа 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 распространены 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. Привязанность 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 страдания. 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 само-тренировки 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 тра-

тить время на размышления по поводу того, из какого матернала 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 адживикизмом и другими шраманскими доктринами. Если 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 порождалься 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 индивидуальное «я» — один из моментов повседневного восприятия жизни — при последовательном анализе оказывается разделенным на ряд отдельных 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, личности — лишь ряд взаимомещающих 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 (*пранти*), 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 пранти. 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 незначительной 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 брешности 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, связанные с прекратившейся сантаной, не исчезают вовсе, они предопределяют изменения в элементах и называются 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. Когдадвигающийся шар, поясяет, 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» (произведение, воспроизводящее диалог индо-греческого царя Менандра (Милинды) с мудрецом Нагасеной, дошло до нас в переводе на пали, сделанном на Цейлоне в начале новой эры) приводятся 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 прежних 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» относится к более позднему периоду, отражая новую стадию в развитии буддийского учения, стадию, когда сложные философские проблемы стали занимать в нем значительно большее место.

Допустимо предположить, что в создании этой теории определенной роль сыграли и некоторые добуддийские неортодоксальные представления. Так, «Катха-упанишада», относящаяся к числу основных произведений данного жанра, говорит о доктрине, напоминающей буддийскую теорию дхарм, причем эта доктрина осуждается как не ведущая к спасению (к «освобождению от перерождений»). Дословно текст гласит: «Как вода, дождем падающая на горы, устремляется вниз по их склонам, так и тот [философ], который утверждает существование отдельных различающихся элементов (дхарм), идет вслед за ними (т. е. возрождается в новом рождении.—Авт.)».

Более того, некоторые древние тексты упанишад выявляют тенденцию 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 итоге 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 отстаивали 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 махаянской 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 ос-

мысление различных небуддийских тезисов считалось чрезвычайно существенным.

Доводы, приводимые буддистами против своих идейных противников, отличаются большим разнообразием, что объясняется скорее всего характером аудитории, которой предназначался 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 неуничтожимость 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.

Опровергалась также и представление о вечности души, для чего опять использовалась идея кармы. При наличии «единой и неизменяющейся души» трансформация существа, бывшего в прошлом рождением 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 все-

общей относительности. В высшей степени характерно, что, полемизируя с брахманизмом, буддизм обращается к введенной этим ортодоксальным учением теории кармы, но толкует ее в оригинальном, собственно буддийском духе.

Отношение буддизма к брахманистской системе во всей ее сложности можно проследить на примере трактовки ведийского пантеона. Когда, гласит традиция, молодой брахман Сангаравас спросил Будду, существуют ли боги, тот ответил утвердительно. Божества включены в число *анусмрити* (представлений, о которых регулярно должен вспоминать верующий). В «Ангуттараникае» 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 «Дигханикае», к духам взывали даже монахи. В одной буддийской легенде рассказывается, что дух дерева, увидев скитающегося в лесу, но все еще помышляющего о мире монаха, преподавал 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.

Занимаясь 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 бранных 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 аналогий 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 пос-

ледный всегда одерживал нелегкую, но полную победу над злым 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, вызывают 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 вступить за него, и тот апеллирует к Раху. В конце концов последний идет к «владыке демонов» Велачитте 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 властелином, которого боятся демоны.

Ведийские божества призваны были распространять новое учение. Брахма, как говорилось, оказывается самым ревностным проповедником его доктрины. Буддизм использовал подобные сюжеты для того, чтобы освятить собственную традицию, связав ее с одним из главных божеств ведийского пантеона. Вместе с тем такого рода тенденциозные 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 Велачитту, он не мстит ему, но, напротив, излагает ему идеи буддийской эти-

ки, 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, бескомпромиссно, 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 не известно, 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 мироздания: разные школы называют творцов, какое же имя истинно? Или: мир полон страдания; если он создан Ишварой (Брахмой), значит, творец был либо не всемогущ, 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 слу-

чае 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 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 уже и творцом 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) удостоивались религиозного почитания, Будда выступал объектом религиозного поклонения. Одним из краеугольных камней системы считается вера (*шраддха*) в первоучителя и его всезнание. «Маджжхима-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, чайтйи 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 присутствовала и в теоретических построениях. Буддисты всегда гордились тем, что занимают «среднюю позицию» по отношению к другим системам. Подобная приверженность к «середине» остается характерной чертой буддийской 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. Пшылуки), 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 данные позволяют поставить вопрос об общем характере раннего буддизма как целостного учения, точнее, о характере 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 дальней-

шем.

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 позднихинаянских школ на санскрите. Существенно, что в этот период различные буддийские направления 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. В этом убеждает рассмотрение собственно философских положений двух школ хинаяны, хотя и полемизировавших друг с другом, но разделявших ряд кардинальных идей, — школ вайбхашиков и саутрантиков.

Название первой из них происходит от санскритского слова *вибхаша* (комментарий). Ее приверженцы противопоставляли первоначальным сутрам позднейшие комментаторские произведения, находя их более авторитетными (саутрантики же, как вытекает из названия их школы, отдавали предпочтение сутрам). Центральная проблема, разрабатываемая вайбхашиками, — суть мироздания и пути его познания. Все представления о мире, утверждают они, имеют своим источником опыт, единственно способный помочь сознанию создать картину окружающей действительности. Вещи, согласно теоретикам данной шко-

лы, — мгновенные модификации изначальных субстанций, которые остаются неизменными. Между субстанциями и вещью существует причинная связь, однако конкретные явления нереальны, их отличие от порожденных ими субстанций иллюзорно и объясняется несовершенством человеческого разума. Один из идеологов школы, Арьядева, писал: «Причина никогда не исчезает, она только меняет свое название, когда становится следствием, изменившим ее состояние. Например, глина превращается в кувшин, и в таком случае исчезает название «глина» и появляется название «кувшин».

Вайбхашики считали, что природа состоит из сочетаний четырех элементов: земли, воды, огня и воздуха (эфир отрицается). В основе их лежат неделимые и неосязаемые атомарные частицы (*параману*), каждая из которых наделена одновременно четырьмя свойствами; они-то в проявленной форме и дают начало четырем элементам. Комбинация нескольких атомов образует новую частицу, своего рода «атом второго порядка» (*ану*); в нем преобладает одно из первоначальных качеств. В результате сочетания *ану* получают чувственно воспринимаемые вещи, ибо *ану* в отличие от порождающих их *параману* доступны ощущению. В каждом феномене природы сочетаются все четыре стихии (элемента), но одна из них главенствует над остальными тремя.

Теория познания вайбхашиков отмечена несомненными чертами реализма. Ум (*читта*) распадается на шесть проявлений (пять органов чувств — *индрий* и синтезирующее их интеллектуальное начало). Органы чувств соотнесены с качествами вещей и составляющих их элементов; этот объективный параллелизм внутреннего и внешнего и делает, по мнению вайбхашиков, возможным процесс познания. Примечательно, что эта школа полностью отвергала поклонение «первоучителю». Будда для нее — обыкновенный человек, выделяющийся из всех лишь тем, что сам без какой-либо помощи впервые познал истинную природу индивида и мира.

Своеобразный атонизм доктрины вайбхашиков не дает, однако, оснований квалифицировать ее как вариант материалистического учения. Эта школа утверждает принципиальную независимость сознания от природы и отрицает объективное бытие последней, т. е. стоит на позициях идеалистически окрашенного дуализма.

Саутрантики разделяют многие воззрения вайбхашиков, и прежде всего атомическую теорию и представление о мгновенности отдельных вещей (Ф. И. Щербатской сравнивал это со сменой изображений на экране кинематографа: зрителю кажется, что перед ним проходят целостные картины, в действительности же они распадаются на множество кадров). В то же вре-

мя реалистическая тенденция, столь явно выраженная у вайбхашиков, в значительно меньшей степени присуща саутрантикам. Они не отвергают реальность мира, но полагают его непознаваемым, поскольку человеку будто бы свойственно постигать лишь механизмы деятельности его сознания. Когда объект сознания (т. е. мир) отделяется от своего субъекта, оба как бы исчезают. Саутрантики, таким образом, могут быть названы «ограниченными агностиками»: какие-то свойства вещей раскрываются умом через ощущения, но человек не способен отделить свое истинное представление о мире от проекции собственных субъективных установок. Этот тезис сближает учение саутрантиков с идеализмом махаянской школы виджнянавадинов.

Итак, 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.

Разумеется, собственно мировоззренческий аспект хинаяны в практическом преломлении был почти не связан с кругом этических, 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 своего 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 определяют 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 расхождение 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, определилось пять школ, главными среди которых были стхавиравадины, ревностные 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. Данное сообщение вызывало сомнение у многих буддологов, однако эпиграфические материалы — надписи в Санчи и Нагарджунаконде подтвердили достоверность этого свидетельства. Распространение буддизма еще более обособило выделившиеся из него школы: возникли отдельные центры, пропагандировавшие положения той или иной ветви буддизма, началась работа по созданию самостоятельных канонов.

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, однако, 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 общепобуддийское 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 Ланку).

«Бхагавадгита» («Песнь о Бхагавате») — поистине уникальное явление в истории индийской культуры. Судьба ее оказалась необыкновенно счастливой: поэма привлекала особое внимание мыслителей и религиозных философов; 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 ее, 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. Ламонт, Ф. Эджертон.

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 Индии нового времени 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 большим: 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 в X в. за пределы Индии, оказала влия-

ние 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 вычлени 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 (двустихий) из 700. Немецкий индолог Р. Отто считал «подлинными» лишь 132 шлоки, а весь остальной текст — позднейшей интерполяцией.

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, придав иную форму идеям ортодоксальной традиции, позволив ей тем самым успешно конкурировать с чрезвычайно сильными идейными оппонентами. Гита представляла, 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. Зенер 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 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 не-правой 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 определялась 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 двустихий, 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 уче-

ние, 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 адживиков; в тот же период зарождаются философские школы санхья 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. Приведем несколько примеров. Мысль о том, что в каждом существе присутствует всеобъемлющее вселенское начало (Брахман упанишад, отождествляемый с Брахманом Бхагаватом Гиты), передается практически в одинаковых словах: «Если убивающий думает, что убивает; если убитый думает, что убит, то оба они не распознают [истину] — он не убивает, не убиваем» («Кахта-упанишад», I, 2, 19). «Кто думает, что Он убивает, или кто полагает, что убить Его можно, оба они не знают: не убивает он сам и не бывает убитым» (Гита, II, 19)¹.

И далее: «Просветленный (имеется в виду также Брахман. — Авт.) ни рождается, ни умирает; он ни [возник] откуда-либо, ни стал кем-либо; нерожденный, постоянный, вечный, изначальный, он не [может быть] убит, [когда] убивают тело» («Катха-упанишад», I, 2, 18). «Он никогда не рождается, не умирает; не возникая, Он никогда не возникает, нерожденный, постоянный, вечный, Он, древний, не умирает, когда убито тело» (Гита, II, 20).

Еще один случай дословно повторяющегося описания обнаруживается там, где речь идет о качествах совершенного йогина. «Подняв три части, держа ровно тело, заключив в сердце чувство и разум... На ровном чистом [месте], свободном от камешков... пусть он предается упражнению» («Шветашватара-упанишад», II, 8—10); сравни в Гите: «Стойкий, пусть прямо, недвижно торс, голову, шею держит... сердце смирив, преданный, пусть он сидит... Устроив себе в чистом месте крепкое сиденье... пусть ради самоочищения он упражняется в йоге» (Гита, VI, 11—14).

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, творческой 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 первоисточку. 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-упанишад» 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).

Вселенское начало неуловимо именно потому, что оно 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

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

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).

Для описания картины миротворения используется одна и та же метафора. Брахман, подобно пауку, выпускает из себя паутину, а перед концом вселенной вбирает ее. «Как паук вылезает с помощью нити... так выходят из этого Атмана все жизненные силы... все боги, все существа. Его тайное значение — действительное действительного» («Брихадараньяка-упанишада», II, 1, 20). «Как паук выпускает и вбирает в себя [нить]... так возникает все из негнущего» («Мундака-упанишада», I, 1, 7). Аналогично в Гите: «Неуничтожим Тот, кем выткана эта вселенная» (II, 17). Заметим, что выражение «им выткан весь этот мир» повторяется здесь чрезвычайно часто.

Концепция кармы в Гите в полной мере сопоставима с толкованием кармы в упанишадах. Универсальность закона, обуславливающего 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. В том же разделе Гиты ослепленные корыстью почитатели вед противопоставляются мудрецу, жаждущему лишь «освобождения»: «Кто стремится к утехам и власти, увлекается этим (т. е. формальным ведийским богопочитанием. — Авт.), для того недоступна мысль, устремленная к самадхи» (II, 44).

Ведийские тексты рассматриваются как естественная часть мира, тоже подверженная действию трех изначальных качеств — гун, которые (по Гите и санкхье) обуславливают 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 неперемное условие «освобождения». На необходимость преодолеть «ведийскую мудрость» указывается и в VIII главе: «Чистый плод, обещанный ведами, жертвами и дарами превосходит йогин, постигнув это (т. е. учение Гиты. — Авт.)» (VIII, 28). Под чистым плодом (*пунья-пхала*) под-

разумеваются, видно, земные блага, даваемые в награду за жертвоприношения, но уводящие верующего от основной религиозной цели.

Однако в поэме имеется немало отрывков, в которых признается значение вед как священных текстов. О них говорится с почтением и обозначается явная 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, знание, 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. «Тройки 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. Подробнее всего говорится об этом в главе IX: «Знатоки трех Вед, пьющие сому, от грехов очистясь, просят Меня о небесном пути, принося жертвы, чистого мира владыки богов достигнув, они вкушают в небе божественные, райские наслаждения. Насладясь этим обширным райским миром, исчерпав заслуги, они вновь попадают в мир смертных; так, следуя закону трех вед, стремясь к желаньям, восхождение они получают» (IX, 20—21). Идея рая и ада увязывается, таким образом, 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, находили «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.)

Правда, сама идея «божественного происхождения доктрины», ее временной утраты и нового обретения чрезвычайно близка представлениям брахманистской традиции. Дословно текст гласит: «Непреходящую эту йогу (тут, как и в ряде других мест «Йога» обозначает учение Гиты. — *Авт.*) Я (Бхагават-Кришна. — *Авт.*) сообщил Вивасвату; Вивасват возвестил Ману, Ману поведал Икшваку. Так, один от другого, раджа-риши ее познавали; но через многие годы утратилась здесь эта йога. Именно эту древнюю йогу ныне тебе возвещаю, ибо ты друг мой и бхакта (преданный приверженец. — *Авт.*); в ней — высочайшая тайна» (IV, 1—3).

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, возникшее, вероятно, позднее «Бхагавадгиты», тоже могло опираться на какие-то древнейшие, затем утраченные тексты.

Имя Капила — 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».

Сочетание этих слов впервые появляется в «Шветашватара-упанишаде»: «Познав вечного среди не вечных, мыслящего среди немслящих, единого среди многих, что доставляет [исполнение] желаний, — эту причину бога, достижимого санкхьей и йогой, — [человек] освобождается от всех уз» (VI, 13). Здесь оба термина сохраняют, очевидно, свой первоначальный смысл: размышление и действие рассматриваются как два пути, с помощью которых может быть достигнуто «высшее состояние». В том же значении они применяются и во многих стихах Гиты. Но в одном отрывке, по мнению исследователей, 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. П. 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. «Пракрिति и Пуруша, знай — безначальны оба; изменения качества, знай, от Пракрिति происходят. Основанием целесообразности, причинности и деятельности считается Пракрिति; основанием вкушения приятного и неприятного считается Пуруша. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрिति, наслаждается гунами, рожденными Пракрिति; 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 направ-

ляются даже действия божеств. «Нет существа ни на земле, ни на небе, ни даже между богами, свободного от этих трех гун, рожденных природой» (XVIII, 40).

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 Гите как низший уровень знания, предваряющий «подлинную истину». С предельной определенностью об этом говорится в главе VII: «Земля, вода, огонь, воздух, эфир, манас, буддхи ахамкара — вот восьмеричная Моя природа. Это — низшая; но познай иную, высшую Мою природу, Душу Живую, мощный, она этот мир содержит» (VII, 4—5). (Описание «высшей природы» в поэме 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 Гитой.

«Внешние касания откинув, взор меж бровей направив, уловив дыхание и выдыхание, проходящие через ноздри, мунди (аскет, соблюдающий обет молчания. — Авт.), укротивший чувства, сердце и разум... — свободен навеки» (V, 27—28). Здесь перечислены некоторые элементы йогической практики, позднее принятые многими школами индуизма. Йога связывается с *брамачарьей* — первым периодом жизни брахмана, когда он со смирением и воздержанием должен приступить к усвоению мудрости учителя. Позднейший индуизм постоянно сопоставлял

йогические достижения аскета с успехами ученика-брахмачарина. Само слово «брахмачарья» стало обозначением целомудрия и приверженности «религиозным упражнениям». Йогин характеризуется в Гите как человек, способный отвлечься от внешних объектов и, целиком сосредоточившись на самом себе, развить те внутренние силы, которые в обычном состоянии остаются скрытыми и неиспользованными. Разумеется, Гита не описывает йогические приемы так детально, как это делает Патанджали.

Между трактовкой их в поэме и в «Йога-сутре» имеются существенные различия, определяющиеся характером обоих учений. Хотя йога не являлась атеистической системой, ей был, несомненно, чужд тот последовательный теизм, который пронизывает все содержание поэмы. Культ личного божества совершенно несовместим с доктриной Патанджали. Второе различие представляется еще более важным. Философская школа призвала к отказу от деятельности, прекращению действия, абсолютному уходу человека в себя; Гита, напротив, не только не налагала запрета на общепринятые формы деятельности, но постоянно побуждала к активности, видя в ней естественное назначение человека. Согласно ее доктрине, участие в мирской жизни и одновременно глубокая внутренняя отрешенность должны привести индивида к «высшей цели» — «растворению в божественном начале».

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 предписания 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* — дружелюбность), 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 его буддийским заимствованием, остается открытым.

Идея упанишад об отрицании 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 Гиты. 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 божетворце, 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 «еретикам» 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, санхьи, 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 явных 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 низким 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). И еще: «Постоянство в познании Высшего Атмана (абсолюта, с которым всюду в Гите отождествляется Бхагават. — Авт.), постижение цели истинного знания — это называется знанием, все остальное — неведение» (XIII, 11). Знание, дающее верующему видение 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).

Достижение высшего знания требует, согласно Гите, особых усилий. Адепт обретает его, расспрашивая своего учителя и верно служа ему: «Это познай припаданием [к ногам учителя], во прошанием, почитанием (сева — верное служение. — Авт.)» (IV, 34). Но для беспрепятственного продвижения по намечен-

ному пути требуется еще подавление страстей, воздержание, добродетельное поведение: «Обузданный в чувствах, получив знание, он достигает высшего мира» (IV, 39).

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 мудрости² все злое» (IV, 36). В тексте говорится даже о «мече мудрости», способном рассеять 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 возведено 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. О первом средстве говорится в главе IV: «Нет здесь (в мире. — Авт.) очистителя, равного мудрости, его со временем самостоятельно достигает в самом себе совершенный в йоге» (IV, 38). Центральный сюжет Гиты — возведение 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 вождение, 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 зреть 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

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

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 нынешнего столетия: трактаты в форме новых комментариев к поэме составляли такие известные идеологи новой Индии, как Вивекананда, Тилак, Ауробиндо Гхош.

«Путь действия» в Гите равноценен «пути знания». «В этом мире есть две точки зрения: размышляющих — йога познания, йогинов — йога действия». Понятие «йогин» означает «человека действия» (так переводит термин Радхакришнан и вслед за ним З. Зэнэр). 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 отпавлений 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 отречением он совершенства достигнет» (III, 4). В Гите 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» (*ахам-кары*).

Иначе говоря, развивая провозглашенный упанишадами идеал освобождения личности от оков земной жизни и «ахам-кары», Гита находит для него принципиально иное концептуальное выражение. В сущности, текст поэмы посвящен разъяснению этого ее центрального положения: «Только разумом, чувствами, телом без привязанности действуют йогины... кто Брахману все дела посвятил, действует, связи отринув, тот не пачкается злом, как листья лотоса не смачивает (не пропитывает. — *Авт.*) влага» (V, 10—11). Идеал незаинтересованного деятеля рисует глава XVIII: «Свободный от самости, буйства, кичливости, похоти, гнева, отказавшийся от собственности, от «я»... он высшего благоговения ко Мне достигнет» (XVIII, 53, 54).

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 изначальные 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, лишненное привязанности, совершенное бесстрастно, без отвращения, без желанья плодов, называют саттвичным» (XVIII, 23).

В тексте непрестанно повторяется, что «истинное» недеяние возможно лишь при внутреннем отказе от заинтересованности, внешнее же проявление деятельности не служит препятствием этой незаинтересованности, напротив, выступает ее непременным условием. Попытка игнорировать этот универсальный, с точки зрения авторов Гиты, закон только обрекает йогина на неудачу: «Связанный... собственной кармой, рожденной собственной природой, ты сделаешь помимо воли то, чего по заблуждению не хочешь делать» (XVIII, 60).

В другом разделе главы подчеркивается, что тот, кто отказывается от действия, опасаясь страдания и его плодов, не по-

лучает 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-йоги, 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 предreshает 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 провозглашенных 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 предшествовавшему 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 йогингов 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 поклонения 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 йогингов. 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 всеобщего абсолюта-Брахмана.

Представление о верховном божестве занимает важное место в тексте Гиты. В главе VIII сказано: «Он — Высочайший Пुरुша... в нем пребывают все существа, им распространена вселенная» (VIII, 22). Во множестве других мест повторяется тот же образ: «Мир выткан Бхагаватом», «я сам — производитель су-

ществ», говорит он о себе, они «входят в мою природу в конце калпы; снова в начале калпы я их произвожу» (IX, 7). В этом описании явственно проступает образ Брахмана — творца вселенной: он выпускает ее из себя в начале мира и втягивает обратно в час мировой катастрофы — пралаи. Он вкusicель и владыка всех жертв, сущность вед, он и создатель мира, и сам этот мир, вечное семя всего живого. В духе учения санкхьи Бхагават разделяет себя на пурушу и пракрити, но остается над ними и несводим к ним. Его именуют Брахмой, вместе с тем он выше этого космического творца, так как охватывает собою все: и доступный восприятию мир, и то «непроявленное, тайное», что всегда остается скрытым и непознаваемым. Он — «хранитель вечной дхармы», т. е. универсального космического закона, которому подчиняется вселенная.

Этот набор определений и эпитетов отнюдь не оригинален: он повторяет (иногда почти дословно) описания Брахмана в упанишадах. Принципиальным новшеством Гиты является объединение безличного абсолюта упанишад с верховным божеством одного из распространенных в тогдашней Индии культов. 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 предполагает 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 в себе 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).

Идеал моральной личности, подробно разработанный в главе XII, поразительно близок к моральным нормам стоиков античности: заслуживает похвалы лишь человек «удовлетворенный... самоуглубленный, твердый в решениях... кто освобожден от радости, нетерпения, страха, волнения... неозирающийся, чистый, решительный, хладнокровный, не причастный унынию... кто не радуется, не ненавидит, не тоскует, не вожделеет... равный к недругу и другу, равнодушный к почести и презрению, равнодушный к холоду, жаре, приятному и неприятному... равнодушный к порицанию и восхвалению... удовлетворенный, что бы ни случилось...» (XII, 14—19). Здесь неукоснительно проводится принцип «безразличия к крайностям» в качестве нравственного критерия.

Однако это лишь один из аспектов морального учения Гиты, аспект, выражающий скорее его внешнюю сторону, нежели подлинное существо: 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 соотношенной 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 соотношения 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 упанишад 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*, *тъяга* и *апрамада* (ср., например, XVI, 1—3).

Особую популярность бхагаватизм получил в последующий период (I в. до н. э. — II в. н. э.), ознаменовавшийся новыми явлениями в жизни древнеиндийского общества. Падение империи Маурьев привело к возвышению многих местных династий. Усилилась политическая раздробленность страны. В Северо-Западной Индии непрерывно 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 известно, 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 отсюда — 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 саттватов, предки которых считались вайшьями. Санкаршане поклонялись прежде всего земледельчес-

кие 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, подвергнувшись 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 неперемненное 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, гуны, андрхы — «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: 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 подлинно общенародное признание. Кроме того, отстаиваемый в ней принцип слияния личного божества с всеобъемлющим абсолютом — Брахманом позволял связывать сложные доктринальные положения с народными верованиями и культами. Неортодоксальные системы не выработали представлений, равных идеям Гиты по эмоциональному воздей-

ствию на верующих. 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, Биддепотти), 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. В *бхашье* (так, по традиции, именуется комментарий первого порядка, предполагающий возможность появления *тики*, т. е. комментария к комментарию) Шанкары подробно анализируются «три пути, ведущие к освобождению», составляющие содержание поэмы, и особенно детально «путь незаинтересованного деяния», хотя центральным в его учении в конечном итоге стала концепция джняна-марги. В духе философии веданты, крупнейшим представителем которой и был Шанкара, он рассматривает тезис об иллюзорности мира как основу для достижения религиозной цели. Он не отвергает ни «незаинтересованного действия», ни бхакти, но считает их косвенным выражением того стремления к познанию «нереальности всего сущего», который воплощен в *джняна-йоге*. Действие и религиозная любовь лишь помогают, согласно Шанкаре, преодолеть изначальную «самость» человеческого сознания и подвести его к идее тождества личности и космического абсолюта — Брахмана. Превратив своими пояснениями Гиту в ведантистский трактат, философ вместе с тем затруднил в дальнейшем научный подход к этому памятнику. Ряд западных исследователей, прежде всего известный немецкий индолог П. Дейссен, оказались в плену его тенденциозных оценок.

От интерпретации идей Гиты Шанкарой существенно отличается толкование Рамануджи. В его трактовке бхакти вытесняет все иные отправления положения поэмы: дела, знание — лишь второстепенные моменты в процессе самосовершенствования индивида. Верховное божество Бхагават у него уравнивается в правах с персонифицированной природой (*пракрити*), выступающей под именем богини Махалакшми. Тем самым Рамануджа как бы перебрасывает мост между идеями Гиты и шактизмом —

системой религиозных взглядов, провозглашающей высшим объектом культа всемогущее женское божество. Религиозные течения бхакти и шактизма в Индии развивались под сильным влиянием Гиты в трактовке Рамануджи. Другие комментарии к поэме не могли соперничать с произведениями Шанкары и Рамануджи.

Огромная 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 ее концептуальные положения. Кроме того, активная полемика, которую ранний индуизм вел с буддизмом и джайнизмом, определила потребность в произведениях, написанных в общедоступной, поэтической форме и популяризовавших 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 действия — 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».

«НАПОЛНЕННАЯ ПУСТОТА» НАГАРДЖУНЫ

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 значительно большую 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 географические 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 веков 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 соотношении 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 общиндийского 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 самого раннего пласта буддийской доктрины.

Проблема соотношения 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 виная. Какие концептуальные споры велись в то время, сказать невозможно, существенно, однако, что палийские источники постоянно сообщают о «разделении (расколе) сангхи» (сангха-бхеда).

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 североиндийских буддийских текстах: оно связывается с ересью Махадевы, монаха из Матхуры — традиционного центра индийских реформаторских течений. Исключительная роль данной местности в религиозной жизни страны отмечена греческими авторами. Матхуру, по преданию, посещал Будда; здесь сложилась и влиятельная джайнская община. Показательно, что брахманы 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 тхеравадином. Созданный уже на острове трактат «Катхаваттху» (часть канона) и 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, означая «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, не связывая себя с какой-либо конкретной школой. Согласно Парамартхе, на созванном Канишкой буддийском соборе, где присутствовали и махаянисты, он будто бы провозгласил «высшей истиной» абхидхарму сар-

вастивадинов. 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 «Саддхармапундрика», «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: создается 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 махасангики (скульптура и эпиграфика раннего периода подтверждают это), «Аштасакрика-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 тхеравадианам 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 доктринальных положений.

Эти общие представления сводились к следующему. Было отброшено традиционное для хинаяны восприятие образа первоучителя — 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 стра-

даниям 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 человека 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 — *дхармака* (тело закона) — олицетворяет изначальную и неизменную реальность (сходно с Брахманом упанишад). Второе — *самбхогака* (тело блаженства) — связано с пребыванием Будды в сверхъестественных существах, всезнающих, всемогущих, всеблагих, третье — *нирманака* (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 хинаяны¹. 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

¹ Термин «три тела» был известен и в палийском каноне, но там он имел совершенно иное содержание.

его во множественном числе, указывая, 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.

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 (традиционного врага Будды, своего рода дьявола буддийской религии). 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. В конце 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 философов 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. Основопологающее 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 показать 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 богатое 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 На-

гарджуны изучались в местных монастырях как обязательная часть буддийской доктрины.

Основу учения Нагарджуны составляет идея природы реального. Разрабатывая ее, 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, зависящие друг от друга, обладают реальностью, а некие «первозлементы мира» — дхармы. Но если «первозлементы», 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 иерархия 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 неопишуемым. 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 дхармаке (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 первоисточателе 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 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 же 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 ни-

чем 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, неверно 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 неопределимости 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 причин и следствия. Он вскрывает противоречивость движения

и обосновывает этим его нереальность, 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 «Мула-мадхьямика-карики» 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 философии². 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 (*гандхарвов*)». 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 выступал против реалистических тенденций в санхье, 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 элементами санхьи, ньяи и вайшешики Шанкара во многом следовал за теоретиком махаяны.

Для более поздних представителей шунывады Нагарджуна оставался незыблемым авторитетом. Они лишь детализировали его положения. Подобно основоположнику системы, они уделяли

² На «стихийно-диалектическое мышление» буддистов указывал Ф. Энгельс.

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 западноевропейской философской мысли.

Второе по значению течение махаяны — виджнянавада, или йогачара, существовало параллельно с шуньявадой. Наиболее ранним его представителем был Ашвагхоша, которому принадлежит труд «Махаяна-шрадхотпада» («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 доктринальном 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 способность ума», — единственная и универсальная причина всех явлений, наблюдаемых человеком. (Аргументы, которыми пользуются виджнянавадины в отстаивании своего главного тезиса, во многом сходны с доводами Беркли.) 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 поведении 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 представлены, 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 божетворце. 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 божетворце, 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 неправых 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 вечной 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 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» тоже зародился, конечно, независимо от индуистской мысли, но в своем дальнейшем формировании, бесспорно, ощутил на себе влияние специфически индуистского принципа бхакти-марги, впервые четко отраженного в «Бхагавадгите»³.

³ В результате исследования «Бхагавадгиты» выявился ее хронологический приоритет по сравнению с древнейшими произведениями махаяны.

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, пронизывающей 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 раннему 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 божественной любви. 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. 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, хотя в вопросах социальной организации общества оно отличается крайним консерватизмом. Буддизм же, принимая идею бхакти, выступал против засилья брахманов и проповедуемой ими абсолютной незыблемости варновой системы.

Существенно, однако, что махаянисты, постоянно критиковавшие хинаю и брахманизм за «узость пути и учения» и за противопоставление рядовых верующих религиозной (а также и со-

циальной) элите, сами были не вполне последовательны. Приведенный выше тезис Нагарджуны ясно показывает, что и махаяна выделяла привилегированные слои, способные скорее постигнуть «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 отмечается 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 общиндийской 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 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, неред-

ко 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 духовного 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. Вишна 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, объединенных 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. Основатель этой школы — Гаудапада и ее крупнейший представитель 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 абсолюты, 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 совпадали с расцветом централизованных империй, включавших территории многочисленных народностей и племен огромного субконтинента. Выдвинутый буддизмом идеал чакравартин — 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 буддизме фактически 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 индуистов. 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 Гупт 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 традиционную 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.

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 на Рабиндраната Тагора.

Индийское национально-освободительное движение широко использовало лозунги восстановления культурного наследия 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 индуистской 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 конкретными политическими проблемами сегодняшнего дня (внедрение хинди в качестве общиндийского 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 пураническим 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. 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 вишнуйского 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», «поселяться»); 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 он 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, овладевает 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 драконом Вритрой могущество демона 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». 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 окончательно 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 соляными божествами. В «Ригведе» эта линия едва намечена (упоминания носят неясный характер и допускают различные толкования), однако в позднейших сочине-

ниях она развита весьма детально. В «Атхарваведе» сообщается, что Вишну приносит тепло. «Шатапатха-брахмана» приводит интересный рассказ о том, как Вишну, уснув, положил голову на тетиву лука, а завистники в мире богов послали муравьев перегрызть тетиву. Разрываясь, она отсекла голову Вишну, которая поднялась в небо и сделалась солнцем. Солярность образа в дальнейшем становится весьма распространенным мотивом и, в свою очередь, объясняет некоторые, позже появившиеся атрибуты.

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 — ашватхтой); он — бог зерна, дарующий людям пищу, иногда — сама пища. Тексты отождествляют Вишну с жертвой, процессом ее приношения, чаще же всего — с ритуальным топленным 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: «Айтарей-брахмана» впервые именует его «высшим из богов». Его постоянно сопоставляют с Праджapati, 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 вызывают как к защитнику от асуров. В брахманах он побеждает многих демонов. В качестве созидательной силы он идентифицируется с Тваштаром — олицетворением принципа созидания в «Ригведе», он порождает все сущее, весь мир в его многообразии. Жертва, приносящая Вишну, обеспечивает верующему богатство, здоровье и долголетие. Любопытно, что нередко этого бога просто называют «богатством» (*vasu*), «великим богатством» (*махадхана*) или «дающим богатство» (*vasuda, vasu-prada*).

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. Прежние представления о нем подвергаются в этом памятнике известному переосмыслению. Согласно упанишадам, пища есть одна из форм всепроникающего Атмана: на ней зиждется жизнь существ и

жизнь как таковая. Почитание Вишну в качестве пищи приобретает более абстрактный, менее «земной» характер. 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 общеиндийского масштаба. (Фактически в древности вишнуизм распространялся преимущественно на Севере страны; Юг попадает 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 развитии вишнуизма верховное божество предстает в разных ипостасях: животного, божественного героя, почитаемого человека. Примечательно, что самыми ранними были териоморфные 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. Повидимому, 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 сопоставляется 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).

«Махабхарата» передает еще одно раннее представление о космической черепахе: она выходит из вод океана, а затем скрывается в земле (во влажном прибрежном иле). Эта деталь роднит ее с Вишну, точнее, с первым шагом бога, которым он «объял» подземный мир. В поздних частях эпоса Вишну уже самым определенным образом отождествляется с черепахой — там говорится о «курма-аватаре». С тем же циклом представлений связывают и чрезвычайно популярный в эпическую эпоху, но исключительно древний по происхождению сюжет — миф о пахтании океана. Брахманы рассказывают, что боги, желая добыть напиток бессмертия — амриту, взбывали океан, подобно тому как пахтают молоко для получения масла. Мутовкой им послужила гора Меру (Мандара в других вариантах), укрепленная на гигантской черепахе, которая находилась на дне океана. С помощью огромного змея, заменяющего веревку, боги вращали гору. Миф, примыкающий к распространенному во

всей Азии мотиву об изначальности вод, их постепенном сгущении и образовании тверди, имеет космогонический характер. Черепаха олицетворяет основу мира, на которой зиждется и океан и создаваемая из него земля или священный напиток — амрита.

В эпосе этот сюжет дошел до нас уже в литературно обработанном и украшенном второстепенными деталями виде, нет сомнения, однако, что первоначальный вариант относится к архаическому пласту. В мифологии махаяны тоже встречается рассказ о лежащей на дне океана вселенской черепахе — воплощении бодхисаттвы Манджушри, ставшей затем основой мира. Махаяна либо заимствовала эту тему у вишнуизма, либо самостоятельно воспроизвела более древний слой верований, к которому обращался и индуизм. Еще более знаменательна махаянская версия о «трехлапой черепахе», что уже вплотную приближает черепаху к ведийскому Вишну с его «тремя шагами».

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 потопах разработан чрезвычайно подробно, особенно в эпосе и пуранах). В «Махабхарате» Праджапати сам принимает облик рыбы. Раннесредневековое сочинение «Матсья-пурана» отражает окончательное оформление матсья-аватары. Текст открывается введением эпизодом — Ману случайно ловит крошечную рыбку. Он переносит ее в большой водоем, но она растет, уже не уместается 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 потоке, тот строит корабль и восходит на него, прикрепив его змеей как канатом к огромной рыбе. Вишну-матсья увлекает за собой судно, и 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. Демон Хираньякша похищает землю и увлекает ее на дно моря. Вишну, воплотившийся в

кабане, убивает демона 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 «Тайттирия-самхите» отображена дальнейшая стадия включения того же образа в вишнуитский пантеон. Кабан здесь — противник Вишну, он — владетель сокровищ, принадлежащих демонам. Бог бросил в него пучок священной травы «куша» и снес семь холмов, завладев тем самым и его сокровищами. Данный сюжет указывает на два важных момента: вараха выступает и символом земли и владетелем богатств; оба атрибута затем переходят к Вишну. В мифах многих народов образ кабана связывается с плодородием земли и урожаем, вероятно, индийский вариант воспроизводит то же весьма древнее представление. Существенно, что кабан, первоначально противник Вишну и предводитель демонов, позднее, приняв облик Хираньякши, гибнет от руки бога. Подобный механизм включения одной мифологической традиции в другую, более популярную и многоплановую, нередко применялся в истории сложения вишнуизма. В брахманах и эпосе Вишну сам превращается в кабана; в дальнейшем эта тема подробно развивается в вишнуитском приложении к «Махабхарате» — «Харивамше» («Родословная Хари» — т. е. Вишну).

Иконография средневековья нередко воспроизводит данный сюжет, хотя изначальные тотемистические представления (очевидно, аборигенных племен), послужившие его основой, были постепенно забыты. Впрочем, некоторые отголоски архаической темы встречаются в последних частях эпоса и в пуранах. Кришна в облике этого сильного и свирепого животного поражает сонмы демонов.

В позднейших текстах важнейшую ведийскую функцию Вишну («три шага») монополизирует *вамана-аватара* (Вишну-карлик). Примечательно, что в «Ригведе» нет и намек 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-самхи-

те», 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 вamana-аватара и «широкошагающий бог» становятся единым образом.

«Харивамша» рассказывает: когда власть демонов усилилась и боги почувствовали угрозу, Вишну, приняв обличье карлика, пришел к асурам, чтобы обманом сокрушить их. Он попросил дать ему столько земли, сколько он сможет покрыть, сделав три шага. Получив согласие, он необыкновенно увеличился в размерах и первым шагом прошел землю, вторым — небо, а третьим низверг правителя асуров Бали в преисподнюю. Тот с тех пор стал властителем подземного мира. Тема карлика очень популярна у многих народов: малый рост божественного героя как бы оттеняет его ум или мастерство. И «Харивамша» подчеркивает, что, хотя вamana внешне ничтожен, он велик благодаря внутренней, духовной силе. Важно и то, что он способен менять по желанию форму тела — мотив, тоже имеющий множество параллелей. Сюжет, связанный с вamana-аватарой, подробно развивается в «Рамаяне», а затем в пуранах. Там упоминается даже храм в честь «божественного карлика», существовавший якобы на Курукшетре во времена правления Пандавов. Ссылка, конечно, отражает легенду, но указывает на распространенность этого культа.

О *нарасимхе* (человеке-льве) ведийская литература ничего не сообщает, первое описание дается только в «Харивамше». Согласно приведенной здесь версии, могущественный демон Хираньякашипу ополчился против богов; они обратились за помощью к Вишну, который в образе льва поразил демона метательным диском (*чакрой*). Поклонение нарасимхе-аватару, 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 прослеживаемое в «Ригведе» представление о солнце в образе коня. В «Махабхарате» Вишну именуется «конеголовым»; в этом облике он спасает веды, похищенные у Брахмы демонами Мадху и Кайтабхой. *Ашва-аватара* упоминается в «Харивамше» и пуранах; в полном списке аватар она занимает 18-е место. Ученые предполагают, что в этом выражен и «скотоводческий

аспект» Вишну; конь в индийской мифологии соотносился также с растительным миром и плодородием. Культ «конеголового бога» не получил развития, хотя одно из средневековых руководств по скульптуре содержит правила возведения статуи, изображающей именно данную аватару.

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. Повидимому, 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 раннетамильским «нир» (вода). Даже в самых ранних описаниях Нараяна ассоциируется с водами, выступает воплощением водной стихии, обитающим в океане. Воду иногда называют «потом Нараяны».

В «Шатапатха-брахмане» рассказывается, что он приносит «пятиночную жертву» (панчаратра-саттва), достигает высшего могущества и пребывает отныне «во всех существах». Культ этот несомненно неарийского происхождения и явно противоречит принципам богопочитания в самхитах. Важной и специфической чертой образа Нараяны оказывается его связь с йоги-

ческой практикой; он изображается великим аскетом, учителем йоги, совершающим тапас в Гималаях. В «Махабхарате» он идентифицируется с мифическим основателем санкхьи мудрецом Капилой, который, в свою очередь, включается в вишнуитский пантеон в виде «пятой аватары». В эпосе Нараяна действует обычно со своим человеческим двойником — мудрецом Нарой, что дало основание исследователям сопоставить эту пару с Бхагаватом и Кришной Гиты. Близость божества с человеком выражает, по их мнению, самый принцип «воплощения» — божественное проявляет себя в человеческом.

В мифе о пахтании океана Нараяне отводится важное место: именно он раскручивает Меру, превращающую морскую воду в амриту. По другому варианту, он, приняв образ дракона 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; так, его называют *тотман* (имеющий своей сущностью воду). Вызывалось мнение, что Бхагават в Гите — это отражение образа Нараяны, но считать данную точку зрения вполне обоснованной пока преждевременно: среди множества имен Бхагавата, перечисленных в поэме, Нараяна не встречается ни разу. Тем не менее их отождествление произошло в эпический период; созданный позже, чем Гита, раздел «Нараяния» прямо указывает, что Бхагават поэмы — именно Нараяна.

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 «Ману-смрити».

Процесс сближения двух центральных культов, вошедших в вишнуизм, протекал при их общем взаимодействии с третьей неведийской мифологической традицией, получившей название «васудевизм». В большой 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 встре-

чается у Панини, где говорится о «религиозной преданности» (бхакти) данному божеству — лишнее свидетельство распространенности идеи бхакти уже в середине I тысячелетия до н. э. Гита просто использовала эту идею, придав ей новое, религиозно-философское содержание.

Важно, что, согласно Панини, Васудеве поклонялись наравне с Арджунной, причем последний выполнял роль и бога-спутника и человеческого воплощения божественного существа. Культ Арджуны — сложный 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 тем не менее 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 сохранялась память о периоде, когда Васудева воспринимался как реально существовавший кшатрий, прославившийся своей доблестью, но отнюдь не причисленный к богам. 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 данном тексте — такой же представитель клана вришниева, как и Васудева. Он остается «воином вришниева» 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 (Бала-rame) и Санкаршане наряду с сообщениями эпоса проливают

свет на происхождение этих мифологических образов и их связи с кшатрийской средой, а точнее, с кланом вришнеев-саттва-тов. 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).

Один из позднейших комментариев к Панини приводит сочетание «Санкаршана-Васудева» в качестве примера устойчивой комбинации слов, показывая тем самым, что два героя или божества были тесно слиты. О храмах в честь Санкаршаны сообщает «Артхашастра». Там же говорится о святилищах в честь «Апратихаты» (неотразимого) — одно из имен Вишну. Последнее свидетельство особенно важно. Кшатрийская традиция, вызвавшая к жизни почитание Васудевы, Баладевы и (в известной мере) Санкаршаны, постепенно сближалась с наиболее распространенным в Северной Индии той же эпохи культом Вишну. Следовательно, он поглощал все новые и новые верования, объекты поклонения которых или механически растворялись в образе Вишну или обогащали его новыми чертами и атрибутами.

Любопытные сведения содержат поздние упанишады. Так, в «Маханарайна-упанишаде» (характерно уже само название — «Упанишада великого Нараяны», свидетельствующее о признании брахманством этого прежде независимого культа) сказано: «Мы знаем Нараяну, подумаем о Васудеве, и пусть Вишну способствует нам», т. е. Нараяна и Васудева оказываются связанными с образом Вишну. Эпос упоминает не одного, а многих «васудев», вместе с тем «основной Васудева» (его, вероятно, подразумевает Гита, употребляя это имя) растворяется одновременно в образах Вишну и Нараяны.

Помимо общей тенденции развития религиозных воззрений в Северной Индии — слияние 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, вошедшего в вишнуитскую религию, но не утратившего 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.

Культе Кришны, необыкновенно популярный в средневековом индуизме, берет начало в древнейшей мифологии. В «Ригведе» это имя принадлежит демону, 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 соотношении 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 и в прочих 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. Баларма, который находился 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 вступает 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 Путана; она предлагает ребенку грудь, полную яда, но Кришна без ущерба для себя вбирает в себя все смертоносное содержание ее тела, и искушенная 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 справляется 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 (*гона*), «опоясанным пастушеской бечевой» (*домодара*), «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). Авторы текстов наделяют этого бога необыкновенной мужской силой — сообщается, что у него было 16 тысяч жен и 180 тысяч детей (здесь он выступает божеством плодородия).

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 зазы-

вает их в Матхуру якобы для безобидного поединка. Один за другим великаны и демоны вступают в единоборство с Кришной, но терпят поражение. 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 демонов.

Восстановив на троне в Матхуре законного правителя, Кришна отправляется в подземный мир, где томятся 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 в Матхуре над Кришной 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 обожаемый Кришна нуждался в ознакомлении со священными книгами вед, т. е. ранее не знал их. В более поздних версиях того же сюжета (в «Харивамше», пуранах) 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 вришнеев-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 варновой ста-

тус, ибо там будто бы не было брахманов, которые могли бы совершить над ними необходимые ритуалы. Даже позднейшая «Вишну-пурана» говорит, что всякий, посетивший Саураштру (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 вишнунитская литература всячески акцентировала роль Кришны как высшего божества, главенствующего над другими небожителями. Ему придают многие ведийские атрибуты Индры, говорится даже, что Праджапати почитает в нем создателя мира и вари. 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 «тамилский Кришна» о весьма древних контактах аборигенных племен Севера с жителями Юга?

Сближение кришнаизма с культом Вишну-Васудевы шло одновременно с включением представлений о Нараяне в общий круг вишнунитских верований. В «Бауддхаяна-грихьясутре» (IV—III вв. до н. э.) Кришна отождествляется и с Вишну и с Нараяной, причем к нему прилагаются такие типично вишнунитские эпитеты, как *хришикеша* и *кешава*. Тем не менее в период сутр они — все еще различные божества. Оформление вишнуизма как самостоятельного религиозного течения завершается идентификацией всех вовлеченных в его круг объектов почитания с Вишну или провозглашением их воплощениями последнего. Это происходит только в эпоху пуран.

Процесс становления индуизма — некоего синтеза трансформированного брахманизма с культами многих этнических групп древней Индии — был крайне сложным.

Огромную роль в данном процессе сыграло появление «Бхагavadгиты». Провозглашенный ею принцип слияния теизма и пантеизма, культа Бхагавата-Кришны как личного божества с космическим абсолютom 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 вишнунитским 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 вришниева я Васудева», — говорит он Арджуне). Одновременно авторы сочинения не порывают с традициями ведийской мифологии. «Из Адитьева я Вишну» (X, 21), — возвещает божественный наставник Арджуны. (Примечательно, что в «Ригведе» Вишну стоит отдельно от Адитьев, последние названы там только как могущественный класс божеств). Нараяна, на что уже указывалось, ни разу не упоминается в поэме, но образ Васудевы-Кришны, несомненно, включает ряд его атрибутов. Верховное божество преимущественно носило имена Васудевы и Кришны, Вишну всего дважды употребляется в качестве синонима Васудевы (XI, 24; XI, 30). Единоразы встречается традиционный для позднейших текстов эпитет Вишну — Хари (XVIII, 77).

Более важно, впрочем, что, провозгласив приемлемость любого народного культа, adeпты которого признают Кришну в качестве верховного божества, Гита тем самым допускала присоединение различных верований к формирующемуся вишнуизму. Брахманство в течение ряда веков пыталось включить 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».

Ценнейшим источником по истории индуизма являются материалы эпиграфики, относящейся уже к послемаурийскому времени. В надписях Ашоки верования, так или иначе связанные с ортодоксальной традицией, фигурируют как брахманские, и среди этого универсального «брахманства» невозможно выделить конкретные направления. Однако от последних веков до нашей эры и первых веков нашей эры дошли надписи, свидетельствующие о значительном влиянии вишнуизма, причем о нем говорится как в государственных эдиктах, так и в частных votивных документах. Их данные представляют исключительный интерес, который определяется прежде всего тем, что эти источники могут быть точно датированы. Напомним, что хронология литературных памятников, освещающих историю индийских религий, устанавливается крайне приближенно; к тому же сами тексты неоднократно подвергались редактированию

(иногда весьма тенденциозному) или даже существенной переработке.

Вторым веком до нашей эры датируется знаменитая Беснагская надпись Гелиодора. «Эта колонна Гаруды,—гласит ее текст,—[относящаяся] к Васудеве, богу богов, была воздвигнута Гелиодором-бхагаватой, сыном Диона и жителем Таксилы, который прибыл как посол от великого царя греков Антиалкида к царю Каушипутре Бхагабхадра на четырнадцатом году его царствования». Эта небольшая надпись позволяет сделать ряд важных выводов о положении вишнуизма в ту эпоху. Каушипутра Бхагабхадра, очевидно, шунгский правитель; исследователи считают, что греки направили посольство к нему в 106 г. до н. э.

Обращает на себя внимание связь бхагаватистской традиции со священной птицей Гарудой. Культ ее — составная часть солярного цикла — восходит к глубокой древности. В «Ригведе» Гаруда не упоминается¹, но там постоянно фигурирует птица (обычно орел), похищающая сому для богов. Она не отождествляется с солнцем, однако в гимнах солнце нередко уподобляется быстрокрылой птице. В поздневедийских сборниках Гаруда выступает в роли похитителя сомы.

Подробно этот образ разработан в эпосе. Гаруда — полуптица-получеловек — родился из яйца. Его тело — из золота, крылья ослепительно красного цвета. «Махабхарата» рассказывает, что мать его Вината попала в неволю к владычице змей Кадру, и, чтобы выкупить Винату, Гаруда должен был достать амриту (амрита, очевидно, заменяет сому «Ригведы»). Он сумел сделать это только с помощью Вишну. Когда Гаруда вручал кубок с амритой Кадру, на него напал Индра и вырвал драгоценный напиток; одна капля все же упала на землю, и змеи начали лизать ее — с тех пор они бессмертны. В благодарность за помощь Гаруда стал бессменным ваханой (переносчиком) Вишну. Он — постоянный враг и преследователь змей.

«Солярность» этого крылатого божества, его борьба со змеями и соперничество с Индрой сделали возможным сближение его с Вишну. Начиная с ранних частей эпоса, *гаруда-дхваджа* (имеющий знаменем Гаруду) — постоянный эпитет Нараяны-Вишну. Вероятно, тогда культ Гаруды был исключительно популярен, его знали даже греки, недаром посол воздвигает колонну в честь именно «царя птиц», а не какого-либо другого божества вишнуитской традиции.

Надпись указывает также на широкое распространение васудевизма: ему следовали не только индийцы, но и греки. Впро-

чем, принятие местной религии облегчалось некоторым внешним сходством ее с исконными верованиями самих греков (культ птиц играл в античной религии заметную роль). Наконец, документ свидетельствует о слиянии образов Васудевы и Вишну. Последний в тексте не назван, но упомянут Гаруда — его неизменный спутник. Любопытно, что в надписи ничего не говорится об Арджуне. Между тем, по данным Панини, он постоянно сопровождает Васудеву; верующие в молитвах произносят их имена вместе. Возможно, за время, отделяющее труд Панини от надписи Гелиодора, культ Арджуны утратил прежнее значение: отождествляемый с Вишну-Нараяной Васудева уже не связывается с Арджуной (напомним, что в эпосе он предстает лишь в качестве героя-кшатрия, а не божества).

В относящейся к тому же периоду надписи из Бхилсы сообщается о сооружении колонны с Гарудой в храме Бхагавата. Очевидно, здесь отражено завершение процесса слияния трех культов различного происхождения — Вишну, Нараяны и Васудевы. Чаще всего эпитет «бхагават» прилагался к Нараяне. Гита употребляет его как собственное имя божества, которого именует также Васудевой и Вишну. В надписи речь идет о Бхагавате как едином божестве, включающем в себя черты трех своих прототипов.

Привлекают внимание сообщения о храме. Брахманизм не знал культовых сооружений, средневековый же индуизм, напротив, немыслим без них. Допустимо предположить, что первые вишнуитские (бхагаватистские) храмы были воздвигнуты в III—II вв. до н. э. Сведения надписи из Бхилсы можно сопоставить с более поздним эпиграфическим материалом и известным свидетельством «Артхашастры» о сооружении святилищ в честь Вишну и Санкаршаны.

Надпись из Гхосунди в районе Удайпура, которую ученые датируют II или I в. до н. э., гласит, что царь Сарватата, совершивший ашвамедху, установил вокруг места поклонения бхагаватам Санкаршане и Васудеве каменную ограду — «обитель Нараяны». Помимо свидетельства о поддержке царской властью вишнуизма, текст содержит и другую интересную деталь: если Нараяна в какой-то мере противопоставлен Санкаршане и Васудеве (хотя им поклоняются одновременно с ним), то последнее, по сути, выступают единым божеством. В данном районе (недалеко от Матхуры) в I в. до н. э. культ Санкаршаны еще сохранялся, но позднее он растворяется в почитании Васудевы-Вишну.

Правитель именует себя в надписи «бхагаватистом», а это означает, что «бхагават» являлся наиболее употребляемым эпитетом центрального божества, и потому все религиозное напра-

¹ Возможно, с Гарудой связано в «Ригведе» название священной птицы Гарутмат.

вление может быть названо «бхагаватизмом», а не «вишнуизмом». Вначале его адепты именовали себя «бхагавата», а не «вайшнава» (последний термин становится преобладающим в гуптскую эпоху и сохраняется до наших дней).

В тексте не говорится о статуях богов, однако упоминаются специальные сооружения для поклонения. О том же сообщают Патанджали и Каутилья. Патанджали рассказывает, что маурийские правители, «желая получить золото, установили изображения богов». Смысл сообщения не совсем ясен, но важен факт существования статуй божеств в маурийскую эпоху (вероятно, божеств уже вишнуйского пантеона).

Пещерная надпись сатаваханской эпохи из Нанагхата (Западная Индия), датируемая началом нашей эры, перечисляет множество ведийских и индуистских богов (Индра, Варуна, Сурья, Яма, Санкаршана, Васудева, Кубера и др.). Отсюда можно сделать вывод о связи культов Санкаршаны и Васудевы и о переплетении ведийской традиции с вишнуизмом. Последний, судя по данным эпиграфики, приобретал все большее значение (правда, имеющийся материал относится главным образом к западной и северо-западной части страны, где это течение, очевидно, и зародилось), хотя процесс формирования центрального мифологического образа еще не был завершен.

В надписи из Гхосунди имеется ссылка и на ведийский ритуал (ашвамедха). В этом допустимо видеть не только пережиток древней традиции, но и несомненное оживление ведизма вместе с возвышением вишнуизма. Ассимилируя местные культы, брахманизм как бы переживал новый подъем, и вишнуизм воспринимался продолжением и составной частью ведийско-брахманистской религии.

О влиянии бхагаватизма в изучаемый период позволяют судить кроме имен бхагаватистско-вишнуйских божеств, перечисленных в эпиграфических документах, еще и данные Гиты. Изложенная в ней доктрина, вероятно, становится широко известной уже в шунгский период. Если памятники маурийского времени не зафиксировали никаких следов воздействия ее учения, то эпоха Шунгов-Канвов ознаменовалась началом процесса, называемого иногда «брахманская реставрация». Естественно, что многие бхагаватистские представления, сложившиеся ранее, долгое время были скрыты в результате явного преобладания буддийской доктрины. Теперь же они «возрождаются» и получают признание. Уже отмечалось, что во второй части надписи Гелиодора встречаются термины *дама* (смирение), *тьяга* (самоотречение), *апрамада* (неподверженность земным страстям) в качестве трех «бессмертных заповедей, якобы открывающих дорогу на небо». Они же фигурируют в числе добродетелей в Гите. Разумеется, Гелиодор едва ли знал текст

поэмы, но какие-то элементы отраженного в ней учения, возможно, были усвоены греками вместе с бхагаватизмом.

Из своей «прародины» (района 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 попадает имя бога Ушны (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 व्यохах (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 вришнеев культе «пяти братьев-героев». Так, в надписи I в. из Моры (близ Матхуры) упомянуты имена пяти обожествленных героев-вришнеев: 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 вришнеев был принят и некоторыми другими народностями этой части Индии. Об изображении пяти обожествленных братьев рассказывает «Вишнудхармоттара-пурана» (раннесредневековый текст, излагающий правила установления изображений богов). В «Брихат-самхите» — трактате крупного древнеиндийского астронома Варахамихиры тоже сказано о статуях братьев, но только четырех.

«Концепция व्यоха» в своей классической форме провозглашала поклонение четырем божествам, которыми выступали те же братья вришнеев, 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 вришнеев»; в ранних разделах «Махабхараты» они просто перечисляются.

Пураны дают уже развернутую «концепцию вьюх», несущую на себе следы воздействия санкхьи. Изначальное и основное божество Васудева (его же именуют Нараяной, Вишну и Кришной) воплощается затем в образе Санкаршаны (отзвук старого двойного культа, несмотря на то что в рассматриваемую эпоху Васудева давно уже опередил по влиянию своего «старшего брата»). Тот, соединяясь с пракрити (материальной природой), порождает Прадьюмну — третью вьюху, которая, сливаясь с манасом (космическим интеллектом — по санкхье), создает «четвертую вьюху» в образе младшего брата Анирудхи. Он в сочетании с ахамкарой (принципом индивидуальности) производит пять основных элементов, из их комбинаций происходят все вещи. Эта теория, несомненно, результат довольно поздней брахманской обработки. В собственно вишнуйтском культе вьюхам не принадлежало значительного места, хотя в теоретическом обосновании данной системы они представляли весьма существенный компонент — выступали в качестве дополнения к аватарам и позволяли совместить сложный комплекс разнородных культов в едином образе верховного бога — Вишну. Если в мифологии самого вишнуизма вьюхи остались второстепенными категориями, то в учении довольно крупной секты раннего средневековья — *панчаратриков* они заняли центральное место.

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, а 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 связывает-

ся широкое распространение буддизма, не получила отражение идея божественного происхождения царской власти, что вполне отвечало существу буддийского учения и политике веротерпимости, которую проводил первый 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.

Материалы гуптского и послегуптского времени показывают, что вишнуизм вовлекал в ряды своих адептов представителей разных социальных групп, включая вайшьев и шудр, и старался, говоря словами С. Джайсвал, «держат двери открытыми для членов всех четырех варн». Новая религия в условиях острого соперничества с буддизмом, сохранявшим еще немалое влияние, призвана была защитить многие традиционные институты и установления. Следующий этап «процесса брахманизации» отражен в пуранах: весь комплекс зафиксированных в них идей подвергался тенденциозной редакторской обработке брахманскими школами.

Так рисуется возникновение и первые этапы развития вишнуизма по собственным 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 работах 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 Йоманес (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 центральным в вишнуитской мифологии образом Кришны. Васудева, как отмечалось, тоже считался мужественным воином, предводителем войска, доблестным героем. Он поражал демонов, а его спутник Гаруда извлек из океана амриту. Божество клана вришнеев, столицей которых была Матхура, он имел почитателей в долине Джамны и среди земледельческого населения Севера Индии.

Интересным следует признать сообщение, что дочь «Геракла» правила на Юге. Это перекликается с данными индийских источников о распространении вишнуизма в Декане еще в ранний период. Об этом говорят и материалы эпиграфики первых веков нашей эры из Южной Индии. Ко II в. относится надпись, свидетельствующая о почитании Васудевы в области реки Кришны. Один из Паллавов, как зафиксировано в надписи IV в., носил имя Вишнугопа. К тому же времени относится и упоми-

нение о храме Нараяны (надпись из Гунтуры). Древнейшие памятники тамильской литературы (прежде всего «Шилапади-грам») упоминают Кришну и Баладеву.

Было бы странным, конечно, ожидать, что Мегасфен, проживший 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, греческий посол 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 отсюда позднейшими текстами, второе связано с аборигенной традицией. Слово «шава» означает в ведийских сборниках эпитет «благоприятный», «оказывающий милость» и лишь однажды в древнейшей из самхит употреблен 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. «ревуший») 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:

По праву носишь ты стрелы и лук,
По праву — золотое ожерелье, достойное поклонения,
многоцветное.

По праву распространяешь над миром этот ужас,
Ведь нет, Рудра, [никого] сильнее, чем ты!

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. Обладая мощью богов, он одновременно наделен демонической силой:

От владыки этого югromного мира,
От Рудры, никогда ведь не отдалается
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 врачей, владыка лекарственных средств:

С помощью данных тобою самых целебных лекарств,
ю Рудра,
Я хочу прожить сто зим!..
Разгони во все стороны болезни!

Или:

Переправь нас благополучно через нужду!
Отврати все нападки болезни!..
Подыми наших мужей (своими) лекарствами!
Я слышу, что ты лучший врач из врачей.

Подобная амбивалентность встречается и в описаниях Варуны, 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 («с твердыми членами, многоцветный, мощный», на нем «светящиеся золотые украшения»), 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, долголетьи 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 печатах Харашпы, тем более что в средневековой иконографии Шива рисуется в аналогичном облике.

В наиболее ранних частях «Атхарваведы» упоминаются 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 *прачи* (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 — древнейший очаг 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 основ-

ных божеств. «Шветашватара-упанишада» провозглашает Рудру-Шиву правителем вселенной, отождествляет его с Пурушей (космическим первочеловеком) и с Брахманом (безличным абсолютом). (В ранних упанишадах в такой роли выступает обычно Праджапати. Разумеется, общий характер учения, отраженного в данном источнике, не зависел от конкретных сектантских различий между культами, однако сами тексты выявляют свою близость к определенному течению складывавшегося в тот период индуизма.) «Он — всепроникающий владыка и потому — вездесущий Шива» (III, 11). В другом отрывке: «Бессмертное и нетленное — Хара» (I, 10) (Хара — букв. «схватывающий, берущий» — весьма часто употребляемый эпитет Шивы). В «Майтри-упанишаде», близкой по времени и характеру к «Шветашватаре», сказано: «Его движение с помощью лучей, поистине, это сияние сжигает, [оно] — Рудра, — говорят беседующие о Брахмане» (VI, 7). Шива уподоблен здесь одновременно и Брахману, и солнцу. В ряде отрывков того же текста Рудра-Шива упоминается рядом с Брахманом и Вишну.

Приведем несколько типичных примеров: «Ты — Брахман, и ты, поистине, — Вишну, ты — Рудра, ты — Праджапати...» (V, 1). (В данном случае можно усмотреть намек на позднейшую индуистскую концепцию о тройственности высшего божества, совмещающего в себе Брахму, Вишну и Шиву.) «...Брахман, Рудра, Вишну — [и вот] одни размышляют об одном [из них], другие — о другом» (IV, 5); «далее, Брахман, Рудра, Вишну — это [образы его] (т. е. космического правителя. — Авт.) владычества» (VI, 5) — здесь абсолют упанишад — Брахман в духе последующего индуизма соотношен с личными божествами — Вишну и Шивой. И еще: «То, что возгорается (имеется в виду неживая природа — «недыхание», возгорающееся от дыхания. — Авт.) — это образ Брахмана, и это высшая обитель Вишну, и это природа Рудры, [принадлежащая] Рудре» (VI, 26).

«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 собственного индуистским принципам теизма.

Из известных по «Ригведе» качеств Рудры упанишады особо подчеркивают его благосклонность к людям. «Твой благодетельный образ, Рудра, не ужасен, не являет зла, — воззри на нас этим несущим покой образом...» (Шветашватара-уп., III, 5); «Прашна-упанишада» величает Рудру «защитником» (II, 9). Усиление «благодетельной функции» бога связано, очевидно, не только с общим характером самих текстов (божества, включаемые в зафиксированную в упанишадах систему, наделялись, как правило, положительными чертами), но и со значительным возрастанием роли Рудры-Шивы в пантеоне брахманизма.

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, обозначением могущества Шивы — правителя. 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 общиндуистский 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.

Патанджали приводит интересные сведения о двойственной функции Рудры-Шивы по отношению к домашним животным — жертвоприношение этому божеству предполагало их заклание, однако именно таким путем и приобреталось его покровительство над стадами: умиловленный, он хранил скот от болезней. Как происходила сама церемония, поясняется в грихья-сутрах (наставлениях, касающихся бытовых обрядов; по традиции их относят к ведийской литературе, хотя большинство их создано в раннеиндуистскую эпоху): быка протыкали копьем, а его внутренности в специальном месте приносились в жертву.

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 «Чуллагагге» 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. Метрос), 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 более позднему времени.

Некоторые данные по истории шиваизма в кушанскую и гуптскую эпохи можно почерпнуть из материалов эпиграфики и нумизматики. К I в. до н. э. относят найденную в Таксиле печать с именем Шивы (Шива-Ракшитаса). Кушанские правители в своем стремлении к объединению различных культов поддерживали также и шиваизм, о чем свидетельствует множество монет с изображением Шивы. Первым веком нашей эры датируется надпись, указывающая на место поклонения этому богу (шайва-стхала) в одном из поселений на северо-западе. Тогда же начинает бытовать обычай устанавливать изображения Шивы в виде фаллоса (санскр. линга), который считался одной из главных эмблем этого божества и связывался с функцией покровителя плодородия. Правитель по имени Нагасири (I в.) воздвиг статую линги с пятью головами. «Пятиликость» — мотив, не характерный для позднейших описаний мифологического облика Шивы, очевидно, здесь отразилась черта, впоследствии вытесненная другими атрибутами. Имя Нагасири, ассоциировавшееся в Индии с почитанием змей-нагов, указывает на какие-то контакты этого древнейшего культа с шиваизмом.

Надпись IV в. в Матхуре сообщает о сооружении двух колонн-линга. Центр самых различных религиозных движений, Матхура сыграла определенную роль и в развитии шиваизма. Буддийская литература также сообщает о его успехах — «Махамаюри», буддийский трактат II—III вв., называет Шиву наиболее популярным божеством на севере страны.

Богатейший материал 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» и употребляется как имя собственное), на которого и возложил задачу привести мир в состояние порядка.

Чтобы ослабить противодействие демонов, 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 «синешеем» — нилагрива; большинство версий приводят в объяснение этого эпизод 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 музыкальных инструментов 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 шаманист-

ских элементов. Кстати, Шива нередко изображается безумцем или в одежде сумасшедшего, что также может быть связано с традициями древнего шаманизма.

Из многочисленных мифов о Шиве два наиболее часто упоминаются в индуистской литературе: сожжение трех городов (Трипуры) и разрушение жертвоприношения Дакши. Оба они восходят к ведийским текстам. «Тайттирия-самхита» повествует, что демоны создали в воздухе три града — золотой, серебряный и железный. Боги, желая сокрушить их, обратились к Шиве. Тот выждал когда небесные крепости двигались одна за другой, и стрелой поразил их. Индра, усомнившийся в мощи Шивы, был наказан болезнью; он исцелился, лишь признав себя его почитателем. «Победителю демонических крепостей» боги предложили выбрать дар по желанию, он испросил владычество над скотом. Сюжет, видимо, демонстрирует связь ведийской традиции с аборигенным культом: Шива (Рудра) добывается признания ведийских богов; характерно, что самый могущественный из них, Индра, выступает его соперником. В отличие от остальных божеств ведийского пантеона Рудра почти никогда не вступает в борьбу с демонами, единственное исключение — «уничтожение летающих городов». Возвышение образа Рудры-Шивы превратило этот эпизод — второстепенный в ведийской литературе — в одну из наиболее распространенных тем эпоса и пуран.

Еще более интересен другой рассказ, самая ранняя его версия встречается в той же «Тайттирия-самхите». На пышном жертвоприношении, в котором участвовали все небожители, Рудра оказался обойденным и в ярости уничтожил жертвенные дары. В брахманах повествование обогащается новыми деталями: жертва в виде антилопы спасается бегством, а Рудра начинает сражение с богами и выходит победителем. В «Махабхарате» антиведийский аспект рассказа несколько снижен: оскорбление Шиве наносит мифический правитель Дакша. Однако принципиальная «чуждость» Шивы ведийскому пантеону здесь несомненна. В качестве разрушителя жертвоприношения Шива ставит себя в положение противника ведийского культа.

Эпос упоминает двух сыновей Шивы — бога-воителя Сканду и царя подземного мира 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 общиндуистской 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 течений 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, которая 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».

«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, опорой всех установлений». Большинство дошедших до нас индийских 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 противоборстве 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, стр. 502). Так, центральная идея мадхьямиков — шунья родилась в связи с расцветом математических знаний. Примечательно, что в наиболее полном своде положений философских школ древней и средневековой Индии — трактате 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 распадалась на несколько ответвлений, разрабатывавших тот или иной вариант общего учения и обогащавших его во взаимных дискуссиях. Многие школы, как отмечалось, 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 исключительное место принадлежит наиболее радикальной из древних материалистических систем — локаяте. Появление ее знаменовало собой принципиально новый этап эволюции материалистических тенденций, закономерно подготовленный натурфилософскими представлениями ранневедийской эпохи. 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 принципы упанишад 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 выступления Будды, который опровергал взгляды ее сторонников. Каутилья называл локаяту первой 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 санхьи и «приверженцами упанишад». В «Милинда-панхе» 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. Враждебное 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 (Мадхава, Джаянтабхатта), и «неортодоксальные» (джайнский комментатор Харибхадра) сохранили весьма подробное изложение основных ее принципов, освещенное, 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-сиддхийар», 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 материалы 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 двух 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 (лока).

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, страшный, 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 гибель», 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. Чаттопадхья, 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.

202 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 Бхарад-

ваджи», который выступает здесь прямым предшественником философов локайты. 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 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 паденье 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, откровения, религиозные тексты ничего не могут прибавить к представлениям, почерпнутым из опыта. Наиболее подробно эта идея излагается в «Шива-Ньяна-сиддхийар»:

Их (локаятиков. — Авт.) источники 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. Согласно Мадхаве, чарваки

признавали два вида восприятия: внешнее, опирающееся на свидетельства органов чувств, и внутреннее, при котором эти свидетельства опосредствованы сознанием. В этом учение локаята 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 локаятами, 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 разнообразного проявления 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 имело колоссальное значение для развития древнеиндийской мысли. Локаята была единственной системой, полностью исключавшей какие-либо идеалистические истолкования естественных явлений. 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 окончательного освобождения, ни какой-либо души в другом мире. Исполнение правил варн, ашрамов и т. п. 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 головы 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), в нем 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 рождении, все то, что было, покидая, то почему тогда о прежнем теле памяти в сознании нет?

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

Когда угаснет жизненный дух, гибнут также и органы чувств.

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

Когда соединяется вода с жаром благовонья, что же делает [здесь] карма?

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 в ее брахманистском варианте, буддизм вносил в трактовку данной категории ряд вполне оригинальных моментов, но общий тезис «теории перерождения» оставался неизменным; даже в принципе близкая материализму философская школа санкхья не отказыва-

лась от этой теории. Позиция локаята, 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 противоборства 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 принимают 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 внутренней 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 ведий-

ской традиции. Локаятики говорили (по Мадхаве): «Три веды были созданы тремя авторами — шутом, мошенником и вором». И в другом месте: «Жертвоприношение, три веды, три вида самоконтроля и посыпание себя пеплом — все это предназначено судьбой для прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия». Иными словами, 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:

И в чем провинились мирские люди перед приверженцами религии, что те [обманывают их], говоря,

Что существуют [такие вещи, как] карма, душа и бог, [в то время как на самом деле не существует ничего], кроме таким образом [из сочетаний элементов возникших вещей]?

[Но то, что] они проповедуют, [подобно небылице] о сыне бесплодной женщины, который на заячьем роге взлетел на небо и нарвал райских цветов!

«Сын бесплодной женщины» и «рога зайца» — традиционные в индийской литературе метафоры абсурда.

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: локаяттики 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 об-

щей 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 слышали, [тоже есть] вода, они смогут напиться?

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

«Как сказал мудрец, радости, доставляемые человеку чувственными вещами, надо отвергать, поскольку они сопровождаются страданием, — 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 естественным 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. Даже санхья 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 связанного 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 времена Каутильи и затем сохранившая свои позиции на протяжении более чем тысячелетия, не могла быть исключительно сводом правил примитивного гедонизма. Он называет описание такого рода «пародией на локаятю». Любопытно, что и идеалистическая традиция делила чарваков на «грубых» (*дхурта*) и «знающих» (*сушикишита*); за последними признавалось право на ученость, культуру и благопристойность.

Важно подчеркнуть, что, не отрицая роли наслаждения, локайтики-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 слезы
Тело каждого выделяет; зачем различать [тогда] варны?
Движущихся, неподвижных бесчисленны роды,
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 санкционированной традицией литературе), но оно позволяет предположить, что локайтики 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 локайтики 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, локайтики 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 авторитета светской власти подтверждается в ряде сочинений, излагающих положения локайты, говорит об этом и Мейкандер: «[Мы же], с соизволения царя на-

шей 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 локайту 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 локайты 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. И не случайно в пьесе XI в. «Прабодха-чандродая» локайта именуется «единственной в своем роде шастрой».

Санкхья. 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, ближе всего стоящее к материалистическим школам. 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 происхождения 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 Т. 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 стремле-

ние 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 подробно рассматривает 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 необоснованность 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 вопрос, 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. Кейс, 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) выразителей 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, несомненно, они были лицами историческими. Имя Асури неоднократно встречается в эпосе, «Санкхья-карика» упоминает Панчашикху, которого автор трактата называл своим предшественником.

Сочинение Ишваракришны, относящееся, очевидно, к IV—V вв., является уже определенной переработкой 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» была переведена на китайский язык и стала известной в кругу махаянистов. 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 об идентичности Виндхьявасина и Ишваракришны.

Несмотря на небольшой объем сочинения (всего 72 двуступиши), 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. Ведантист Гаудапада в VI в. составляет «Санкхья-карика-бхашью», и другой ведантист, Вачаспатимишра, в XII в. — «Санкхья-таттва-каууди». В позднее средневековье появляются сочинения Виджнянабхикшу и Анируддхи, рассматривающие отдельные тезисы «классической санкхьи». В ту же эпоху был создан и трактат «Санкхья-сутра». В тексте 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. Наибольшую 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 идеалистическую линию 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, или «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 материалистические теории 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».

Допустимо согласиться с Д. Чаттопадхьяей в том, что молчание Бадараяны о чарваках (хотя локаята, как на то указыва-

ет «Артхашастра», несомненно, существовала тогда) связано с его убежденностью в принципиальном родстве локаяты и санкхьи. Любопытно, что джайнская традиция оценивала последнюю 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 «нитеми, возникшими из прадханы»; «Шветашватара» и «Майтри-упанишада» предвосхищают 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), положение 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 о материалистическом варианте 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».

Упоминания изучаемой системы 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 характер имеющихся свидетельств позволяет предположить, что материалистическая струя в начальном учении была развита особенно сильно.

Главный источник по санкхье — 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 религиозные тексты 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 человеческой психики, в пятом — своего рода «учение о мире», доказывающее 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 двустуших, излагает историю санкхьи и перечисляет ее учителей¹.

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 названного 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. Ряд ученых убедительно показали, что более точным был бы перевод «материя», ибо в показате наравне с пракрити употребляется и «мула-пракрити» (первоначальная природа), что подчеркивает универсальность пракрити в качестве первоисточка любых форм бытия.

Последняя выступает в двух видах: *вякта* (проявленная) и *а-вякта* (непроявленная). Понятия, заимствованные из упанишад, получают в санкхье иную трактовку. 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 — потенциальноеместилище 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 гончарные изделия от глины, из которой они изготовлены.

Таким образом, по учению санкхьи, мир и его первопричина не разделены непреодолимой пропастью (напомним, что Брахман упанишад — духовный принцип никак не сопоставим с конкретными проявлениями бытия, данными человеку в опыте), и импульс к движению, к саморазвитию заключен в 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: упанишад провозглашали этот переход непознаваемым, ведантисты же пытались решить этот вопрос, утверждая нереальность окружающей действительности. В вопросе о первопричине мира и законах его становления философы санкхьи занимали тем самым последовательную материалистическую позицию. Д. Чаттопадхья 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 именovali *нир-ишвара* — отвергающая принцип личного бога, а также *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 в «Карики» 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 «Гаудапада-бхашье» 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.

¹ Вопрос о времени сложения «Санкхья-карики» и содержании ее отдельных частей подробно рассмотрен в индологической литературе. Об этом писали Р. Гарбе, А. Кейс, С. Радхакришнан, Ф. И. Щербатской и др. «Санкхья-карике» отведен большой раздел в монографии Н. П. Аникиеева.

Выступление санкхьи против теизма с очевидностью отразило независимость данной школы от каких-либо религиозных догм, ее 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 комментариях 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 первоначальный «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 вроде бы возникало 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 побочных обстоятельств, которые только и способны выявить возможности, содержащиеся в причине.

Чрезвычайно интересно положение санкхьи, касающееся «принципиальной неучтожимости изначальной основы — причины» (кувшин по весу равен использованной для его изготовления 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 следствия). 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».

Правда, санкхья допускала лишь механическое видоизменение веществ и предметов (глина превращается в кувшин и т. п.); подобно большинству философских систем Индии, она отталкивалась 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 одним «краеугольным камнем» 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 — сознание, 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». Пытаясь, 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 принципиально новое осмысление: 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 в зависимости от того, как проявляется материя. Для объяснения механизма их взаимодействия приводилось сравнение с лампой: фитиль, масло и пламя — три объяснительных компонента вещественного процесса горения. В «непроявленной» форме материи уже присутствуют три гуны, но они находятся в состоянии статического 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* (великий элемент), занимающий как бы промежуточное место между «проявленной» и «непроявленной» материей и называемый также *буддхи* (сознание). (В этом тезисе подчеркивается, что основа психической деятельности материальна.) Он обуславливает *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. Вещественным элементам предшествуют *танматры* (тонкие сущности), выражающие свойства того или иного элемента. В соответствии с уровнем развития естественности того времени они трактовались как нечто близкое атомам (*танматра* огня, например, считалась носителем свойства «огненности как таковой»). «Грубые элементы» (*махабхутани*) напоминают аналогичные категории греков: они 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 компонентам организма 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 принципиально 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 «первоначаль-

ной 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 материальной основы психических процессов, она превратила их, однако, в особую сферу бытия, независимую от грубых в своей вещественности элементов. В этом, по справедливому 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 тремя способами. Первым и изначальным является непосредственное восприятие. Предметы, окружающие человека, воздействуют на его органы чувств, вызывая соответствующие образы, лишённые, 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 способ). *Манас* обобщает сведения, поступающие от непосредственных ощущений, и благодаря его «работе» рождается ясное понимание вещи и ее отношения к другим вещам. Законы деятельности *манаса* отражены в принципах логики, служащей 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 третий источник познания — *аптавачана*

(авторитетное свидетельство). В комментариях к «Карике» пояснялось, что речь идет о положении ведийских текстов, рассматривавшихся ортодоксальной традицией как «откровение». Примечательно, однако, что в текстах санкхьи нет ссылок на веды, не отражено признание 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 идеалистическими течениями. Кроме того, нельзя не учитывать мнение ряда исследователей о том, что 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 ведийской традицией 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 зависящую 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 «Гаудапада-бхашье» 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 имелась только одна душа, то тогда, когда она рожда-

лась, все должны были родиться. Когда она умирала, то все должны были умирать. Если 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 комментарию Гаудапады, отразившего эту точку зрения, хотя и не принимавшего ее. Перевод Д. Чаттопадхьяи).

Вместе с тем уже в относительно ранний период формирования доктрины появилось и другое понимание термина. В «Санкхья-карике» пуруша выступает абстрактным принципом духовности, присутствующим в теле, но не воздействующим на него. Вопрос о том, в какой мере это представление было свойственно «первоначальной санкхье», остается открытым. Д. Чаттопадхьяя, исходя из того, что ни в «Брахма-сутре», ни в трактате Чараки нет упоминаний о пуруше в качестве независимого от природы духовного начала, делает вывод, что этот принцип был насильственно включен в санкхью Ишваракришной, испытывавшим значительное влияние веданты.

С такой точкой зрения едва ли можно согласиться. «Санкхья 25 элементов» упоминается уже в эпосе; кроме того, молчание Бадараяны о «вселенском пуруше», вероятно, объясняется тем, что, будучи идеалистическим противником санкхьи, ранневедантистский мыслитель стремился подчеркнуть именно те моменты ее учения, которые казались ему неприемлемыми и нуждавшимися в опровержении, т. е. материалистические. При отсутствии текстов, непосредственно относящихся к «ранней» санкхье, выявить место, занимаемое в ней пурушей, разумеется, нельзя. Что же касается «поздней», то она представляется типичным образцом дуалистической доктрины. Материалистическая картина развития мира соединена здесь с идеей некоей духовной произведенной и производящей субстанции, существующей как бы параллельно природе. Наиболее четко принцип совмещения двух начал сформулирован Ишваракришной в карике 21: «Соединение пуруши и пракрити происходит для того, чтобы пуруша увидел пракрити, подобно тому, как объединяются слепой со слепым. Это и является причиной творения». Смысл данной метафоры раскрывают комментаторы: пракрити выступает в образе слепого, но способного к движению человека, пуруша же наделяется 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 — *ау-*

дисинья (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. Шанкара говорил: «Сущность прадханы — неразумность, а пуруши — индифферентность, и не существует третьего принципа для сочетания их, как не может быть и никакого отношения между ними».

Концепция пуруши не получила в санкхье 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.

Тексты ранней санкхьи, как отмечалось, до нас не дошли. Что же касается «поздней», то в высшей степени примечательно, что ни один из известных ее философов не выступает последовательным приверженцем этой школы: все они были сторонниками веданты, а Гаудапада, чей комментарий к «Санкхья-карике» остается до сих пор наиболее солидным источником, считается даже одним из основателей веданты. Тем не менее значительная популярность санкхьи и в древней и в ранне-средневековой 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 Виджнянабхикшу (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 фактически исчезли почти все концептуальные идеи ранней санкхьи.

Огромное значение этой системы в духовном развитии Индии засвидетельствовано в труде Бируни «Индия». Хотя и он использовал в первую очередь трактат Гаудапады, в его описании санкхьи отражены материалистические идеи начального этапа развития доктрины, которые в большинстве индийских источников его эпохи уже не были представлены. Он, например, истолковывает важнейшие категории «эволюционной теории» — махат и ахамкара — в чисто космологическом, а не психологическом плане. Как справедливо отмечают советские исследователи А. Б. Халидов и В. Г. Эрман, «у Бируни яснее выступает материалистический характер теории (санкхьи)». Так, согласно ему, ахамкара — тот этап космического процесса, при котором «материя... заставляет вещи вырастать из прежних форм... И в этом процессе изменения природа словно преодолевает изменяемое и превозносится над ним». Чрезвычайно существенно, что Бируни не следует принятому в «классической санкхье» порядку таттв: в его изложении «пять грубых элементов» происходят из ахамкары (он именует ее природой), манас же и другие «психические первоэлементы» выступают в качестве вторичных. Примечательно, что в передаче Бируни санкхья предстает не какой-либо отдельной школой, а общей системой взглядов всех индийцев, что лишний раз указывает на исключительную распространенность ее идей.

Йога занимает особое место в ряду даршан. Обычно под этим словом понимают комплекс физических упражнений, предназначенных привести человека в состояние транса, или прос-

то гимнастику, направленную на выявление скрытых физических возможностей организма и контроль над состояниями психики (в последнем смысле этот термин был воспринят в Европе XIX в.). На самом деле йога представляет собой развитое философское учение, имеющее вполне оригинальные черты. Истоки его теряются в глубине веков. Существует предположение, что некоторые элементы восходят еще к цивилизации Хараппы. О приемах йогической практики неоднократно говорится в упанишадах и более подробно — в Гите. В поэме термин «йога» употребляется очень часто, что породило у исследователей мнение о необычайной известности данной школы уже в IV—III вв. до н. э. Надо отметить, однако, что «йога» Гиты кардинально отлична от философских принципов, объединенных в дальнейшем под этим наименованием. В Гите она означала путь к слиянию с Бхагаватом; вера в его бытие и милосердие к людям, его почитающим, оказывается центральным моментом учения, практический аспект которого воплощен в йогических предписаниях йоги. По-видимому, отдельные элементы учения были включены в поэму, но переосмыслены в духе общей религиозно-философской концепции, изложенной в ней.

Началом «классической йоги» считается трактат Патанджали «Йога-сутра». По поводу времени его написания и личности автора имеется несколько точек зрения. Позднесредневековая традиция отождествляла его с выдающимся грамматиком Патанджали (II в. до н. э.), но исследования нашего времени опровергли этот взгляд. «Йога-сутра» возникла, вероятно, не ранее I—II вв. и потому никак не могла принадлежать создателю «Махабхараты». Философ Патанджали (в историчности его нет оснований сомневаться) скорее всего систематизировал представления своих предшественников (укажем, что учение йоги упоминается еще у Каутилы) и свел их в целостную доктрину. В труде Патанджали содержатся уже все ее отправные положения. Они развивались затем во множестве поздних сочинений, например, в комментарии Вьясы к «Йога-сутре», именуемом «Вьяса-бхаратой» (IV в.), в трактате Вачаспати «Таттвавайшаради» (IX в.), разработавшем терминологию школы и давшем ценные сведения для понимания отдельных отрывков «Сутры», в трудах крупнейшего авторитета санкхьи Виджнянабхикшу — «Йога-варттике» и «Йога-сарасанграхе» (в последнем, однако, идеи Патанджали реформировались в духе веданты).

В индийской традиции санкхья и йога рассматриваются как дополняющие друг друга системы. Действительно, многие положения санкхьи (дуализм, учение о «25 элементах» и т. д.) признаются также и йогой. Тем не менее она рассматривает их скорее как второстепенные моменты своей доктрины, а главное

внимание уделяет психологии, теории познания и практическим приемам психофизического воздействия на организм. Кроме того, в отличие от санкхьи она провозглашает себя теистической школой.

Самым значительным вкладом йоги в историю индийской философской мысли считается трактовка психологических категорий. Центральной среди них выступает *читта* (ум, точнее, средоточие всех потенциально возможных форм психической активности человека). Согласно Патанджали, читта — эмпирическая данность, хотя она и выражает нечто большее, чем простое воспроизведение отдельных состояний личности. Предполагается, что ее внутренняя природа остается неизменной, а все проявления психики есть не что иное, как модификации. Читта действует и живет в соответствии с реальными законами существования материального мира. Однако непосредственно наблюдаемые состояния человека рассматриваются как извращенные ее развитие, отклонение от собственной изначальной сущности. Практически известные состояния психики называются *клевша* (стесненность, страдание); предполагается, что первоначальное и неопределимое бытие читты состоит в свободе от них.

Патанджали перечисляет пять клеш, причем характер перечня и его порядок позволяют довольно ясно выявить общую идею системы. «Список» открывается *авидьей* (незнанием), выражающейся в предрасположенности человека принимать изменчивое за постоянное, а вечное за вечное. Здесь в сферу индивидуальной психологии переносится основной принцип идеалистической тенденции упанишад: видимая множественность и вещественность внешних объектов иллюзорна, реально же лишь нечто единое и неосязаемое. Далее идет *асмита* — отождествление «я» с физическим телом человека и его индивидуальными психологическими особенностями. В этом также прослеживается восходящее к упанишадам противопоставление «космической души вселенной» (Атмана-Брахмана) конкретному «я» индивида. Третья клеша — *рага* — заключается в жажде наслаждений, радостей и жизненных успехов. Ей противостоит *двеша* — ненависть ко всему тому, что препятствует наслаждению. Завершается перечисление *абхинивешой* — инстинктивной любовью к жизни и боязнью ее потерять. Таким образом, эта система намечает определенное «движение» от изначального разрыва между человеческим «я» и «космической целостностью духовного абсолюта» к наиболее концентрированному воплощению природы индивидуального «я» (в понимании этой школы) — инстинктивному стремлению человека к сохранению своего существования.

Связь приведенной классификации с идеалистической линией в упанишадах не подлежит сомнению, причем отсутствие

сколько-нибудь сходных положений в санкхье лишней раз доказывает принципиальную неправомочность объединения этих систем в некое целостное учение. Однако постановка вопроса о вычлениении таких категорий, как «сознание собственного я» (асмита), «желания, направленного на конкретную цель» (рага), «страха перед возможностью неудовлетворения желания» (двеша) и «инстинкта жизни как такового» (абхинивеша), указывает на определенный прогресс в изучении собственно психологических категорий, хотя и с идеалистических позиций. Психологическую концепцию йоги в некоторых ее аспектах допустимо сопоставить с теорией психоанализа XX в.; во всяком случае, это касается ряда представлений — соотношения «влечения» и «страха» и роли «изначального стремления к жизни» в общем объяснении закономерностей поведения отдельного индивида.

Теория познания у Патанджали тоже отличается оригинальностью. Сталкиваясь с явлениями внешнего мира (объективная реальность, согласно «Йога-сутре», существует и помимо человека — здесь, видимо, сказалось влияние санкхьи: лишь «освобождение» означает одновременно прекращение бытия и природы и воспринимающего ее «я»), чitta вырабатывает свои приемы для его познания. Человек переживает пять видов «сознательных душевных состояний»: *прамана* (достоверное познание), *виपरьяя* (ошибочное познание), *викальпа* (воображение), *нидра* (сон) и *смирити* (память). Центральная среди них — *прамана* включает три вида познавательной оценки внешних явлений: чувственное восприятие, логический вывод, обобщающий данные чувств, и свидетельство авторитета. Надо отметить, однако, что при всей приверженности Патанджали (и его комментаторов) к ведийской традиции и общим принципам брахманизма, авторитет в йоге мыслится не как простое воспроизведение догматов религиозных текстов, а как коллективный опыт человечества, сохраняющий для новых поколений сделанные ранее открытия (на это особо указывает в своей монографии Н. П. Аникеев). В йоге подробно разработаны принципы определения сходства и различия между вещами и явлениями. Логический аппарат человеческого сознания позволяет устанавливать сначала элементарные аналогии, а потом и более сложные закономерности развития материальных явлений.

Второй вид познавательной реакции ума на внешний мир противоположен первому. В данном случае *прамана* (логический вывод) отрывается от ощущения, и заключение становится, таким образом, произвольным и безосновательным. Особое место занимает *викальпа* — буквально «воображение», а точнее — ошибочные суждения в результате произвольного толкования слов. Патанджали стихийно подходит к представлению о

специфике второй сигнальной системы и ее относительной самостоятельности. Слово, по его мнению, не есть нечто субъективное, оно — знак реального предмета или явления, но, будучи оторванным от своего материального первоисточника, превращается в опасную для ума фикцию.

Толкование категории сна в йоге весьма своеобразно. «Нидра» не служит здесь (в отличие от упанишад) выражением некоего глубинного духовного начала, проявляющего себя через человека, но и не низводится до простого чередования случайных, бессвязных фантазий. Сновидение — своеобразный вид самопознания индивида, позволяющий косвенно судить о процессах, проходящих в сознании. Вьяса писал: «Человек сразу же после пробуждения не имел бы, конечно, связанных воспоминаний, если бы переживания в состоянии сна не были вызваны какой-то причиной, и он также не имел бы основанных на нем воспоминаний, соответствующих ему во время пробуждения» (перевод дан по С. Радхакришнану).

Подобная интерпретация весьма наглядно свидетельствует о реалистической тенденции внутри йоги, что, несомненно, вызвано влиянием санкхьи. Последняя категория — память сохраняет данные прошлого опыта как в сознательной, так и в подсознательной форме.

Основное место у Патанджали и его последователей занимают правила религиозно ориентированной психологической тренировки индивида — так называемый восьмеричный путь йоги. Он включает в себя воздержание от разрушительной для человека приверженности к удовольствиям (*яма*), воспитание навыков душевной и физической стойкости (*нияма*), разнообразные позы и положения тела, способствующие концентрации мысли (*асаны*), дыхательные упражнения (*пранаяма*), отвлечение от внешних предметов (*пратьяхара*), сосредоточение на каком-либо отдельном объекте (*дхарана*), созерцание образов, порожденных религиозно настроенной мыслью (*дхьяна*) и транс (*самадхи*). Описания технических приемов, помогающих овладению этими «средствами восхождения», заполняют большую часть всех йогических трактатов.

Эта вспомогательная сторона учения в основном и привлекала к себе внимание широкого круга лиц, интересовавшихся этой системой в наше время. Философский аспект доктрины, как правило, игнорировался, физической же тренировке придавалось значение, намного превосходившее ту роль, которая ей принадлежала в первоначальном учении.

Философская доктрина йоги завершается описаниями «абсолютного существа», главенствующего над миром (Ишвара). Он наделен всеми совершенствами и содействует верующим в достижении «высшей цели». Примечательно, однако, что у Па-

танджали об Ишваре говорится немного, и эти отрывки стоят особняком в его трактате. Разделяя космологические взгляды санкхьи, йога практически не оставляет места для деятельности личного божества. «Личный бог философии йоги очень слабо связан с остальной системой», — справедливо отмечал Радхакришнан. В ряде отрывков утверждается даже, что Ишвара лишь объект религиозных эмоций и не имеет онтологической значимости. Постоянное упоминание его исключает, разумеется, возможность трактовать йогу как атеистическую систему, но теистический принцип оказывается здесь наименее разработанной частью доктрины.

В «классической йоге» Патанджали Ишвара выступает скорее символом, своеобразной данью религиозной идее, нежели полноправным элементом системы; в позднейших трудах, отмеченных влиянием веданты, йога все в большей мере принимает черты законченного теистического учения.

Изучение этой своеобразной, вполне оригинальной системы позволяет лучше уяснить сложный процесс взаимовлияния и переплетения материалистической и идеалистической тенденций в философской мысли древней и средневековой Индии. Одновременно она демонстрирует тесную связь философии с достижениями отдельных научных дисциплин: «восьмеричный путь йоги» не мог бы возникнуть без знания основ физиологии и психологии.

Ньяя и вайшешика. Две эти философские системы, зарождение которых относится к самому началу нашей эры, а окончательное оформление — к эпохе Гупт, оказались исторически тесно связанными друг с другом. Это не было случайностью. Их роднила 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 материалистической традиции в Индии, но ее отличает от доктрины локаяты то, что позже она допустила множество и частных и весьма значительных уступок идеализму и религиозному мировоззрению.

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 ясную материалистическую позицию и ви-

дели свою задачу в раскрытии возможных вариантов истолкования этого положения.

Слово «вайшешика» происходит от санскритского «вишеша» — «особенность», «разновидность», что соответствует, кстати, и существу самого учения: его центральная проблема — противопоставление «общего» и «особенного». 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 ощущимого предмета перейти к генерализирующим категориям, объясняющим бытие в целом. Решения, предлагаемые данной школой, не всегда выглядят научно оправданными, но материалистическая основа этих поисков не вызывала сомнения и в древности.

Воззрения вайшешиков в какой-то мере продолжали рационалистическую тенденцию упанишад. Положение об элементах действительно почерпнуто оттуда, однако представители данной школы, кроме того, создали теорию видоизменения 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 в еще большей степени, чем 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 созданных, вечных, неумирающих. Уже этот кардинальный тезис исключает возможность оценивать вайшешику в качестве 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. Он отправляется от традиционного принципа «циклической космогонии» (мир возникает, развивается и гибнет во всемирной 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 противоположность утверждениям представителей религиозно-философских систем Канада провозглашает, что процессы, протекающие в природе, не имеют никакого отношения к действиям «надприродных» 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 и отдельные вещи (вторичные порождения какой-либо субстанции или соединения нескольких из них) и неуничтожимая: она «не разрушается ни следствием, ни причиной». «Определение субстанции, — пишет Канада, — таково: она обладает действиями и качествами и является сопричиной». И далее: «субстанция есть общая причина вещей, качества и действия» (перевод С. Чаттерджи и Д. Датта), 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, ограничивающая действие четырех элементов), *манаса* (мышление как абсолютный принцип) и души (*атман*). Подобно другим древнеиндийским рационалистическим школам, вайшешики 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 не-

сомненной 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 материалистическому началу, она наряду с прочими субстанциями состоит из атомов и порождается ими. 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, которая 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 метафор, привлекаемых для пояснения этого понятия, упоминается притяжение металлических частиц магнитом (явление, кстати, абсолютно необъяснимое с позиции науки того времени). В тексте сказано: «Движение, обуславливающее приближение иглы к драгоценному камню, называется адриштой», т. е. она предстает вполне материальной, хотя и не познанной до конца силой. В интерпретации комментаторов она приобретает совершенно иной характер. Праштапада (чей труд «Падартха-дхарма-санграха» считается наиболее авторитетным после «Сутр Канады») уже видит в адриште чисто духовный принцип, порождаемый совокупностью душ в момент возникновения вселенной.

В дальнейшем «атеизм» ранней вайшешики, по существу, совершенно отбрасывается; комментаторы XV—XVI вв. 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 вайшешику теми ее представителями, которые приняли многие идеи веданты.

Атомистическая теория Канады чрезвычайно близка аналогичным представлениям греков, особенно Эмпедокла. Последний также признавал четыре элемента (причем те же: землю, 235

воду, огонь и воздух) и выводил многообразие мира из комбинации этих «вечных сущностей». Формирование вещей он объяснял механическим сцеплением и разединением первоначальных частиц и условно выделял две противоборствующие силы: любовь и ненависть. Периодические распады материи на составляющие 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 вайшешиком 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 ближайшего ученика Прашастапады. Воззрения последнего не свободны от известного влияния веданты. Их точнее всего можно было бы назвать своеобразным вариантом деизма: бог вмещивается 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, содержащиеся 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: пер-

вая, 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 том диалектическом принципе, который много позднее (уже в новое время) получил название «закона единства и борьбы противоположностей».

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*) складывается 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, признававшими только особенное и отрицавшими категорию общего. Согласно махаянской концепции, реальной может быть признана лишь отдельная вещь, общее же иллюзорно, поскольку никто не способен ощутить его с помощью органов чувств. По утверждению вайшешиков, общее так же реально, как и особенное, ибо оно есть обобщение эмпирических наблюдений над совокупностью конкретных предметов. Представители изучаемой школы старались преодолеть дух сенсуализма, явно выраженный во многих материалистических системах древности и средневековья.

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, обуславливают 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 пра-

тия-самутпады характеризовала их как нечто случайное и в основе иллюзорное. Позиция вайшешики в данном вопросе была несомненным достижением древнеиндийской философской мысли.

Материалистична 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 мироздания. 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 геистическими 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 наैयाиков.

Значение последних в истории индийской мысли определяется прежде всего исключительным вниманием к вопросам логики и общей гносеологии. Первый дошедший до нас труд, систематически излагающий знания в этой области, — трактат Готама «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 наैयाиками весьма детально. Рассматривая проблему вывода, они прибегают к понятию «пятичленного силлогизма». 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 наैयाков 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 — *сат-пра-типакиша* — 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 трудились представители этой школы над проблемами логических категорий.

Позднее эти проблемы разрабатывались параллельно приверженцами Готама, в первую очередь Ватсьяяной, перу которого принадлежит «Ньяя-бхашья», и Уддотакарой, 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 скромнен 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.

Выступление 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 наैयाки. (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: 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 зависящей 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? Отрицание объективной истины и признание ее? Борьба сторонников сверхчувственного знания с противниками его?» (Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 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. Невозможно определить, 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 ведийские ортодоксы. В этом смысле он идет назад 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 чисто 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 четыре других истока, перечисленных 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, неоригинальна и в ряде моментов приближается к интерпретации ньяи; подробнее рассматриваются упамана и артхапатти. Сравнение, согласно мимансе, не есть принципиально особая форма познания, как полагали наैयाки, 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 приме-

нительно к идее аналогии, то миманса отстаивает метод индукции. Ортодоксальная по своим идеалам система и во многом «еретическая» няя решают одну и ту же проблему, полемизируя друг с другом. Дух спора присущ изучаемой школе в меньшей степени, чем другим школам. Трактаты ее полны критических выпадов в адрес идейных соперников.

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, артахпатти нельзя полностью отождествить 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 отвергается не только религиозный абсолют в какой бы то ни было форме, но и личные боги ведийской традиции.

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 несомненно отрицательный ответ. Всемогушие 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 уже не просто отстаивает принцип «атеизма», он 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 лицам, 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]?» (перевод Д. Чаттопадхьяи). 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 устройте вселенной оказывается несовместимым с наблюдениями, подчеркнутыми из практики.

Еще Шабара резко отвергал отпавные положения ведизма, согласно которому личные божества непосредственно награждают верующего, принесшего жертву. Если небожители принадлежат к иному, неоощущаемому 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. Последний, таким образом, подвергается заметной трансформации, исчезает его центральный момент — вера в богов и мифы об их деяниях. Чрезвычайно показательно, что общий дух сомнения в истинности традиционных представлений и стремление подвергнуть их критическому анализу затронули и такую сугубо ортодоксальную систему.

Веданта. В период средневековья преобладающим становится влияние веданты, но это 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 упанишадям, считая их тексты отпавными 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 негативных 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 материалистические идеи своей эпохи: отсюда полемическая заостренность положений, направленных против санкхьи и локаяты.

Чрезмерный лаконизм высказываний Бадараяны, естественно, способствовал развитию комментаторской традиции: на рубеже древности и средневековья Гаудапада создает первый из дошедших до нас пространных комментариев к «Сутре». 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». Действен 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 сводится, по существу, к вопросам практической религиозности и мистицизма: если 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», то Рамануджа — приверженец «пути религиозной любви» видел конечный идеал в слиянии индивидуального начала с божеством, 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 influentialным в позднесредневековом индуизме; что же касается собственно философского

аспекта, то «веданта Шанкары» оказалась намного более значимым элементом общиндуистской 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*). Уже в детстве будущий философ проявлял большие способности, обладал хорошей памятью, знал наизусть многие религиозные тексты индуизма и умел их толковать.

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-лаhari» — 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 упанишдам, вернее к их идеалистической линии и стремился в максимальной степени развить тезис 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 уделял серьезное внимание критике своих оппонентов; с особой горячностью обрушивался он на санкхью, в которой (не без основания) видел наиболее влиятельного союзника материалистической тенденции. В этих высказываниях в полной мере проявилось его блестящее дарование полемиста, знакомого с «искусством спора». Но все богатство аргументации и разнообразие приемов он использовал для защиты идеалистического учения, представлявшего это консервативное направление философской мысли раннего средневековья.

Короткий трактат «Атма-бодха», состоящий всего из 68 двустихий, 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 мироздания или, точнее, порождения абстрактных образов, которые человек принимает за реальность. «Считая себя *дживой* (в данном случае — эмпирическое «я». — *Авт.*), [человек] ощущает страх, как [страшится], 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, решившийся 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. Подобно Шанкаре, он много ездил по стране, восстанавливал вишнуитские храмы, открывал монашеские обители. Умер он в глубокой старости, прожив (если верить преданию) более ста лет.

Прежде всего Рамануджа был известен как проповедник бхакти и ревностный адепт вишнуизма. Примечательно, что в собственном 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. Три элемента 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 пример 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 многие идеи санкхьи и отказался от ряда идеалистических положений, разработанных Шанкарой. Впрочем, в позднее средневековые 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.

Хотя веданта в определенный период становится преобладающим течением, это не может опровергнуть тот факт, что она лишь одна из традиционных философских систем, уступающая другим как в древности происхождения, так и в новизне выдвинутых ею идей. Внешнее преобладание не исключало широкого влияния иных школ, прежде всего санкхьи, положения которой значительно чаще ведантистских воспроизводятся и во вполне ортодоксальных теологических сочинениях позднего индуизма.

* * *

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 ведантами). Пифагорейская школа дает лишь своеобразный, специфический для Греции аспект этой линии философского (скорее религиозно-философского) мышления.

Система элеатов, отрицавшая небытие и единственной реальностью считавшая «всепроницающее бытие», также содержит представления, близкие к отдельным положениям упанишад. 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, разуме-

ется, 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 санкхьи 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, санкхьи 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 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 юни 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.

*Философия джайнизма*². Первоначально джайнизм возник как одно из «еретических» учений, призванных заменить традиционный брахманизм новой системой идей и верований, не опирающихся на авторитет вед. Зарождение его по времени почти совпадает с проповедью Будды. В биографии основателя джайнизма Вардхаманы (принявшего затем имя Махавира — «великий герой») так много фактов, сходных с жизнеописанием Будды, что в ранний период развития европейской индологии неоднократно выдвигалась гипотеза о тождестве этих лиц. Дальнейшие исследования опровергли данную точку зрения, и теперь она окончательно оставлена. Несомненно, однако, что в судьбе двух религиозных учителей действительно немало общего. Вардхамана, как и Будда, был кшатрием и родился в Магадхе (примерные даты — 599—527 гг. до н. э., правда, сейчас высказывается мнение, что он жил на 50—60 лет позже), в 28 лет стал странствующим аскетом и после 12 лет суровых религиозных упражнений, по свидетельству джайнских текстов, достиг «вышей истины». Большую часть жизни он, подобно Будде, посвятил проповеди своих взглядов и созданию монашеских общин.

Но в отличие от Будды Вардхамана, если верить джайнскому канону, был не единственным создателем новой доктрины. Он признается последним из 24 тиртханкаров («открывателей пути»), подготовивших формирование джайнизма в качестве религиозно-философского учения. Почти все они предстают

² В данном очерке исследуется исключительно философский аспект джайнской доктрины, причем основное внимание уделяется достижениям джайнистов в развитии рационалистической мысли.

мифологическими персонажами, лишенными каких-либо конкретных индивидуальных черт, лишь «предпоследний» (23-й). Паршванатх, был, по-видимому историческим лицом, жившим приблизительно в VIII в. до н. э. Сообщается, что он был «еретическим» проповедником из кшатрийской среды, но скольконбудь ясных свидетельств о его воззрениях не имеется. Вероятнее всего, Вардхамана опирался на авторитет этого более раннего мыслителя для освещения собственной вполне самостоятельной доктрины.

Многие черты джайнского учения сближают его с другими религиозными системами, возникшими в середине I тысячелетия до н. э. Целью человеческого существования объявляется «освобождение» (аналогично мокше упанишад и нирване буддизма). Подобно упанишадам, джайнизм признает существование души — дживы (резко расходясь с этим с хинаяной) и отсюда же целиком, без каких-либо изъятий, заимствует закон кармы. Но, что касается правил религиозной жизни, джайнисты занимают гораздо более бескомпромиссную позицию, нежели буддисты или даже приверженцы ортодоксальной традиции. Ни одна другая религия в Индии и за ее пределами не доводила принцип аскетизма до такой поистине абсолютной крайности. Беспощадное подавление любых «плотских» желаний считалось обязательным (по крайней мере для монахов). Одна из двух сект, на которые распался джайнизм к началу нашей эры, дигамбары, отвергала всякую одежду, считая покрытие тела тканью потворством низменному стремлению человека к житейским удобствам. Самоубийство путем отказа от всякой пищи квалифицировалось как высший подвиг (разрешалось оно, впрочем, только монаху, уже достигшему «освобождения»); согласно канону, так закончил жизнь и сам Вардхамана.

Придерживаясь гилозоизма (представления о всеобщей одушевленности природы), джайнисты предписывали приверженцам своей веры безграничную осторожность в обращении с любыми формами жизни. Налагался запрет на охоту, рыболовство и даже земледелие, ибо обработка земли может повлечь гибель мельчайших существ, обитающих в почве. Даже убийство насекомого рассматривалось как тяжкий грех.

Организация джайнской общины (сангхи) напоминала буддийскую, но включались в нее наряду с монахами и миряне. Предписания для последних были строже, чем в буддизме, хотя на «религиозное спасение» могли претендовать только монахи. В сангхе господствующим провозглашался принцип равенства, однако рабы в нее не допускались. В первые столетия своего существования джайнизм добился значительного рас-

пространения. Согласно каноническим текстам, основатель династии Маурьев Чандрагупта исповедовал эту религию. В дальнейшем значение ее ощутимо уменьшилось. К началу кушанской эпохи буддизм приобретает несомненно большее число адептов, джайнизм же постепенно превращается в замкнутую секту.

В истории индийской культуры удельный вес джайнской традиции был исключительно велик: ее мыслители и философы гораздо заметнее, чем буддисты, связаны с прогрессом в сфере научного знания, им принадлежит множество сочинений по различным дисциплинам, причем эта связь с развитием конкретных областей знания закономерно вытекала из общего духа ее философии, отличавшейся тенденцией к реализму и признанию достоверности сведений о предметах и явлениях, получаемых в опыте. Разбору джайнского религиозного учения посвящено множество работ европейских и индийских ученых (Г. Глазенаппа, Г. Якоби, В. Шубринга, Ш. Део, С. Шаха, Х. Кападии, Дж. Джайна и др.), меньше внимания обращалось на своеобразие собственно мировоззренческого наследия этой традиции.

Важнейшей чертой джайнской философии является последовательный атеизм (естественно, в одностороннем понимании — отрицание бога-творца). Джайнисты, как и буддисты, признавали существование отдельных божеств, но отводили им в своей системе второстепенное место: «освобожденные души» считались всегда выше богов, ибо те были подвержены действию закона кармы. Многие сочинения содержат полемику с теистическими направлениями индийской религиозно-философской мысли. Особенно подробно данная тема раскрыта в произведении средневекового джайнского комментатора Гунаратны (XV в.) «Таркарахасья-дипика», развивающего идеи Харибахдры (VIII в.). Хотя трактат Гунаратны относится к весьма позднему времени, его основные установки восходят к взглядам, зафиксированным в каноне, который получил, по преданию, окончательное оформление на соборе в Валлабхе в V в., но отдельные разделы которого датируются гораздо более ранним периодом.

Философ избирает объектом своей критики теизм поздней ньяи-вайшешики, хотя его доводы в равной мере могли бы служить опровержению аналогичных представлений и других школ — веданты, йоги, поздней санкхьи. Блестяще используя логические достижения ньяи, Гунаратна показывает некорректность их применения на йи-кама в тех случаях, когда речь идет о выведении чувственно воспринимаемого мира из некоего духовного абсолюта. Он вскрывает внутреннюю противоречивость понимания соотношения причины и следствия в их теистической

аргументации и беспощадно разбивает тезис о том, что природа, будучи наделенной «качеством следствия», имеет причину, производящую следствие, каковой выступает бог (или, точнее, духовный абсолют). Поскольку абсолют характеризуется способностью совершать акт творения или же не совершать его, он не может пониматься как нечто неизменное, напротив, будучи наделенным «качеством следствия», он должен обладать также производящей его причиной, она же, в свою очередь, восходит к какому-то отличному от нее первоисточку — и так до бесконечности. Рассуждения подобного рода неизбежно образуют порочный круг (*анавастха*).

Впрочем, Гунаратна не ограничивается опровержением аргументов только поздней ньяи-вайшешики. Он выступает против других потенциальных доводов в пользу существования бога как первопричины мира и критикует принятую практически почти всеми ортодоксальными школами брахманистскую идею о циклическом возникновении и разрушении мира. Следствие, говорит Гунаратна, — это нечто такое, что может существовать и может не существовать. Полагать, что вселенная имеет некую отличную от себя самой причину, — значит допускать, что вселенная периодически уничтожается и снова возникает. Есть ли основания для такого допущения? Все знания человека о мире получены в результате восприятия окружающей природы органами чувств, а как же можно воспринять «абсолютное небытие» вселенной? Представления о мировой катастрофе и наступающей за ней «ночи Брахмана» почерпнуты из брахманистской мифологии, и их никак нельзя обосновать рационально. Вселенная, существующая вечно, не нуждается в каком-либо находящемся над ней первоисточке, и, значит, идея бога-создателя оказывается практически несовместимой с логическим описанием бытия мира.

В труде Гунаратны содержится немало аргументов против теистического решения центральных вопросов мировоззрения, аргументов, отчасти сходных с доводами ниришваравадина («атеистов») из иных школ. Джайнский мыслитель резко обрушивается на представление об абсолюте как некоем универсальном духовном существе. «Абсолютная душа», пишет он, должна своими главными свойствами быть подобна индивидуальной душе — дживе, но последняя подвержена изменениям в процессе перерождения, не наделена высшим знанием и (что самое важное) совершенно не способна порождать материальные формы. Каким же образом тогда абсолют (параматман) — некий абстрактный принцип духовности — может проявлять качества, совершенно не присущие душе как таковой? Даже если признать эту духовную первосубстанцию реальной (для чего, впрочем, нет никаких логических оснований, ибо практический

опыт не свидетельствует о ее бытии), она все равно не может служить исходной причиной возникновения материальной вселенной.

Столь же категорично Гунаратна разбивает и другой довод теистов, чаще всего выражавшийся в образном сравнении вселенной с кувшином, который не существует без изготовляющего его гончара. Именно этот пример, утверждает философ, и вскрывает несостоятельность подобного взгляда. Кувшин веществен, как и изготовляющий его гончар, здесь наличествует очевидная субстанциальная общность причины и следствия, попытка же использовать данный пример для доказательства происхождения материальной вселенной из некоей духовной сущности не выдерживает ни малейшей критики.

Продолжая разбор того, как проблема причинно-следственных связей понимается в трудах сторонников теизма, джайнский мыслитель отмечает еще один серьезный порок их аргументации. Теисты утверждают, что совокупность процессов природы непременно должна иметь разумную причину, хотя сами процессы могут быть бессознательными. Они уподобляют превращения в материальном мире произрастанию трав и деревьев, посаженных садовником. Гунаратна спрашивает: разве те же растения в лесу нуждаются в садовнике? В данном случае причинно-следственная связь наличествует, но она свободна от всякого присутствия разумной воли: стихийный процесс, совершающийся в природе, вызывается другими, столь же бессознательными, хотя и естественными в своей основе явлениями. Этот тезис Гунаратны чрезвычайно важен: он в полной мере соответствует аналогичным положениям философов санкхьи, доказывавших, что причиной возникновения материальных вещей и их видоизменений являются внутренние законы самопроявления «неразумной» пракрити и что нет нужды рассматривать их как выражение некоей сознательной воли, управляющей мирозданием.

Пример с деревьями и садовником по логическому содержанию тождествен известному рассуждению санкхьяйков о происхождении молока в организме коровы из поглощенной ею травы. Поскольку вряд ли допустимо говорить о прямом влиянии санкхьи на джайнскую философию, нужно признать, что речь идет о параллельном развитии двух направлений, одинаково решавших вопрос о существовании процессов, происходящих в природе.

Однако, продолжает свою мысль Гунаратна, оппоненты могут возразить: и для деревьев, растущих в лесу, бог остается первопричиной, но его активность присутствует тут в скрытой форме и недоступна нашему восприятию. Подобный казуистический прием все же не подкрепляет общей позиции теистов.

Допустимо полагать, пишет он, что активность божественного начала может оставаться ненаблюдаемой, ибо бог, представляя собой принцип чистой духовности, не обладает телом. Но бестелесное существо не способно воздействовать на материальные процессы. Духовная активность эффективна лишь тогда, когда она опосредствована физическими признаками. Гончар, изготовляющий кувшин, руководствуется при этом волей и знанием, но применить их он способен лишь потому, что наделен телом. Будь он бесплотным существом, он не смог бы стать творцом чувственно воспринимаемого предмета. Гунаратна оставляет в стороне вопрос о том, есть ли бестелесные существа вообще, заявляя, что таковые из-за своей нематериальности не могут быть объектом знания, тем более что, даже если допустить их присутствие в природе, они все равно не способны отразить свое бытие в совершающихся в ней изменениях.

Следующий аргумент Гунаратны покажется современному читателю наивным, но для Индии древности и средневековья он представлялся весьма убедительным. Вера в способность йогов и наделенных магическим знанием лиц становиться невидимыми была широко распространена, и теисты неоднократно пытались объяснить «скрытое участие» бога в жизни природы тем, что он, обладая телом и воздействуя на вещи, мог оставаться в то же время невидимым для человеческих глаз. Как относился сам Гунаратна к этим поверьям, неизвестно, но построенные на их основе доводы он критикует метко и не без остроумия.

Предположим, заявляет он, бог-первосоздатель действительно пользуется сверхъестественной силой, чтобы скрыть от людей свою активность (при этом философ тонко намекает на правомерность вопроса о том, почему наделенный всемогуществом правитель вселенной так упорно пытается сохранить в тайне свой облик и даже самый факт своего бытия), но ведь и обладающие такой силой существа пользуются ею лишь какое-то время, никто не может оставаться невидимым вечно. Если же бог никогда не бывает видимым, то чем тогда он отличается от призраков и фантастических созданий, порожденных нашим воображением? Джайнский мыслитель, таким образом, не выступая прямо против мира сверхъестественного, трактует его явления весьма критически, и за формальным признанием этого мира явственно проступает сарказм и скептицизм.

Еще одна группа доводов Гунаратны касается наиболее уязвимого момента в рассуждениях теистов — вопроса о цели, которую преследовал абсолют при сотворении мира. Утверждая, что первопричиной природы выступает разумное существо, они не в состоянии уйти от необходимости объяснить смысл совершенного этим существом акта. Философ разбирает все

логически допустимые варианты решения проблемы, одновременно выявляя полнейшую абсурдность каждого из них. Приписывая первосоздателю такие свойства, как каприз, сострадание, стремление наказывать и награждать, теисты противоречат собственному кардинальному тезису о всеведении бога-творца и его абсолютной независимости от порождаемого им мира. Если же предположить, что внутренняя природа божества — свабхава побуждает его непрерывно совершать акт миротворения, то в чем же тогда его отличие от природы как таковой, движущейся и изменяющейся по своим внутренним законам?

Здесь Гунаратна опять-таки смыкается с санкхьяиками, считавшими природу изначально независимой в своем развитии от какой-либо силы, находящейся вне ее самой. Интересно отметить, что точка зрения джайнского философа в данном случае ближе к последовательному реализму, чем позиция санкхьи, по которой параллельно природе существует духовный принцип — пуруша, внутренне причастный к ее бытию, хотя никак непосредственно на нее не воздействующий.

Завершая перечень своих аргументов, мыслитель с предельным скептицизмом говорит о религиозной практике теистов, постоянно прославляющих бога-творца и воздающих ему жертвенные почести. Наделять всевозможными возвышенными эпитетами существо, которое живет лишь в нашем воображении, пишет он, так же нелепо, как предлагать женщину человеку, неполноценному в половом отношении. Наконец, если бог есть на самом деле, зачем ему понадобилось создавать демонов, старавшихся ниспровергнуть его власть, а среди людей — философов-атеистов, пытающихся отрицать самую мысль о его существовании?

Разумеется, далеко не все джайнские авторы шли по пути ниришваравады так последовательно и смело, как Гунаратна, однако его взгляды никоим образом не противоречили общему духу текстов этой традиции. Цитированный выше труд (комментарий к трактату Харибхадры «Сад-даршана-самуччая») джайнские авторитеты считают наиболее полным компендиумом философских и религиозно-философских принципов своей системы. Аргументация против теизма встречается в работах таких известных раннесредневековых авторов, как Хемачандра (его главное сочинение «Дравья-санграха») и Малишена, который в трактате «Сьядвада-манджари» сформулировал многие положения, в дальнейшем развитые Гунаратной. Показательно, что ученые-идеалисты, занимавшиеся философией джайнизма, почти не уделяли внимания этому аспекту системы. С. Радхакришнан, например, в обширном разделе, посвященном ей, упоминает о джайнском «атеизме» лишь в нескольких словах.

Впервые данный вопрос был подробно исследован в уже упоминавшейся монографии Д. Чаттопадхьяи «Индийский атеизм».

Последовательное неприятие джайнистами представления о вмешательстве сверхъестественных сил в процессы природы открывало путь к рационалистическому истолкованию закономерностей развития внешнего мира на основании свидетельств непосредственного опыта. В связи с этим особое значение приобретал разработанный ими «принцип всеобщей относительности». Согласно джайнским сочинениям, любой объект обладает потенциально свойствами возникновения, исчезновения и постоянства. Более того, можно даже говорить, что все эти свойства присутствуют в нем одновременно. Так, когда наблюдатель занят вопросом о происхождении какой-либо вещи, он воспринимает ее в стадии возникновения, когда его интересует ее окончательная судьба, он видит ее уничтожающейся или идущей к уничтожению, но та же вещь представляется чем-то постоянным, когда она рассматривается в промежутке между названными двумя состояниями. Подобный подход, указывающий на заметную роль стихийной диалектики, характерен для многих дошедших до нас трактатов джайнского канона. Их авторы обычно вкладывают высказывания такого рода в уста самого Вардхаманы-Махавиры, но установить, в какой мере они действительно принадлежали ему, конечно, невозможно.

По традиции *дигамбаров*, первоначальные сочинения были полностью утрачены и записаны заново лишь в V в. Другая секта — *шветамбары* (букв. «одетые в белое») — утверждала, что канон зафиксировал мысли «первоучителя» и его ближайших учеников и был составлен вскоре после его смерти. Точка зрения дигамбаров (они жили главным образом на севере страны), по-видимому, в большей степени соответствует реальным фактам истории джайнизма. Не исключено, что религиозные положения, приписываемые Махавиरे, действительно были сформулированы еще при его жизни, что же касается богатейшей философской литературы джайнизма, то она представлена весьма поздними работами, многие из которых получили оформление уже после V в. К слову сказать, в других направлениях и школах хронологический разрыв между жизнью основателя учения и временем составления дошедших до нас трактатов, конкретизирующих положения системы, также весьма велик. Таким образом, облекая свои доктринальные идеи в форму высказываний Махавиры, джайнские мыслители скорее всего следовали определенной манере изложения и утвердившейся традиции.

Развивая принцип совмещения в одном и том же явлении разных, даже противоположных друг другу свойств, джайнская

«Бхагавати-сутра» провозглашает: «Душа неизменна, с одной точки зрения, и изменчива — с другой. По отношению к субстанции (дравья) она неизменна, по отношению же к своим свойствам (дхарма) — изменчива». Далее поясняется, что каждая вещь обладает двумя видами признаков: существенными, именуемыми *гунами* (понятие, по содержанию не имеющее ничего общего с гунами санкхьи), и случайными, называемыми *парьяями*. Под субстанцией вещи подразумевается совокупность таких ее гун, которые делают ее тем, что она есть, и с исчезновением которых она перестает быть самой собой.

Применительно к душе (джайнисты обычно употребляют термин «душа» — джива в смысле «эмпирического я», т. е. комплекса психологических свойств человеческой личности) гунами выступают мышление, память, эмоции и т. д. Парьяи же выражаются в переживаемых конкретным человеком состояниях радости, печали, гнева, любви, желания или отвращения. Развивая реалистическую тенденцию, джайнские философы признают субстанцию безусловно реальной; неодинаковость суждений о ней определяется, по их мнению, тем, что в качестве объекта суждения берутся разные аспекты вещи, а отнюдь не какой-либо иллюзорностью ее.

Сходным образом трактуется и проблема соотношения причины и следствия. Джайнисты рассматривают два взаимно противоположных решения, находя каждое из них в равной мере ошибочным. Острые их критики, очевидно, направлены и против ранней веданты, провозглашавшей всякое следствие майей, и против буддизма, в учении которого любые причинно-следственные связи объявляются мгновенными и случайными. По текстам канона, следствие не есть нечто, идентичное породившей его причине, но оно и не противостоит ей как новая данность, совершенно от нее не зависимая. Никакой объект не может быть уничтожен абсолютно и никакое абсолютное небытие не в состоянии сделаться бытием. Поэтому при одном подходе следствие не заключено в причине, а есть заново сформировавшееся явление, тогда как при ином подходе оно предстает простой модификацией этой причины. Оба высказывания джайнские мыслители считали справедливыми с той, однако, важной оговоркой, что они не квалифицировали их как взаимоисключающие.

Наблюдения над процессами, происходящими в природе, продолжают джайнисты, показывают, что в каждый отдельно взятый момент одни вещи исчезают, а другие появляются, но между уничтожением первых и возникновением вторых устанавливается множество сложных и разносторонних связей. Вода, выпавшая на землю с дождем, впитывается почвой и как бы перестает существовать, в то же время она продолжает

свое бытие, способствуя росту трав и посаженных людьми растений. Итак, проблема соотношения причины и следствия может быть решена в каждом отдельном случае лишь при учете конкретных обстоятельств, всякое же «универсальное» определение (типа «реальна лишь причина, следствие иллюзорно» и т. д.) неверно уже по содержащейся в нем тенденции подчеркнуть и абсолютизировать лишь один из двух взаимосвязанных аспектов. Изложенные здесь взгляды джайнистов еще раз демонстрируют серьезную разработку ими ряда существенных вопросов диалектики. При этом надф. подчеркнуть, что в отличие от Нагарджуны они занимали позицию, во многом близкую материализму. Махаянский философ признавал диалектику лишь в сфере мышления, полностью отрицая объективность окружающей человека действительности.

Тот же подход характерен и при рассмотрении джайнскими мудрецами других пар противоположностей, традиционных в философских системах самых разных народов: существование — не-существование, постоянство — мгновенность, тождество — различие, единство — множественность и т. д. В джайнских трактатах отмечается, что всегда в подобных случаях наличие одного из полюсов обязательно предполагает присутствие второго, познать вещь можно, только имея в виду внешне несовместимые друг с другом признаки, которые скрываются в каждом предмете и явлении, только правильно оценив эти, казалось бы, противоречивые их аспекты. «Когда мы говорим, что нечто существует, это тоже верно, но, в свою очередь, лишь в определенном смысле», — сказано в «Праджняпана-паде», сочинении, включенном в канон. Примечательно, что, разбирая понятие противоположности, джайнисты остаются целиком в рамках реализма: разнородность оценок, по их мнению, отражает внутреннюю противоречивость каждого действительно существующего предмета. Напомним, что много позднее та же проблема трактовалась некоторыми европейскими философами нового времени в идеалистическом духе: Кант считал «антиномии» имманентной особенностью человеческого разума, вносимой им в объективно непознаваемый мир природы.

Дух стихийной диалектики пронизывает гносеологию и онтологию джайнизма, получившую наименование *ан-эканта-вады* (т. е. «учения о нереальности абсолютных определений бытия»). На первый взгляд релятивизм изучаемой системы может показаться аналогичным «всеобщей относительности» буддийской философии, на самом же деле речь идет о совершенно разных подходах. Всякий объект, согласно джайнистам, обладает неограниченным множеством характеристик, логическое определение не в состоянии охватить их одновременно, но это отнюдь не свидетельствует о непознаваемости вещей или прин-

ципиальной недостаточности интеллектуальных средств, которыми располагает разум для познания окружающего мира. Истинное знание возможно лишь на основе конкретного исследования реальности, результаты которого никогда не бывают универсальными. Так, мы называем какого-то человека учителем, но если мы пожелаем рассмотреть его путь к обретению мудрости, то установим, что когда-то он был учеником.

Подобная многоплановость — естественное отражение противоречивости и разносторонних процессов, происходящих в жизни природы и человека. На данном тезисе зиждется джайнская «теория суждения» — наиболее разработанная и оригинальная часть этой системы. В основе ее лежит «принцип относительной достоверности всякого суждения». Он заключается прежде всего в признании наличия в любом рассматриваемом объекте ряда свойств, каждое из которых может предстать при определенных обстоятельствах в качестве главного. В этом смысле логически правильное суждение есть выявление знания о предмете, знания достоверного, но неполного.

Поскольку джайнисты насчитывают семь (*санта*) возможных форм суждения, данная теория получила название *санта-бханги-ная* (букв. «суждения семи разновидностей»). Тот же раздел джайнской философии известен под именем *съяд-вады* («учения, исходящего из того, что каждое утверждение справедливо лишь в некотором заранее оговоренном ограничительном смысле»). В этом случае «съяд» точнее всего может быть переведен оборотом «некоторым образом».

В сутрах отвергается деление суждений на утвердительные и отрицательные, ибо каждое подобное высказывание заранее исключает возможность противоположного. Категорическое утверждение вообще не имеет смысла: абсолютизируя одно из свойств предмета в ущерб остальным, оно уже по одному этому не способно охватить действительную сущность объекта и тем самым в принципе ложно. Вполне в духе такой достаточно гибкой и открывающей путь к различным линиям логического развития изначальной установки джайнская философия конструирует семь, по сути, различных, но дополняющих друг друга типов суждения.

Первое: «Некоторым образом кувшин существует». Так как субстанцией, из которой сделан кувшин, является глина, то в качестве некоего видоизменения глины он, несомненно, существует. *Второе:* «Некоторым образом кувшин не существует». Каждый предмет реален в известных условиях. В данном помещении, в данный конкретный момент кувшин существует и может быть воспринят, но в иной ситуации он отсутствует и, значит, является чем-то нереальным. *Третье:* «Некоторым образом кувшин и существует и не существует». В этом высказыва-

нии две первые характеристики соединены вместе, наличие предмета в одних условиях и его отсутствие в других как раз и обозначает диалектическое сосуществование и одинаковую истинность суждений о нем в качестве вещи существующей, и в то же время несуществующей. *Четвертое:* «Некоторым образом кувшин вообще не может быть определен». Диапазон охвата свойств одной и той же вещи, увеличиваясь, по сути, уходит в бесконечность. Первые три формы суждения как бы подводят к этому выводу.

Джайнские комментаторы поясняют: предмет содержит в себе четыре различных в своей основе свойства, он есть субстанция (*дравья*), конкретная форма (*парьяя*), определенная точка в пространстве (*деша*) и времени (*кала*). Когда мы говорим о его реальности, то имеем в виду совокупность дефиниций, получаемых при рассмотрении его в данных четырех аспектах. Очевидно, что он оказывается реальным в одном случае, нереальным — в другом, и реальным и нереальным при более широком учете сопутствующих его бытию условий.

Однако во всех перечисленных случаях позиция наблюдателя представляется чем-то более или менее стабильным, и его способность к познанию всех связанных с объектом исследования обстоятельств поистине безграничной. Но если допустить, что отрезок времени, отпущенный для анализа, невелик, а возможность конкретного знания деталей, касающихся предмета, отнюдь не оптимальна, то объект действительно предстанет чем-то принципиально «неописуемым» (точнее, все суждения о его наличии или наличии и неналичии вместе окажутся до известной степени гипотетическими и утратят свойственную первым трем типам высказывания определенность). Повторим, что «неопределимость» или «неописуемость» вещи в джайнской философии никак не связана с агностицизмом. Предмет «неуловим» в своей всеобъемлющей сущности не из-за какой-то свойственной ему изначальной непознаваемости, а потому что всякое знание ограничено временем и местом и тем самым оно хотя и объективно, но не абсолютно.

Казалось бы, приведенными четырьмя вариантами список типов суждений должен был бы и исчерпаться, однако настоячивые поиски джайнских философов в области логики привели их к выделению еще трех разновидностей. В принципе содержание последних основано на уже приведенных выше рассуждениях: четвертый тип логического высказывания противопоставлен первым трем, но вместе с тем по внутреннему смыслу не противоречит ни одному из них. Поэтому каждый из трех типов может быть как бы присоединен к четвертому. Получаемые в результате логические формулировки выглядят так: «Некоторым образом кувшин существует, но в то же время он

неопределим», «некоторым образом кувшин не существует и в то же время неопределим», «некоторым образом кувшин и существует и не существует и в то же время неопределим». Трудно не воздать должного логической стройности предложенной классификации: отправные принципы «теории правильного знания» развиты последовательно, корректно и в полной мере раскрывают существо подхода джайнистов к этому кругу проблем.

Таков логический механизм, применявшийся философами изучаемой школы к познанию объективной реальности. Необходимо сказать и о том, как представляли они себе характер процессов материального мира. Центральная категория, которой они пользуются при этом, — субстанция. Подробно данный аспект их доктрины освещает Хемачандра в трактате «Дравьясанграха», его взгляды детализирует уже цитировавшийся Гунаратна. Все субстанции, отмечает Хемачандра, обладают протяженностью, кроме единственной — времени. Как «непротяженная сущность», оно неуловимо для непосредственного ощущения, но именно время, более чем любая иная субстанция, воплощает в себе «принцип единства каждой вещи», поскольку все ее разнородные признаки в конкретный момент существования оказываются совмещенными в некоем нерасчленном комплексе, который и выражает собой суть рассматриваемого объекта. В таком смысле время — важнейшая из субстанций. Впрочем, это умозаключение джайнистов не содержит ничего, что свидетельствовало бы об иррационализме или апелляции к «сверхразумным» способам познания.

Протяженные субстанции именуются *астикая* (т. е. «наделенные телом»); они, в свою очередь, подразделяются на два вида: живые (*джива*) и неживые (*а-джива*). Неподвижные (растения) наделены лишь одним чувством — осязанием, все же остальные «одушевленные субстанции» делятся на четыре типа в зависимости «от степени совершенства». Наиболее примитивные из животных обладают осязанием и вкусом (поскольку они способны потреблять пищу), большинство насекомых — осязанием, вкусом и обонянием (примитивная биология того периода отрицала зрение, например, у муравьев, ибо найти в их организме аналог глаза казалось невозможным), некоторые другие существа, в частности пчелы, располагают четырьмя органами чувств: им присуще и зрение; высокоразвитые животные наделены еще и слухом (ошибка, тоже связанная с неразвитостью естественнонаучных дисциплин: по мнению древнеиндийских ученых, только птицы и млекопитающие «слышат»). Несмотря на известную наивность приведенной классификации, она основана на попытках рационального осмысления знаний о природе и лишний раз свидетельствует о близости

сти многих воззрений джайнских авторов к выводам науки того времени.

Значительный интерес представляет раздел, посвященный «неодушевленной природе» (*а-джива*). Она характеризуется в джайнизме четырьмя показателями: материей (*пудгала*), эфиром (*акаша*), принципом движения (*дхарма*) и принципом неподвижности (*а-дхарма*). Понятие «пудгала», употреблявшееся также буддистами (но в совершенно другом смысле), джайнские авторы расшифровывают с помощью искусственного этимологизирования — слово разлагают на два компонента: «пуд» — «соединять» и «гала» — «разъединяющее». Сущность пудгалы выражается в непрерывно уравнивающих друг друга процессах комбинации и расчленения. Из всех субстанций только ей свойственны эти качества. Потому она и может как изначально способный к самоактивности субстрат бытия выступать в качестве первопричины чувственно осязаемых форм, порождать вещи и вместе с тем, предопределяя их «временность» и «преходящность», постоянно создавать все новые комбинации.

Пудгала включает четыре элемента (земля, вода, огонь, воздух) и проявляет себя в трех видах: твердом, жидком, газообразном. Любая вещь состоит из элементов, но преобладает в ней какой-либо один из них. Земля, огонь, вода, воздух — лишь «принципы бытия материи», в чистом виде они невозможны, их непосредственные физические прообразы — скорее метафоры, чем действительное выражение их сути. Этот тезис джайнской философии чрезвычайно важен. Он перебрасывает мост от мифологизированных представлений о «стихиях», находящихся в основе мира, к намного более зрелому взгляду, предваряющему в известной мере идеи науки последующего периода.

В данной области джайнские мыслители, хотя и включавшие свои трактаты в канон, призванный распространить и объяснить принципы одной из индийских религий, в трактовке ряда проблем пошли дальше других реалистических течений древнеиндийской мысли — не только санхьи, но даже и локяты.

Материи присущи, утверждают джайнисты, свойства осязаемости, вкуса, запаха и цвета. Каждое из них тщательно анализируется. Понятие осязаемости содержит восемь различных признаков. Всякий предмет может быть мягким (*мриду*) либо твердым (*катхина*), тяжелым (*гуру*) или легким (*лагу*), холодным (*шита*) или горячим (*ушна*), гладким (*снигдха*) или шероховатым (*рукша*). Столь же детально рассматриваются и другие свойства. Их джайнские философы приписывали всем материальным объектам. По этому вопросу они обособно

ванно полемизировали с вайшешиками, которые, продолжая взгляд санкхьи, считали запахом качеством, присущим из всех четырех элементов лишь земле. В джайнских текстах сказано, что человеческий орган обоняния несовершенен и не может воспринимать все реально существующие запахи, а муравей, например, чувствует запах сахара, кошка же даже на расстоянии — запах молока.

Материальные сущности, согласно джайнистам, состоят из атомов (*ану*) и «молекул» (*скандха*). Различие между первыми и вторыми объяснено весьма просто: атомы так малы, что их невозможно видеть или вычленивать (хотя они как части вещей и влияют на органы чувств), молекулы малы, но видимы. Впрочем, один из авторитетных философов, Пуджьяпада, автор трактата «Сарвартха-сиддхи», вносит уточнение: «Среди молекул, составленных даже из огромного числа элементарных частиц (атомов), некоторые видимы, а другие нет... Если молекула распадается надвое и одна ее часть соединяется затем с другой молекулой, новообразовавшаяся структура бывает видимой».

Итак, молекулы суть совокупности атомов, которые (вполне в духе других древнеиндийских, а также греческих атомистических теорий) провозглашаются неделимыми и не пребывающими в свободном состоянии. Лишь на короткое время в результате самораспада молекул возникают отдельные блуждающие атомарные частицы. Все свойства пудгалы уже заключены в каждом из атомов, но присутствуют в нем как бы в скрытом состоянии.

Чем же вызвано образование молекул? Джайнское сочинение «Таттвартха-сутра» указывает на три такие причины. Первая — распад (*бхеда*) твердых тел вследствие резких физических воздействий, вторая — самосоединение (*сангхата*) отдельных атомов, формирующее новую структуру, третья — синтез распада и соединения. Имеется в виду, что какая-то молекула под влиянием внешних сил разделяется надвое и одна из половинок присоединяется затем к другой молекуле. Хотя сходство данных положений джайнской натурфилософии с некоторыми идеями современной физики (специально этот вопрос рассматривал известный индийский исследователь джайнизма М. Л. Мехта), разумеется, случайное, разработанность атомистической теории в их трактатах — крупный вклад в развитие индийской философской и научной мысли.

Джайнисты не ограничивались констатацией атомистической природы реальных вещей, но пытались проникнуть в законы микромира и рационально познать их. Подобные умозрительные эксперименты, конечно, не были научными в строгом смысле слова, но важно, что джайнисты в отличие от вайше-

шиков и локаятиков ставили такие проблемы и детально разбирали их.

Пытались они ответить и на вопрос: каким образом из атомов создаются молекулы, образующие затем мир, доступный ощущениям человека? В некоторых работах ответ крайне несложен: атомы, имея тенденцию к сцеплению, формируют новые материальные частицы. Однако большинство мыслителей не удовлетворялось этим объяснением. Они ввели понятие энергии (соответствующее здесь «принципу движения» — *дхарма*), отмечая, что последняя в количественном отношении неодинакова и представлена рядом различных уровней. Атомы есть не только единицы массы, но и энергии, в этом смысле они неоднородны: при чрезвычайно малом уровне движения сцепление вообще невозможно, при более высоком «ассоциация» двух или нескольких атомов вполне допустима.

По утверждению джайнских философов, атомы делятся на две группы: обладающие гладкой поверхностью и шероховатые, поэтому необходимо установить, какую роль данные различия играют при соединении их в молекулы. На сей счет высказывались разные мнения: согласно шветамбарам, соединяться могут лишь атомы противоположных типов, образующие целостную структуру в результате взаимного самодополнения. Дигамбары отстаивали обратный взгляд (примечательно, что первоначальное разногласие между сектами, связанное исключительно с вопросами аскетической практики, перешло затем в полемику по вопросам философского характера). Аналогично разнились выводы о влиянии «энергетического заряда» атома на его способность к участию в процессе порождения молекулы. В ряде трактатов сообщалось, что «заряд» должен быть полярным, в других доказывалось, что одинаковым. «Гоммата-сара» — средневековое джайнское сочинение — прибегает к понятию «нейтральной частицы», возникающей из сочетания двух атомов равных свойств, которые в процессе взаимодействия как бы «нейтрализуют» друг друга. Еще раз следует обратить внимание на поистине поразительное интуитивное предвидение отдельных выводов научной физики, не имеющее аналогий в философских или научных школах Индии и других цивилизаций древности и средневековья.

В дальнейшем джайнская натурфилософия пересмотрела вопрос о формах состояния вещества. В дополнение к трем выделенным ранее — твердые тела (*стхула-стхула*), жидкие (*стхула*) и газообразные (*сукушма-стхула*) — трактат «Нияма-сара» называет еще три модификации: «энергия» (свет, жар и т. п. — *стхула-сукушма*), «вещественность, не воспринимаемая органами чувств» (процессы мышления и другие психические состояния — *сукушма*), «вещественность, целиком лежащая за

пределами ощущения» (различные атомарные образования, относящиеся к микромиру и совершенно не воспринимаемые человеком — *сукиша-сукиша*).

С помощью подобных классификаций мыслители пытались углубить представления о бытии материи, подчеркивали, что сфера ее проявлений, непосредственно «обнаруживаемая» человеком в его повседневной деятельности, — лишь часть значительно более широкого комплекса реально происходящих процессов, познать которые во всей их полноте разум может лишь косвенно, опираясь на научные и философские умозаключения.

Весьма подробно в джайнских трактатах отражено учение об атрибутах материальных сущностей — рассматриваются понятия о звуке, форме, делимости и пр. Авторы полемизируют с вайшешиками, объяснявшими природу первого «колебаниями эфира», и утверждают, что звук возникает от столкновения молекул, которые в изолированном состоянии лишены этого «атрибута». Заметим, что эфир, хотя и включается джайнистами в «четыре аспекта» бытия неживой субстанции, не занимает в их построениях значительного места и не наделен какими-либо свойствами. Он — простое наименование «пустого пространства», ограничивающего материальные предметы. Естественно, объяснить звук с его помощью джайнисты не могли. В ряде сочинений («Панчастикая-сара» и др.) детально разработана классификация звука, включая речь, нечленораздельные звуки, издаваемые человеком или животными, шум, производимый неодушевленными объектами, и, наконец, музыку, в которой, в свою очередь, выделялись четыре вида звучаний в зависимости от используемого музыкального инструмента.

Следующие два атрибута взаимно дополняют друг друга и характеризуют вещи с точки зрения размера. Буквально они именуются «обширностью» и «малостью». Любопытно, что джайнисты в соответствии с диалектическим духом своей философии не просто вводят понятие размера как свойства вещи, а описывают его таким образом, чтобы еще раз подчеркнуть относительность любых представлений. О предмете, указывают они, невозможно сказать определенно, велик он или мал: муравейник огромен рядом с отдельным муравьем, но совсем не кажется большим по сравнению с домом. Только о двух сущностях, выступающих в этом смысле как бы полярными в общей сумме реальных явлений, суждение может быть абсолютным: нет ничего, что было бы меньше атома и больше вселенной (ее видели конечной в пространстве). То же, что находится в промежутке между данными предельными категориями, подчинено «закону относительности».

Благодаря четвертому атрибуту — форме — вещи либо пред-

ставляют собой куб, параллелепипед, шар и т. д., либо же имеют «неправильное» строение (например, скопление облаков).

В трактатах называются еще пять атрибутов: делимость, темнота, тень, жар и свет. Делимость подразумевает разбивание предмета на несколько кусков, растирание в порошок, обтачивание и т. д. (всего шесть видов). В отличие от наайиков и вайшешиков джайнисты не считают тьму простым отсутствием света, полагая, что помимо «светлого излучения» должно существовать и «темное» — своего рода обратное отражение первого. Этот взгляд логично вытекает из общей тенденции джайнской системы рассматривать всякую вещь во взаимно противоположных аспектах, составляющих ее единый признак. Отсюда стремление истолковать темноту как «свет с обратным знаком». Отметим, что в сочинении «Сарвартха-сиддхи» делается попытка расширить содержание самого этого понятия: тень и отражение предмета разбираются как две стороны одного и того же явления. Факт совпадения отражения со своим реальным прототипом и существо отражения как такового неоднократно были объектом размышления мудрецов древности. Не исключено, что значительное внимание джайнских натур-философов к этим вопросам есть отголосок этого традиционно-го интереса.

Тепло и свет тоже рассматриваются как взаимосвязанные атрибуты материального мира в целом, способы распространения и внутренней природы которых во многом сходны. В данном утверждении выразилось стремление к осмыслению и истолкованию сведений о внешних предметах, полученных из опыта.

Наиболее парадоксальным в джайнском учении следует признать попытку истолковать материалистически такую категорию, как душа. Ею, по мнению философов, обладает каждое существо и растения, причем она неотделима от тела и пространственно совпадает с ним. В дальнейшем данный принцип получает развитие в концепции «пяти тел», охватывающих в совокупности проявленные и потенциальные свойства любого живого организма — комплекса физических и духовных свойств. Первые три — *аударика* (от «удара» — живот, чрево), *вайкрия* (от «викрия» — «изменение», «трансформация») и *ахарака* (от «ахара» — «пища») — носят сугубо материальный характер и состоят из особого вида молекул, называемого *ахара-варгана*. Аударика выступает той непосредственно воспринимаемой сущностью организма, которая складывается из костей, мускулов, крови и т. д.

Разделяя распространенные в древней Индии представления о способности человека, изменяя структуру тела путем йогических упражнений, делаться невидимым или в одно мгновение

преодолевать огромные расстояния, джайнисты связывают вайкрию и ахараку именно с этими потенциально присутствующими в каждом существе возможностями. Примечательно, однако, что «йогические свойства», согласно джайнскому учению, — естественные физические качества организма, вызванные изменением его молекулярной структуры (невидимость объясняется, например, увеличением пространства между молекулами и своеобразным «утонением» тела).

Два последних вида — *тайджаса* (сверкающее) и *кармана* (кармическое) — образуются путем синтеза физического и духовного начал. Тайджаса воплощает в себе «энергетический импульс» живого существа, обуславливает процесс переваривания пищи и служит связующим звеном между первыми тремя «грубыми» формами тела и пятым, наиболее «тонким», выражающим духовный принцип. «Кармическое тело» переходит из одной оболочки в другую в процессе перерождения (отсюда его название) и меняет форму в зависимости от совершенных человеком поступков. В то же время именно в этом теле и заключена возможность «окончательного освобождения»: когда «плоды всех дел» уничтожены благодаря разнообразным аскетическим упражнениям, душа становится «бессодержательной», утрачивает присущий ей до того «принцип индивидуальности» и растворяется в безличной душе вселенной. Момент самого «растворения» именуется, как и в буддизме, *нирваной*.

Джайнская философия в трактовке души представляет, таким образом, дуалистическую систему. Материя и дух сосуществуют, влияют друг на друга, но остаются при том кардинально различными сущностями. С. Радхакришнан, раскрывая это положение джайнистов, пишет: «Дух и материя образуют два независимых ряда, самостоятельных и законченных. Для ответа на вопрос, почему же джива должна страдать от плодов кармы, если дух и материя независимы, предлагается своеобразный вид предустановленной гармонии».

Разумеется, этот своеобразный дуализм затрагивает прежде всего проблематику «духовной природы жизни» и является тем связующим звеном, которое призвано было объединить рационалистически ориентированную онтологию джайнизма с его чуждой всякого рационализма этикой. Последняя оставалась сугубо религиозной.

В целом джайнская философия немало сделала в интерпретации вопросов онтологии, гносеологии и логики. «Реалистическим» аспектом своего учения она приближалась к санкхье, вайшешике и локаяте, а в решении отдельных проблем пошла даже дальше их. Показательно, например, что представление о «чистой духовности» выступает в джайнизме в первую очередь этической, а не онтологической категорией, тогда как пу-

руша в санкхье — не только олицетворение религиозной цели, но и изначально постулируемое условие процессов саморазвития природы (праkritи). Взгляд джайнистов в данном случае несомненно более рационалистичен. Сказанное не оставляет сомнения в том, что философские воззрения представителей изучаемой системы сыграли значительную роль в развитии древнеиндийской мысли, и ее история без рассмотрения этих воззрений была бы неполной.

* * *

В данной главе затронуты лишь некоторые общие вопросы становления и эволюции различных мировоззренческих систем 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.

КОПЕРНИКИ И ГИППОКРАТЫ
ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

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 колеблются 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. Цифра 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.

Значительно 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 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 — Бaudхаяны, Манавы, Апастамбы, Катьяны. 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 степеней, приближенном нахождении иррациональных величин, арифметической и геометрической прогрессий 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-сutr 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 ду-

ги 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 биномиальных коэффициентов, получившие в дальнейшем название «треугольника» Паскаля (XVI в.).

			1			
		1		1		
	1		2		1	
	1	3		3	1	
1	4	6		4	1	
1	5	10	10	5	1	

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 новолуния. 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 (Агха) и Пхалгуни (Арджуни). Полный список *накшатр* впервые появляется в «Яджурведе» и «Атхарваведе». Названия их остались фактически без изменений 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:

- 1, Ашвини — звездам β , γ созвездия Овен;
- 2, Бхарани — части созвездия Овен;
- 3, Криттика — созвездию Плеяды;
- 4, Рохини — части созвездия Телец;
- 5, Мригаширша — части созвездия Орион;
- 6, Ардра — звезде α созвездия Орион;
- 7, Пунарвасу — звездам α , β созвездия Близнецы;
- 8, Пушья — созвездию Рак;
- 9, Ашлеша — созвездию Гидра;
- 10, Магха — части созвездия Лев;
- 11, Пурвапхалгуни — части созвездия Лев;
- 12, Уттарпхалгуни — части созвездия Лев;
- 13, Хаста — части созвездия Ворон;
- 14, Читра — звезде α созвездия Дева;
- 15, Свати — звезде Арктур;
- 16, Вишакха — созвездию Весы;
- 17, Анурадха — части созвездия Скорпион;
- 18, Джьештха — части созвездия Скорпион;
- 19, Мула — части созвездия Скорпион;
- 20, Пурвашадха — части созвездия Стрелец;
- 21, Уттарашадха — части созвездия Стрелец;
- 22, Шравана — части созвездия Орел;
- 23, Джаништха — созвездию Дельфин;
- 24, Шатабхишадж — звезде λ созвездия Водолей;
- 25, Пурвабхадрапада — звездам α , β созвездия Пегас;
- 26, Уттарабхадрапада — звезде ν созвездия Пегас и звезде α созвездия Андромеды;
- 27, Ревати — звезде α созвездия Рыба.

Наименования некоторых лунных месяцев были связаны с названиями тех лунных стоянок, в которые появлялась полная луна. На каждый месяц приходится две или три лунные стоянки, но название свое месяц получал от одной из них, как это вытекает из следующей схемы:

Месяца	Лунные стоянки
Вайшакха (апрель-май)	{ Вишакха Анурадха
Джййштха (май-июнь)	{ Джййштха Мул
Ашадха (июнь-июль)	{ Пурвашадха Уттарашадха
Шравана (июль-август)	{ Шравана Дхаништха
Бхадрапада (август-сентябрь)	{ Шатабхишадж Пурвабхадрапада Уттарабхадрапада
Ашваюджа (сентябрь-октябрь)	{ Ревати Ашвини Бхарани
Карттика (октябрь-ноябрь)	{ Криттика Рохини
Маргаширша (ноябрь-декабрь)	{ Мригаширша Ардра
Пауша (декабрь-январь)	{ Пунарвасу Пушья
Магха (январь-февраль)	{ Ашлеша Магха
Пхалгуна (февраль-март)	{ Пурвапхалгуни Уттарапхалгуни
Чайтра (март-апрель)	{ Хаста Читра Свати

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 — самавара (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 составлен в соответствии с последовательностью дней недели. Для обозначения светил на астрольбиях 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.

«Вашиштха-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-сиддханта» 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.

Название следующей сиддханта — «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 крупнейшего индийского математика и астронома Арьябхаты. Он родился в 476 г. в Кусумпуре, около Паталипутры (современная Патна). Из двух его сочинений осталось лишь одно — «Арьябхатия» (499 г.). Оно объединяет четыре темы: *дашагитика* (система обозначения чисел), *ганитапада* (математика), *калакрияпада* (определение времени и планетарные модели), *голапада* (учение о небесной и земной сферах). Во второй половине трактата, имеющего много общего с «Сурья-сиддхантой», ученый высказал гениальную догадку: ежедневное вращение небес — только кажущееся, такое впечатление создается из-за того, что земля оборачивается вокруг своей оси.

Идея суточного вращения земли была известна и греческим ученым, в частности Гераклиду Понтийскому (IV в. до н. э.) и Аристарху Самосскому (IV—III вв. до н. э.). Об их космологических представлениях можно судить по сообщениям позднейших авторов. Грек Симплиций (VI в.), например, пишет: «Есть такие, как Гераклид Понтийский и Аристарх, которые полагают, что явления могут быть описаны, если небо и звезды находятся в покое, тогда как Земля движется вокруг полюсов экватора с запада, завершая одно обращение за каждые сутки приблизительно...» Сходное сообщение приводится у Аэция

(V в. н. э.): «Гераклид 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 был знаком с некоторыми астрономическими теориями античности, но выдвинутое им положение надо признать вполне оригинальным.

В позднесредневековой Европе идея суточного вращения Земли связана с именем Коперника, который около 1515 г. разослал друзьям и астрономам свой трактат «Commentariolus» («Краткое объяснение»). В нем среди семи тезисов, кратко объясняющих основы системы мира, говорилось: то, что нам представляется движениями на небесном своде, возникает из-за движения не его самого, а Земли; следовательно, Земля со своими ближайшими элементами вращается суточным движением между полюсами, сохраняющими свое неизменное направление в пространстве, тогда как небесный свод и последнее небо неподвижны.

Математическая часть трактата Арьябхаты, также содержащая немало плодотворных идей, получила высокую оценку его преемников в стране и за ее пределами. В ней изложены правила решения отдельных задач по арифметике, геометрии, тригонометрии, теории чисел. Здесь 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.

В конце VIII в. «Арьябхатия» 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. Поставленные им астрономические и математические проблемы получили дальнейшее развитие в сочинениях Брахмагупты (родился в 598 г. в Бхилламале — ныне Бхинмал в Раджастане). 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.

Младшим современником Брахмагупты был Бхаскара I. В 629 г. он составил комментарии к трактату Арьябхаты. Два других его труда — «Махабхаскария» и «Лагхубхаскария» —

посвящены традиционным астрономическим и математическим проблемам того времени.

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. Первое достоверное свидетельство о фиксации нуля относится к 876 г.; в настенной надписи из Гвалиура есть число 270. Некоторые исследователи предполагают, что нуль был заимствован у греков, которые записывали его буквой 0. Другие считают, что нуль пришел с востока и был изобретен на стыке индийской и китайской культур. Известны надписи от 683 и 686 гг., обнаруженные на территориях Камбоджи и Индонезии, нуль изображен там в виде точки и маленького кружка.

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 хо-

чу 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 правила 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 очень 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 уравнения 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: $\overset{\cdot}{3}$, или $3+$).

Начиная с Брахмагупты индийские математики стали широ-

ко оперировать отрицательными величинами, трактуя положительное число как некое имущество, а отрицательное — как долг. Брахмагупта описывал все правила действий 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: $tx^2 + px = qr$.

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.).

282 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 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 частного случая ($ax^2 \pm 1 = y^2$), 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 приближение $\sqrt{10}$, оно хотя и менее точное, чем у Арьябхаты, но более удобное.

Некоторые из сиддхانت свидетельствуют о знакомстве ее 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 «Панча-сиддхантике» 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 раз-

личные 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», «пазуха»). При переводе арабских сочинений на латынь европейцы передали смысл термина «джайб» латинским «синус», имеющим то же значение.

Кроме синуса, индийцам были знакомы понятия косинуса (*коти-джива*) и синуса версуса (разность между радиусом и линией косинуса — *уткрама-джива*). Они рассматривали тригонометрические функции только для дуг первой четверти. В «Панча-сиддхантике» впервые приводятся простейшие соотношения между синусом и синусом версусом, а у других авторов — между синусом и косинусом. В «Сурья-сиддханте» и у Арьябхаты даны таблицы синусов. Эти таблицы довольно точные: в большей своей части они верны до последнего знака.

Один из важнейших вопросов, который встает перед историками науки, — это вопрос о связях между учеными разных цивилизаций, о взаимном влиянии и взаимопроникновении научных идей и теорий. Самые ранние из известных нам сведений (они датируются серединой III тысячелетия до н. э.) исходят из четырех регионов древнего Востока: Египта, Вавилона, Индии, Китая. К середине I тысячелетия до н. э. крупнейшим центром мировой научной мысли становится Греция, а несколько позднее — эллинистические государства. В начале нашей эры центр научных знаний вновь перемещается на восток, сначала в Индию, а затем в арабоязычные страны. С XIII в. заметную роль начинают играть государства Западной Европы.

Индийская астрономия (в меньшей степени математика) несет на себе некоторые следы вавилонского и греческого влияния. Автор «Панча-сиддхантики» Варахамихира, как полагают исследователи, ряд положений теории планет и числовых параметров почерпнул из вавилонских сочинений. Приведенные им значения синодических периодов Сатурна и Юпитера и синодической дуги Венеры совпадают с вавилонскими. На греко-римское же влияние указывают названия отдельных сиддхانت: «Явана» (греческая), «Ромака» (римская), заимствование ряда астрономических терминов — *липта* (минута), *хора* (час, городок), *кендра* (аномалия), а также наименований знаков зодиака, перечисленных в «Брихат-джатаке» Варахамихиры.

Показательно, что древние индийцы принимали иноземные идеи не механически, а подвергали их значительной и совершенно оригинальной переработке. Сравнение дошедшего до нас текста «Сурья-сиддханта» с изложением содержания этого

трактата Варахамихирой свидетельствует, что переработка и модификация продолжалась на протяжении многих веков. В ряде случаев, например в тригонометрии, индийцы, основываясь на теориях греческих ученых, осуществили принципиально новые преобразования, что послужило началом тригонометрии как учения о тригонометрических величинах.

В свою очередь, индийская наука оказала значительное воздействие на науку Китая и особенно стран Ближнего Востока. Проникновение индийских астрономических и математических идей в Китай относится ко времени распространения там буддизма. В VI—VII вв. с санскрита на древнекитайский были переведены некоторые сиддханты, а в VIII в. — трактат об индийском календаре. Примерно тогда же здесь появились сведения об индийских теориях планет и затмений.

Широкое знакомство ученых стран Ближнего Востока с индийской астрономией и математикой относится ко второй половине VIII в., когда на арабском языке с некоторыми сокращениями и изменениями появилась «Брахмаспхута-сиддханта» Брахмагупты. Перевод, выполненный в виде таблиц — *зиджа* с необходимыми пояснениями и рекомендациями, получил название «Большой Синдхинд», в отличие от других обработок этого трактата. Данный *зидж* был чрезвычайно популярен среди арабоязычных ученых и долгое время оставался основным руководством по астрономии; традиции «Синдхинда» продолжались и после того, как в мусульманских странах начали развиваться идеи Птолемея и других эллинов.

Одновременно на арабский язык был переведен второй трактат Брахмагупты, «Кхандакхадьяка» (арабское наименование — «Арканд»). IX век ознаменовался усиленным проникновением математических знаний. Для распространения позиционной десятичной системы счисления много сделал Хорезми, которому принадлежит трактат «Об индийском счете».

Исключительную роль в пропаганде индийских научных достижений сыграл Бируни. Любопытно, что через него некоторые идеи греков, получившие отражение в трактатах Варахамихиры, стали достоянием арабоязычных ученых. Обычно в работах по истории науки речь идет о непосредственных переводах на арабский язык с греческого оригинала; значение Индии как связующего звена не всегда оценивается должным образом.

Элементы индийских знаний, содержащиеся в латинских вариантах арабских *зиджей*, стали доступными и европейцам; наиболее ранним считается латинский перевод астрономических таблиц Хорезми, сделанный в XII в. в Испании. Другой незаконченный перевод этих таблиц был обнаружен в одном из колледжей Оксфорда. XV веком датируется латинский пере-

вод анонимной математической арабской рукописи. Ряд открытий индийцев, с которыми в Европе ознакомились лишь в новое время, еще раз подтвердил их высокий научный уровень.

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 долголетию». 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, причиняемых физическими недугами. В этом смысле все индийские медицинские сочинения по праву именовались «аюрведическими».

Средства 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 болезней, 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 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 умиловительных 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 подобного 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 (*дъоти*), 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 мень-

шей степени самим характером буддийской доктрины — ее практической направленностью и безразличием к традиционной мифологии. Составление и кодификация палийского канона 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 и определить, какие из трав не имеют лечебных свойств. После долгих опытов Дживака пришел к выводу, что нет таких трав, которые не могли бы получить применения в медицине (любопытно, что в санскритском каноне муля-сарваставадинов 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 тра-

диция связывает с именами Бхелы (Бхеды), Чараки и Сушруты. Трактат Бхелы, дошедший до нас лишь 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 Дридахабали (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 (в Китае этот запрет отменили лишь в 1913 г.); античная медицина обратилась к методу анатомического исследования лишь в эллинистическую эпоху (у Гипократа 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 заболеваний. 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 лекарст-

ва — 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 прибегали к произнесению священных текстов и заклинаниям. Токсикология (*агада-тантра*) изучала симптомы, вызванные прикосновением к ядовитым растениям, минералам, укусами змей, меры первой помощи при отравлениях 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, незлобностью, 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, психических 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 человеческой мысли, а не о каких-либо влияниях или заимствованиях. Древнеиндийские учения 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 обуславливает «естественное тепло» и поддерживает равномерную температуру тела. Она же обеспечивает деятельность сердца, являющегося, по индийским понятиям, главным источником тепла. Флегма в природе и в человеке ассоциируется с всевозможными «мягкими» веществами (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 рассмат-

ривалась 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 состоит 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 санхьи. 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 предвосхи-

тили некоторые положения современной теории наследственности. Разумеется, в своих воззрениях в данной области они отталкивались 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 недуг, 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 перерождении его частей и функций.

Рассуждения «Чарака-самхиты» более рационалистичны. Первые две «причины заболеваний» 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». Кажется, 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 атеисти-

ческой, 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. Исследуя организм пациента, врачу надлежало учитывать его возраст, физические особенности, привычки, условия жизни, профессию, специфику местности, из которой он происходил, рацион, тщательно осматривать больного, кожу и волосистой 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 развиваться 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 трактаты предлагают 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 втираниями. Одним из мето-

дов 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 (отказывать 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 зна-

ния, 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 Синоу 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 распространялись 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 как в санскритском оригинале, так и в переводе на арабский язык.

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 Гиппократов и разрабатывавшимися затем в сочинениях Галена и других медиков средневековья. Как и в Индии, в Греции пользовались из-

вестностью 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 смещении, 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 пранепием было принято различными 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 времен 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 местностях»). 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, проявлять чуткость 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 Турке-

стане «Рукопись Бовера» представляет собой собрание санскритских текстов по медицине. Сохранилось немало переводов врачебных сочинений на кучанский и кушано-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 (Сушрута). 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.

Ботаника и зоология. Уже ведийские тексты содержат некоторые данные о знаниях древних индийцев в этой области. В «Ригведе» имеется указание на определенные сведения по морфологии растений — флора включала три главные категории: деревья (*врикша*), травы (*ошадхи*), выющиеся растения (*вирудха*). В каждой группе, в свою очередь, различались цветущие и нецветущие, плодоносящие и не плодоносящие и т. д. Существовала и другая классификация: ветвистые, кустарниковые, богатые стеблями и пр. В растениях выделяли корень, стебель (ствол), ростки, ветви, листья, цветы и плоды. В соответствии с антропоморфизмом применительно к явлениям и объектам природы листья уподоблялись волосам, кора — коже, сок — крови («сок вытекает из подрубленного дерева, как кровь сочится у раненого воина»), сердцевина — костному мозгу, внутренние волокна — нервной системе.

В позднейших сочинениях упоминается специальная «наука о растениях» (*бхишаджья-видья*): помимо общих данных здесь сообщаются сведения о селекции злаков, семян, их сохранении, выборе подходящей почвы и метеорологических условий для посадки, уходе за посевами, подрезании. Недавно найден особый текст в форме сутры — «Врикша-аюрведа», датируемый самым началом нашей эры и позволяющий с известной степенью подробности судить о ботанических знаниях индийцев того времени. Здесь дан очерк морфологии растения в целом и отдельных его частей, сделана попытка классификации растительного мира, приведены различные мнения, касающиеся строения растения и функций его элементов. Перечисляются разнообразные виды семян с указанием сроков их созревания и правил ухода за ними, типы листьев (в зависимости от их формы), корней, стеблей. Рассказывается о строении цветка, в нем выделяют лепесток, тычинки, пыльник и пыльцу.

Стараясь осмыслить органические процессы, происходящие внутри листа, автор создает теорию, согласно которой вся мя-

коть листа состоит из крошечных клеток, окруженных специальной оболочкой; клетка впитывает движущийся по ее «венам» сок и красящее вещество, получаемые из переработанной растением влаги. Название трактата не случайно включает в себя слово «аюрведа». В нем детально повествуется о заболеваниях растений и их лечении, об их молодости, зрелости и старости, о периодах бодрости и «сонливости», о причинах увядания, засыхания, пожелтения листьев, отсутствия цветов, подчеркивается роль климата, ветра, солнечных лучей. За растением предписывалось ухаживать, как за человеком: корни обкладывать глиной, смешанной с гхи, поливать водой с молоком. Трактат свидетельствует о первых опытах в области селекции: отросток с одного дерева прививали на другое, причем в тексте описывается несколько видов данной операции. Появление плода рационально объяснялось своего рода оплодотворением: индийцы делили растения на «мужские» и «женские». В зерне, отмечал автор, заложено в миниатюре все растение, передающее таким образом свои наследственные признаки — в общей форме это не противоречит генетическим идеям нашей эпохи.

Высокого развития в Индии достигло садоводство. Тексты говорят о нем постоянно, упоминаются даже общественные парки, уход за которыми — методы посадки, поливки, планировки — был разработан достаточно хорошо. В средние века эти методы закрепляются в соответствующих наставлениях.

Богатство животного мира Индии создавало весьма значительный стимул для прогресса в области зоологии. В «Чхандогья-упанишаде» все живые существа делятся на *удбхиджа* — «рождающихся из ростка» (растения), *андаджа* — «рождающихся из яйца (или икринки)» (рыбы, земноводные, змеи, птицы) и *дживаджа* — «живородящие» (млекопитающие). Позднее была добавлена четвертая группа — *сведаджа* — «рождающиеся из пота» (насекомые, черви, появляющиеся из «пота земли»). Сложилось представление и о микроорганизмах: Панини упоминал о мельчайших «бескостных» существах, многие тысячи которых способны поместиться на ладони. Тексты различали половое и бесполое размножение. Эти процессы, например, у насекомых казались древним весьма сложными: комментатор «Сушруты» предполагает, например, что муравьи способны рождаться тремя способами: из влаги, из яйца и непосредственно из земли.

Джайнский канон, как уже отмечалось, классифицирует животных по числу органов чувств. Занимающие низшую ступень обладают только осязанием и вкусом — это черви, моллюски, улитки, осьминоги, ракообразные лиявки и т. д. Принадлежащие к следующей группе наделены еще и обонянием (муравьи, жуки, блохи, многоножки, термиты). Третья группа,

кроме того, «видит» (пчелы, осы, москиты, пауки, скорпионы). Наконец, идут животные с пятью органами чувств (рыбы, пресмыкающиеся, птицы и «четвероногие»), к этой же группе относился человек. Она, в свою очередь, разбивалась на несколько подгрупп: яйцекладущие (рыбы, змеи, ящерицы, крокодилы, птицы; сюда же ошибочно попали и дельфины, но зато не были включены лягушки, которых давняя традиция считала рождающимися прямо из земли), рождающиеся с неотпадающей плацентой (большинство копытных млекопитающих, семейство кошачьих, собака, человек); рождающиеся с отпадающей плацентой (ёж, дикобраз, заяц, белка, мышь, крыса, мангуста, летучая мышь, слон и некоторые другие). Данная классификация, далекая, разумеется, от современной науки, в некоторых чертах может считаться более передовой, чем представления античной мысли.

В «Чараке» и «Сушруте» животные подразделяются в зависимости от их повадок и образа жизни.

Особое внимание уделялось «регулированию» пола рождающегося животного или человека. Индийцы полагали, например, что определенная диета может способствовать появлению мужского потомства. Они предписывали молочную диету будущему отцу и бобовые злаки и различные масла — матери. Зачатие на четвертый, шестой, восьмой и т. д. день после течки (или менструации) обеспечивало, по их мнению, мужское потомство, на пятый же, седьмой, девятый и другие дни — женское.

Немало наблюдений над жизнью животных и строением их тела оставила тамильская литература. Здесь тоже даются схематические классификации животных, причем они возникли совершенно независимо от Севера и представляли отдельное направление в области зоологии. К сожалению, эти аспекты истории древнеиндийской науки изучены до сих пор очень слабо.

Химия. В древности сведения по химии содержались преимущественно в медицинских сочинениях (обособление химии как науки происходит в самом начале средних веков). Элементарные представления в этой области не отделялись от магических и религиозных. Древнеиндийские химики неизменно ставили перед собой две главные задачи: найти способ превращения различных веществ в благородные металлы (нечто вроде попыток отыскания «философского камня» на Западе) и открыть универсальный «эликсир жизни», дающий человеку могущество, сверхъестественную силу, непрерывную молодость и даже бессмертие (о том же мечтали и европейские алхимики вплоть до конца средних веков). Ведийские тексты свидетельствуют только о том, что индийцам был известен ряд металлов, совокупно обозначаемых термином *аяс* (т. е. металл вообще).

Железо появилось в стране впервые в XI—X вв. до н. э., однако в самих гимнах нет указаний на способы получения металлов. В Южной Индии, согласно новым исследованиям, оно распространилось примерно в то же время, что и на Севере — в X—IX вв. до н. э., причем общепринятая ранее точка зрения о проникновении железа с Севера подвергается радикальному пересмотру. Некоторые ученые полагают даже, что в технологии обработки железа Юг опередил Север и в дальнейшем сильно влиял на него.

О развитии металлургии в Индии сохранились свидетельства античных писателей. Так, по сообщению Геродота, индийские войска в персидской армии были снабжены стрелами с железными наконечниками; Ктесий — придворный врач Ахеменидов говорит о стальных мечах, подаренных индийцами царю персов; согласно Курцию Руфу, Александр Македонский получил от царя Таксилы Пора «сто талантов стали», очевидно, Индия в тот период уже экспортировала изделия из железа и стали. Римляне, ведшие с ее южными городами интенсивную торговлю и создавшие здесь свои фабрики, высоко ценили стальные предметы, изготовленные местными мастерами.

Автор «Артхашастры», перечисляя вещи, которые должны были поступать в царскую сокровищницу, упоминает драгоценные металлы, медь, бронзу и железо, рассказывает об их добыче и способах определения содержания того или иного металла в руде. Процесс усовершенствования технологии обработки металлов продолжался и в последующие века. Показателем высокого уровня, достигнутого в этом индийцами, является знаменитая «дельйская колонна», созданная в эпоху Гупт и поставленная позднее мусульманами около Кутуб-минара. Массивный столб высотой в 8 м и весом более 6 т сделан почти из чистого железа (99,72%). До сих пор остается невыясненным вопрос, почему за полторы тысячи лет колонна не покрылась ржавчиной. Подобных результатов не знала ни одна из современных Гуптам цивилизаций.

Поразительные успехи были достигнуты в изготовлении красок: на настенных рисунках Аджанты, Эллары, Багха и Бадами они почти не потеряли своей яркости и свежести. Некоторые из секретов их приготовления, в дальнейшем утраченных, не раскрыты и сегодня.

Немалую роль в развитии химических знаний сыграл тантризм, придававший особое значение различного рода эликсирам и магическим «лекарствам». В соответствии с тенденцией находить во всех явлениях природы мужское и женское начало индийские химики объявляли ртуть (*раса*) воплощением мужского принципа, а серу (*гандхака*) — женского. Отсюда и распространенное в средние века наименование химии — *расаяна*.

(путь ртути). Это вещество в еще более ранний период широко применялось в медицине, а также при совершении различных магических действий. Позднее создается целая полунаучная-полумифологическая теория элементов, в которой ему отводится место основной действующей силы. Соединение ртути с серой должно было, по мнению древнейших авторитетов, открыть путь к получению заветного всемогущего эликсира. Эксперименты, о которых идет речь, относятся, разумеется, к сфере алхимии, но они привели к вполне конкретным и практически ценным наблюдениям. Ртуть освобождали от примесей, добавляя в нее экстракт алоэ или других трав, красной горчицы, растирали состав с лимоном и фильтровали через полотно. Процесс очищения металла от примесей осуществлялся иногда путем промывания в молоке, растворах трав, моче животных.

В качестве примера химических опытов индийцев приведем сообщения источников о получении хлорированной ртути (*расапушпа*). Прошедшую очистку ртуть смешивали с одинаковым количеством каменной соли и железистого сульфата и тщательно растирали. Затем смесь помещали в стеклянный сосуд, покрывали его сверху глиной и нагревали. Когда появлялись первые газообразные выделения, отверстие сосуда плотно закупоривали тряпкой и продолжали нагревание еще в течение 6 часов. «Расапушпа» сосредоточивалась в верхней части сосуда и затем извлекалась через горлышко. Полученное вещество, в свою очередь, применялось в других химических реакциях, а также в медицине.

У химиков были свои лаборатории. «Расаратнасамуччая» Вагбхаты — текст, составленный уже в средние века, но основанный на более ранних сведениях, подробно описывает *расашалу* — «помещение для химических опытов». Лаборатория (может быть, в идеале) строилась в области, богатой медицинскими травами. Она была просторна, с четырьмя дверями, украшена изображениями божеств. В ней размещались приспособления и аппараты различных типов: на восточной стене — символ ртути (фаллос), на юго-восточной — горн и в юго-западном углу — инструменты, в западной стороне — приспособления для промывки, в северо-западном углу — сушильни. Там же стояли аппарат для приготовления экстрактов, ступы и пестики, пилы, надувные меха для горна, тигли, высушенный коровий навоз (употребляемый как топливо), раковины, стеклянные колбы и реторты, железные тазы.

Строгая фиксация «географического» расположения предметов внутри лаборатории, разумеется, — дань мифологическим представлениям, с этим же связано и обязательное присутствие объекта почитания — символа ртути, но все остальные детали указывают на практические опыты. Говорится, например,

об изготовлении тиглей: в качестве материала брали землю из муравейника, рисовую шелуху, кусок ржавого железа, мел, человеческие волосы и некоторые другие ингредиенты, все это растирали в порошок, смешивали с козьим молоком, полученной массе придавали нужную форму и выставляли для просушки на солнце. Тип и размер тиглей определялись в зависимости от их назначения. Так, для одновременного подогревания ртути и серы применялся особый аппарат, называемый *мушаянтра*, его описание содержится в другом средневековом химическом трактате «Расарнава» (автор неизвестен): «Мушаянтра составлена из двух тиглей длиной в 12 «пальцев», один из них — с узким отверстием, в него вкладывают серу, во второй — ртуть. Оба вещества смачивают чесночным раствором. Первый тигель помещают во второй, а затем оба — в земляной сосуд и сверху держат более крупный сосуд, все вместе покрывают материей, замазывают глиной и подогревают, используя высушенный навоз, в течение трех дней». Другой упоминающийся там же аппарат опять-таки состоял из двух неодинаковых тиглей, ртуть, опущенная в больший из них, подогревалась с боков и снизу. Таким образом, каждая из известных химических реакций требовала, по воззрениям того времени, особого сосуда или аппарата (сказывалось отчасти фетишистское отношение к этим приспособлениям, хотя многое уже, несомненно, свидетельствовало о вполне рациональном подходе).

В средневековом санскритском тексте из Южной Индии — «Манасолласа» (авторство приписывается одному из царей династии Чалукьев), содержится интересный отрывок об изготовлении литых металлических изделий. Модель предмета делалась из воска, потом приготавлился специальный состав из глины, смешанной с древесным углем, с разрезанной на мельчайшие кусочки материей и тщательно размолотой солью; все это растиралось с помощью каменной терки. Полученный таким образом порошок последовательно трижды наносили на форму. Первый слой должен был быть очень тонким, покрытая им модель просушивалась в тенистом месте. Второй и третий слои (более плотные) накладывались с промежутком в несколько дней. Далее форма подвергалась нагреванию, воск растапливался и его место занимал вливаемый через верхнее отверстие расплавленный металл. Изделие выставляли в прохладное место для остывания, после чего осторожно отделяли глиняную оболочку (сходный процесс литья зафиксирован и в раннесредневековой Европе). Юг Индии славился металлическими статуями божеств, различные бронзовые предметы составляли здесь важную статью экспорта. Одновременно изготавливались и массивные столбы из железа, указывавшие на продолжение традиции знаменитых североиндийских мастеров.

Важной частью химических экспериментов в индийской древности было приготовление косметических средств и благовоний. Уже поздневедийская литература и эпос постоянно упоминают различные ароматические вещества, душистые растворы, мази и т. п., создание которых, конечно, требовало определенных химических познаний. В раннее средневековье появились и специальные трактаты, обобщавшие достигнутые в этой области успехи. До нас дошла, в частности, посвященная исключительно приготовлению парфюмерных средств работа под названием «Гандхасара». Встречающиеся в ней рецепты используются в стране и поныне.

Разумеется, помимо собственно индийских открытий и методов, в трактатах по химии попадаются описания приемов, выработанных античной наукой и усвоенных в различных районах Азии, однако они весьма немногочисленны. Характерно, что большинство открытий в области химии было сделано на Юге Индии, мало затронутом влиянием греко-римской культуры. В последующие века в стране получают распространение идеи арабской научной мысли, которая и сама в немалой степени обогатилась в результате установления контактов с индийской цивилизацией.

Система образования. Существенной частью духовной культуры древней Индии была система образования, формировавшаяся постепенно с ведийской эпохи. Источники сообщают, что уже тогда преподавались вполне светские дисциплины — грамматика, арифметика, биология и т. д. В ведах подчеркивалась важность учения для всей дальнейшей жизни человека, завершение образования рассматривалось иногда даже как подлинное ее начало. «Атхарваведа» гласит: «Учитель, получая ученика как зародыш, дает ему новое рождение». В основе преподавания лежал принцип непосредственного контакта наставника и ученика; последний проводил так много лет в доме своего гуру, что порой называл его отцом. Об учителях говорилось как о тех, «кто объясняет тексты и устно дает инструкции», ученики же — это «те, кто внимательно слушает слова учителя». Упоминание об «устных инструкциях» не случайно: в Индии роль живой речи в передаче знаний была совершенно исключительной. Основные религиозные произведения вообще записывались с трудом, а «Махабхарата» относилась к самым страшным грешникам.

Наиболее подробные свидетельства о правилах обучения в древности сохранились в сочинениях ортодоксальной традиции. Согласно брахманистским текстам, жизнь представителя варны брахманов делилась на четыре периода. В первый из них юноша являлся учеником (*брахмачарином*), постигавшим необходимые для человека его среды знания, во второй — семьянином

и домохозяином (*грихастхой*), третья и четвертая стадии (отшельничество и жизнь бродячего аскета) связывались с привычным убеждением, что «высшее озарение» способен обрести лишь удалившийся от мира мудрец.

Через период ученичества проходили также кшатрии и вайшьи, но в данном случае упор делался преимущественно на практические дисциплины. Для шудр (и, разумеется, рабов) образование не предусматривалось. Буддизм в этом смысле отличался большей терпимостью: полный курс обучения был рассчитан только на монахов, однако при монастырях существовали школы и для мирян (конечно, неимущие в них не попадали, хотя юридически имели право на их посещение).

Ортодоксальная традиция считала образование непременной религиозной обязанностью каждого члена «высокой» варны, прежде всего брахмана. Когда он достигал пятилетнего возраста, над ним совершалась специальная церемония, называвшаяся «начало знания» (*ведарамбха*). Затем он переходил в дом учителя, где и оставался до завершения курса обучения (согласно упанишад, 12 лет, а иногда и дольше), одновременно выполняя работы по хозяйству. «Шатапатха-брахмана» сообщает, что ученики охраняют своего наставника, убирают дом, ухаживают за скотом. В «Чхандогья-упанишаде» повествуется о том, как некто Сатьякама в бытность учеником бродил с четырьмястами коровами, дожидаясь, пока число их дойдет до тысячи. По «Брихадараньяке», знаменитый Яджнавалкья, получивший от правителя в награду за ученость тысячу коров, поручил пасти их своим ученикам. Эти примеры, несомненно, легендарные, указывают, однако, на то, что использование труда учеников было узаконенной практикой на протяжении многих веков.

Учитель получал плату за обучение только в конце курса, но упоминаются и «наемные педагоги», приглашавшиеся на время и вознаграждавшиеся немедленно. Один из текстов содержит предупреждение, чтобы наставники не применяли силу по отношению к своим подопечным, если же в этом появляется необходимость, употребляли бы «тонкую бамбуковую палку». Видимо, телесные наказания полностью не исключались.

Судя по брахманам, преподавали обычно арифметику, грамматику, просодию и язык. «Чхандогья-упанишада» приводит более подробный список дисциплин — заучивание религиозных текстов, арифметика, метрика, астрономия, биология, хронология (*нидхи*), политика (*экаяна*), военная теория и наука о змеях (*сарпавидья* — вернее, о змеиных ядах, чрезвычайно широко применявшихся в тогдашней медицине). Позднейшая «Милинда-панха» дает еще один перечень: изучение вед, эпоса

и пуран, лексикология, правила стихосложения, фонология, этимология, астрономия, астрология («наука» о предсказаниях), арифметика. Сам царь Милинда, если верить источнику, «овладел» 19 науками и искусствами, в том числе военным делом, арифметикой, правилами денежного обращения, поэтикой, музыкой, магией и т. п.

Выслушивая своего гуру, ученики должны были заучивать его слова наизусть; это не означало, впрочем, лишь механического усвоения знаний. Древнеиндийские наставления по педагогике гласят, что процесс обучения предполагает три степени ознакомления с материалом: *шравана* (восприятие объяснения на слух), *манана* (запоминание и обсуждение полученных сведений) и *даршана* (выискивание смысла наставлений и их оценка). Знаменитый комментатор «Ригведы» Саяна подчеркивал, что даже при изучении религиозных текстов нельзя ограничиваться простым заучиванием, следует анализировать подлежащие запоминанию отрывки с точки зрения грамматики. Иными словами, индийцы стремились преодолеть тот формальный подход, который отчасти диктовался принятым тогда методом обучения, и старались придать ему практическую направленность. Грамматик Патанджали, отмечая недостаточность простого заучивания, сравнивал наставления педагога, предназначавшиеся неразвитому уму подростка, с сухим топливом, которое находится в месте, где нет огня, способного его зажечь.

Традиция отдавать мальчика на долгие годы в дом учителя, несомненно, была связана с древнейшей формой образования. Однако уже в конце ведийской эпохи возникают первые школы. Обычно здесь заучивали прежде всего религиозные тексты. Но были и специальные школы, в которых надо было запоминать научные трактаты, знакомиться с отдельной областью знания (например, грамматикой) и учиться составлять новые произведения.

В этих заведениях преподавали также экономику, политику, военное дело, диалекты. Существовали разработанные правила приема, обращения с учениками, разбивки на классы, проведения экзаменов и выставления оценок. Одновременно там находились несколько учителей; они советовались друг с другом, приглашали авторитетных преподавателей из других учебных заведений, упоминаются даже «путешествующие учителя», постоянно переезжавшие из одного центра в другой и выступавшие со своего рода лекциями. Проводились встречи между педагогами разных школ (паришады), иногда устраивались и диспуты. Появление школ знаменовало принципиально новый этап в развитии образования и было вызвано значительным развитием естественнонаучных дисциплин.

В ведийский период женщины во многих случаях обучались наравне с мужчинами. Катьяяна и Патанджали говорят о брахманках, изучающих грамматику. Упоминаются также специальные «женские школы», где преподавание вели женщины. В «Брихадараньяке» (VI, 4, 17) в числе прочих заклинательных формул приводится и такая молитва отца семейства: «Да родится у меня ученая дочь». Под «ученой» (*пандита*) здесь явно понимается «искушенная» в науках и религиозно-философских доктринах. Позднейший индуизм, отстаивавший принципы патриархальной организации общества, закрепил неравенство женщин, выразившееся, в частности, в том, что образование стало для них почти совершенно недоступным.

Больше всего сведений сохранилось, разумеется, об обучении жрецов, но некоторые тексты (особенно «Артхашастра») сообщают интересные подробности об этом процессе применительно к кшатрийским семьям. После семи лет ребенок из такой семьи начинал изучать алфавит и счет, позднее его знакомили с ведийскими текстами и основами общеобразовательных дисциплин. Кшатрийское образование было более светским, чем брахманское: особое значение придавалось политике, экономике, военному делу, верховой езде, езде на слоне и на колеснице, владению различными видами оружия, усвоению правил составления официальных документов и т. п.

Джатаки рассказывают о специальной военной школе в Таксиле, где одновременно обучались сто молодых царевичей со всех концов страны. Создатель «Артхашастры» отмечает исключительную важность образования для человека вообще и правителя в особенности: «Воспитание и дисциплина являются результатом авторитетности учителей, каждого в своей науке. После того как над ребенком совершен обряд обрезания волос, пусть он приобщится к письму и счету. После совершения обряда приведения ребенка к учителю, пусть он [обучится] троице вед и философии у выдающихся учителей, науке о хозяйстве — у чиновников, науке о государственном управлении — у теоретиков и практиков».

Знания надлежало совершенствовать в течение всей жизни: «У сочетавшегося браком пусть будет постоянное общение с учеными для роста истинного воспитания, ибо в этом общении корень истинного воспитания». Для будущего царя устанавливается соответствующий режим: «Первую часть дня пусть обучается наукам, относящимся к слонам, коням, колесницам, оружию. Последнюю часть дня пусть посвящает слушанию *итихасы*. Итихаса это: *пураны*, *итивритта* (предания. — *Авт.*), *акхьяйика* (связные повествования, сказки. — *Авт.*), *удахарана* (иллюстративные рассказы. — *Авт.*), *дхармашастра* и *артхашастра*. Остальную часть дня и ночи пусть усваивает прежде не ус-

военное и повторяет усвоенное. И недостаточное усвоенное пусть повторно слушает».

Самым крупным центром древнеиндийской образованности была Таксила. Учителя из этого города пользовались почетом во всех частях страны. Помимо школ, изучавших религию и философию, тут, согласно тексту, существовали и специальные училища, медицинские, юридические, военные. В эпоху распространения буддизма в Индии появляются университеты. По сведениям китайских путешественников, в знаменитом университете в Наланде в эпоху наивысшего расцвета насчитывалось примерно 8 тыс. студентов и 1500 учителей. В день читалось до 100 лекций. Среди учащихся были и «студенты» из других стран. Для поступающих устраивались специальные приемные экзамены, причем из десяти желающих попадали в университет лишь два или три. Кроме буддийских текстов в Наланде преподавали и разнообразные «светские дисциплины» (грамматику, медицину и т. д.). Знаменательно также, что в этом важнейшем центре буддийской учености «проходились» и «брахманские» науки: веды и различные религиозно-философские произведения ортодоксальной традиции.

Нелишне будет указать, что значительное место, отводившееся в древнеиндийской педагогике устной передаче знаний, вовсе не исключало существования письменности.

Самыми древними из дошедших до нас эпиграфических памятников Индии являются знаменитые эдикты Ашоки, датируемые III в. до н. э. (если не считать исключительно кратких и до сих пор не расшифрованных надписей Харалпской эпохи). Эдикты выбивались на камне (на скалах, колоннах, стенах пещер). Они были составлены на различных диалектах и выполнены двумя шрифтами: брахми, основой всех позднейших форм письменности Индии и ряда стран Юго-Восточной Азии, и кхарошти, сложившимся на базе арамейского алфавита под влиянием брахми. Кхарошти был использован в эдиктах, найденных на Северо-Западе страны. Характерно, что именно в этом районе, тесно связанном с западными соседями (прежде всего с державой Ахеменидов), письменность была распространена особенно широко: писцы отсюда приглашались даже в южные области.

Судя по надписям Ашоки из Декана, писцы должны были знать различные шрифты и несколько языков: в одном из эдиктов, написанном шрифтом брахми, писец выбил свое имя на кхарошти. Указы Ашоки, обнаруженные за пределами Индии — на территории современного Афганистана, значительные районы которого входили в состав маурийского государства, выполнены арамейским и греческим письмом. Иногда текст на местном языке просто воспроизводился буквами чужого алфа-

вита, но имеется немало надписей на греческом и арамейском языках. Обычно эдикт, присылаемый из столицы, составлялся на одном из диалектов, а потом переводился на другой язык; в некоторых случаях содержание оригинала передавалось дословно, в некоторых же свободно перелагалось. Указы Ашоки адресовались разным слоям населения — не только государственным чиновникам, но и буддийскому монашеству и простому люду. Известно распоряжение царя об установлении «копии эдикта» в канцелярии административного округа, где с ней должны были знакомиться лица, находящиеся на государственной службе, «буддийские монахи и миряне».

Нет никаких сомнений в том, что письменность в стране существовала и до Ашоки. Панини приводит такие термины, как «писец», «письмо», греческий шрифт»; по его свидетельству, уже в то время образованность предполагала умение писать. Обучение письму упоминается в целом ряде древних источников. В качестве одного из приемов применялась своеобразная игра — «отгадывание букв», она помогала ее участникам овладеть алфавитом.

К сожалению, до нашего времени дошло лишь небольшое число древнеиндийских надписей. Это обстоятельство вполне объяснимо, если учесть, что для письма обычно использовались непрочные материалы, легко поддающиеся разрушению. Уже Непарх (участник похода Александра) отмечал, что индийцы пишут «на древесном лыке», что, кстати, подтверждается данными местных источников. Позднее самым употребительным материалом стали пальмовые листья. Согласно буддийской традиции, на них были записаны проповеди Будды сразу же после его смерти. Климат страны не способствовал их сохранности, не удивительно, что только в Непале и Центральной Азии остались рукописи от середины I тысячелетия; в Индии же наиболее старая датируется поздним средневековьем. Иногда надписи выбивались на камне, выполнялись на керамике или металле, чаще всего на меди. Так, надпись на медной пластинке из Сохгауры относится к раннемаурийскому времени (IV в. до н. э.), но большинство документов о дарении, зафиксированных на таких пластинках, — к середине I тысячелетия. Сюань Цзан рассказывает, что при Канишке многие буддийские тексты после IV собора были выгравированы на меди, замурованы в особые каменные реликварии, ставших основаниями ступ. Писали индийцы также (хотя и значительно реже) на золоте, серебре, железе. Чернила использовались с глубочайшей древности, об этом свидетельствует находка чернильницы в Мохенджо-Даро. Перо и чернила многократно упоминаются в грихьясутрах. Тексты описывают также специальные инструменты для нанесения букв на твердую поверхность.

Сарасвати (богиня слова, учености и красноречия) в позднейшем индуизме изображалась с книгой в руке (первое такое изображение зафиксировано в I в.). Чрезвычайно любопытен в этой связи фрагмент шунгской скульптуры (II в. до н. э.), на котором женщина обучает ребенка письму: она держит доску с буквами шрифта брахми. В литературе сутр (причем в ранних произведениях этого жанра, относящихся к V—III вв. до н. э.) упоминается свидетель, ставящий свою подпись. Дхармасутры сообщают, что письменные документы могут служить доказательством при разборе судебного дела. «Артакхаштра» рекомендует царю назначать советника только после проверки его умения составлять документы. Специальная глава трактата посвящена описанию различных типов царских эдиктов, а это предполагает широкое распространение письменности.

В период усиления буддизма уровень грамотности, видимо, был достаточно высок: в джатаках часто говорится об обмене посланиями, частными и официальными, многократно упоминаются доски, которыми пользовались ученики при овладении письмом. «Лалитавистара» повествует о том, что Будда посетил школу, где его учили писать золотым пером на доске из сандалового дерева. Здесь же подробно перечисляются шрифты — индийские и иноземные — всего 64 наименования. Цифра, вероятно, преувеличена, однако, бесспорно в тот период (начало нашей эры) в стране знали действительно немало шрифтов. Названия многих из них указывают на связь с той или иной частью Индии (например, дравидийский шрифт, магадха-липи — «письмо страны Магадха», ванга-липи — «письмо страны Ванга», т. е. Бенгалии, анга-липи — «письмо страны Анга» и т. д.).

Широко распространенный в индологии XIX в. тезис о всепроникающей религиозности и мистическом характере древнеиндийской цивилизации обосновывался, в частности, отсутствием сочинений чисто светского содержания: в поле зрения западных ученых попадали прежде всего религиозные и религиозно-философские трактаты. Поэтому, когда в начале нашего столетия индийский ученый Р. Шамашастри открыл и опубликовал трактат «Артхашастра» («Наука политики», или «Наука о достижениях полезного»), это вызвало истинный переворот в сложившихся представлениях.

Местная традиция упорно приписывала трактат Каутилье, который в ряде источников упоминался как главный министр маурийского царя Чандрагупты. Следуя этой версии, ученые относили памятник к концу IV в. до н. э. В европейской науке данная точка зрения не получила признания — была предложена более поздняя датировка: первые века нашей эры. Спор о времени возникновения «Артхашастры» продолжается и в настоящее время, но независимо от его разрешения ясно, что создатель сочинения (или окончательный редактор) был выдающимся мыслителем своей эпохи. Не случайно, судя по литературе, древние индийцы ставили его в один ряд с Панини и Яджнавалкьей и считали основателем науки о государственном устройстве как отдельной отрасли знания.

Жизнь Каутильи, или Чанакьи (так некоторые источники именовали главного министра Чандрагупты), породила множество легенд. Уже в раннем средневековье бытовали целые циклы сказаний о Чандрагупте и Чанакье, причем не только индуистские варианты, но также буддийские и джайнские. О распространенности легенд может свидетельствовать тот факт, что известный древнеиндийский драматург Вишакхадатта посвятил им свою драму «Перстень Ракшасы» («Мудраракшаса»). Во всех этих сказаниях Чанакья предстает умным и хитрым политиком, обладающим чертами блестящего государственного деятеля. Именно ему традиция приписывает главную роль в ниспровержении Нанды и утверждении на престоле основателя династии Маурьев.

По преданию, Чанакья происходил из известного брахманского рода. Появлению его на свет предшествовало знамение, предрекавшее ему необычную судьбу — стать царем или ближайшим советником правителя. Когда младенец превратился в юношу, он легко постиг секреты всех наук и направился

в столицу империи Паталипутру, ко двору могущественного, но ненавидимого народом за алчность царя Нанды. Ученый брахман так явно превосходил правителя в знании шастр и «священных законов», что навлек на себя его неудовольствие. Царь, чье самолюбие было больно задето, даже изгнал его из собрания. Чанакья поклялся отомстить Нанде и свергнуть его с престола. Он долго скитался по стране, вынашивая планы борьбы с недругом. Он мечтал собрать сильную армию и потому занялся алхимией, дабы, узнав секрет получения золота и разбогатев, нанять и вооружить отряды солдат. Тогда-то, по традиции, он встретился с юным Чандрагуптой — выходцем из влиятельного кшатрийского клана Мориев, в котором сумел разглядеть достойного претендента на престол. Несколько лет Чанакья и Чандрагупта провели вместе в Таксиле. Здесь под руководством своего наставника будущий правитель обучался различным наукам, в том числе военному делу и искусству управления страной.

Согласно легендам, первая предпринятая Чанакьей попытка свергнуть Нанду окончилась неудачей: он направил войска в центр страны, оставил фланги незащищенными и тем дал возможность противнику окружить армию. Однако честолюбивый брахман не пал духом и начал готовиться к новому походу, разработав остроумный стратегический план: постепенно окружить столицу, последовательно тесня врага, ослабить его силы и окончательно разбить его в завершающей битве. Чанакья заручился помощью другого влиятельного правителя, Парваты, которому в случае победы была обещана половина царства. В процессе осуществления своего замысла будущий министр проявил себя не только искусным, но и коварным политиком: когда объединенная армия нанесла войскам Нанды решительное поражение, Парвата по распоряжению Чанакьи был отравлен. Чандрагупта стал единственным властителем огромной империи.

Легенды о жизни и деяниях «мудрого политика» пользовались популярностью даже в позднее средневековье, их пересказывали в своих сочинениях выдающиеся писатели Сомашеда (XI в.), Кшемendra (XII в.), джайнский автор Хемачандра (XII в.). «История Чанакьи» вышла и за пределы Индии: созданная в X в. на Цейлоне «Махавамса-тика» воспроизводит ее с теми же подробностями, что и большинство собственно индийских текстов. Этот герой упоминается и в средневековых непальских сборниках.

У античных авторов, сохранивших немало сведений о Чандрагупте, прямых упоминаний Чанакьи нет. Примечательно, однако, что некоторые эпизоды из его «жизнеописания» отражены в их сочинениях, но главным действующим лицом в дан-

ных эпизодах выступает Чандрагупта (по-видимому, два образа в поздних передачах слились воедино).

Учитывая огромную «известность» Чанакьи в индийской традиции, не следует удивляться, что наиболее значительный политический трактат древности приписывали именно ему. Кроме того, показательно, что многие идеи «Артхашастры» служат как бы теоретическим продолжением тех принципов, которыми, согласно преданию, руководствовался «мудрый министр» в своих практических действиях. Создание «Артхашастры» не было случайным явлением, а завершало длительный период развития индийской политической мысли. Трактат открывается следующими словами: «Это единое руководство политики составлено на основании извлечений из большей части тех руководств по политике, которые были созданы древними учителями с целью овладения землею и для ее охраны»¹. Представляется несомненным, что его авторы имели множество предшественников и опирались на их сочинения. В трактате упомянуто 15 имен теоретиков политической науки, живших «до Каутильи»; их труды до нас не дошли, но, очевидно, существовали; по мнению Т. Траутмана, видного современного исследователя «Артхашастры», подлинными ее авторами были «предшественники Каутильи».

В этом смысле традиционное приписывание трактата всемогущему министру царя Чандрагупты было своеобразным отображением процесса формирования данного сочинения, истоки которого восходили, по-видимому, еще к раннемаурийскому времени.

Произведение Каутильи (будем условно так именовать его создателя) весьма велико по объему. Оно состоит из 15 разделов, или «книг» и посвящено различным вопросам государственного устройства и политики. Это своего рода универсальное руководство по самым разнообразным вопросам «науки государственного управления», рассматривающее ее аспекты чрезвычайно детально. Некоторые «рецепты» Каутильи можно соотнести с практикой древнеиндийских правителей и реальными условиями жизни Индии того времени (на что указывают свидетельства Мегасфена, материалы эпиграфики, археологии и т. д.), но в целом «Артхашастра» не столько отражает политические установки какой-то конкретной страны, сколько рисует некое идеальное государство, представление о котором сложилось в умах ряда мыслителей, сделавших политику объектом своих рациональных и логически последовательных изысканий.

В первом разделе излагаются «предписания для царя» о назначении министров и членов «царского совета», о «тайных агентах», отправляемых во владения соперничающих государств, деятельности послов и т. д. Второй раздел касается преимущественно экономических вопросов и роли царской власти в развитии хозяйства. Политика в понимании Каутильи охватывала не только сферу войны и отношений с соседями, но и всю совокупность проблем экономической жизни. Судя по трактату, принципы деятельности политической власти прежде всего определялись характером материального производства и экономическими условиями жизни общества. «Учение о хозяйстве» рассматривалось как одна из основ, которыми должен руководствоваться правитель. Каутилья критикует своих предшественников, игнорировавших «варту» (хозяйственные вопросы) и не включавших ее в круг главных проблем. Он же уточняет и само это понятие, расшифровывая его как учение о земледелии, скотоводстве и торговле. Благодаря варте, пишет автор трактата, «царь подчиняет себе сторонников и врагов через казну и войско». В этом разделе подробно разрабатываются вопросы управления рудниками, добычи полезных ископаемых, организации прядильных мастерских, дохода и расхода казны, содержания царских хозяйств, заселения новых областей, управления городами.

Специальный раздел посвящен юридическим проблемам, связанным с заключением брака, наследованием, правами на движимое и недвижимое имущество, вкладами и залогами; в нем подробно говорится о положении рабов и работников (эти места особенно важны для изучения социальной истории), наконец, о наказаниях за различные проступки.

Четвертый раздел, озаглавленный «Об устранении препятствий на пути к общественному порядку», повествует о надзоре за ремесленниками и купцами, мерах борьбы против стихийных бедствий, наблюдении над работой отдельных «ведомств», перечисляет опасности, угрожающие благополучию жителей и государства в целом — например, наводнение или засуха. Дух конкретности и практицизма, пронизывающий «Артхашастру», выражается, в частности, в том, что здесь даются рекомендации, объясняющие, как надлежит поступать населению при различных бедствиях: «В период дождей жители деревень, расположенных на берегах рек, должны в течение времени наводнений устроить свои жилища поодаль. Они должны обзавестись досками, камышами и лодками». И далее: «Если кто-нибудь уносится водой, то его надлежит спасать при помощи бутылей из тыкв, мелких лодок, звериных шкур, стволов деревьев и плетений из канатов. Если утопающему не приходят на помощь, то взимается штраф... за исключением тех случаев, когда не

316 ¹ Все цитаты из «Артхашастры» даются по русскому изданию (М.—Л., 1959).

имеется плавучих средств». Упомянув о таком распространенном явлении, как пожар, Каутилья предупреждает, что «сельские жители должны в летнее время готовить пищу вне дома или же должны быть снабжены основными противопожарными принадлежностями». Для предотвращения пожаров предлагается снабжать специальными инструментами городских чиновников. Так же детально рассматриваются и меры борьбы с эпидемиями.

Следующий (пятый) раздел — «О применении утонченных средств в государственной политике» — рассказывает о «тайных наказаниях», содержании государственных чиновников, поведении «прислужников царя» и т. п. «Основы государства» рассматриваются в шестом разделе. В числе качеств «идеального правителя», который «происходит из высокого рода» и является «господином своих вассалов», трактат называет щедрость, справедливость, верность слову. Говорится также о достоинствах хорошего министра, о географических особенностях местности, пригодной для развития процветающего хозяйства. Описание такой местности одновременно может служить указанием на те меры, которые должен принимать правитель в целях хозяйственного процветания своей области: осушать болота, проводить дороги, разрезать леса и ограждать население от хищных зверей.

Вопросов внешней политики касается седьмой раздел трактата. В отличие от своих предшественников, выделявших два «метода» внешней политики (война и мир), Каутилья насчитывает шесть ее разновидностей. «Миром, — сказано в тексте, — считается заключение договора, связывающего [обе стороны], войной — причинение вреда, выжидательным положением — пребывание в безразличном состоянии, наступлением — принятие мер [к нападению], союзом — прибегание к помощи других и, наконец, двойственной политикой — использование то войны, то мира [смотря по обстоятельствам]. Вот шесть методов [политики]».

Далее подробно разбирается каждая из шести линий поведения государя по отношению к своим соседям. Здесь проповедуется последовательный практицизм, не сдерживаемый никакими моральными принципами. Слабость соседа является побудительным мотивом для нападения на него, даже если к этому нет никаких поводов; с сильным противником следует искать союза, не отказываясь одновременно от попыток исподволь подорвать его мощь. Если противников двое, умный правитель старается посеять между ними рознь, «говоря одному про другого дурное. Когда они будут в раздоре, то он должен применять против них тайные средства устранения» (на манер того, каким Чанакья «устранил» Парвату). Не возбраняется

пользоваться и услугами разного рода «изменников», находящихся во вражде с правителями собственной страны, ибо всякая смута в стане врага ослабляет его. Заключенные договоры имеют смысл лишь до тех пор, пока они полезны царю. Нарушить данное обязательство в интересах собственной выгоды не считается грехом.

Подобные «макиавеллистские» наставления не мешают, впрочем, автору трактата проявлять подлинную заботу о материальном благосостоянии жителей, хитрость и обман применяются в конечном итоге для того, чтобы способствовать процветанию государства. Цель правителя и его политических действий прежде всего — развитие экономики: «Если он, стоя на точке зрения применения какого-либо метода, видит, что, придерживаясь такового, он будет в состоянии проявлять деятельность по постройке в своих владениях укреплений, оросительных сооружений, торговых путей, разведению ценных лесов и т. п. ... и действительно применяет этот метод, то будет успех».

Каутилья решительно подчеркивает преимущества мира перед войной, он полемизирует с теми «теоретиками политики», которые считали войну единственно возможной формой существования государства: «Мир и труд являются основами благополучия». И в другом месте: «Имея такие виды (подразумевается умелое разъединение царем сил внешних противников, своего рода «нейтрализация» их. — Авт.), государь может добиваться преуспеяния мирным путем».

Внешняя политика правителя определяется в зависимости от внутренней. Высказывания Каутильи проникнуты страхом перед возможностью «внутренней смуты», что, несомненно, отражает остроту социальных конфликтов в то время. «Если подданные возбуждены против своего правителя, то они могут привести его к гибели, даже если он является могущественным». Сравнивая внешнеполитические осложнения с раздорами внутри государства, он находит последние более опасными: «Для государя главным бедствием является смута внутренняя или внешняя. По сравнению с внешней смутой внутренняя является более зловредной, так как при этом имеется опасность, подобная той, какая возникает при непосредственной близости змеи».

Восьмой раздел, составленный в форме своеобразного логического диалога и названный «О бедствиях в государстве», отражает полемику Каутильи с другими представителями «политической науки» и лишний раз свидетельствует о существовании большого числа разнообразных школ и авторитетов в этой области. Здесь подробно анализируются различные виды «беспорядков», угрожающих государству, и прежде всего связанных с злоупотреблением властью. Говорится о незаконных

действиях сборщиков налогов, берущих неоправданно высокие штрафы, о том, как «собственное же войско... притесняет страну чрезмерными насилиями и поборами», как пограничная стража «наносит вред торговле тем, что похищает имущество через подосланных ею же воров и взимает чересчур большие пошлины».

Упоминаются некие «объединения, причиняющие зло воровством и грабежом», а также разбойники, «которые действуют ночью, устраивают засады, представляют опасность... грабят деньги сотнями и тысячами и приводят в волнение богатых людей». По мнению некоторых, сообщает автор трактата, даже дикие лесные племена, совершающие опустошительные набеги, не так опасны для страны и вызывают меньше страха, чем «разбойники» (т. е. внутренние смутьяны). Много трудностей доставляет правителю его войско, готовое к восстанию или измене. Каутилья дает множество советов, как избежать подобных бед, и это указывает на типичность такого рода столкновений в его время. Среди невзгод, могущих постигнуть государство, особое место отведено голоду: «Он есть бич всей страны и приводит к гибели всех живущих».

Будучи сторонником сильной власти, министр лучшим средством спасения от всех внутренних зол считает наказание. Во многих источниках политика вообще именуется *данда-нити* (наука о наказании). «Нет ведь подобного средства удержания в своей власти живых существ, как наказание, так говорят учителя». Правитель, разумно пользующийся средствами устрашения, способен, по Каутилье, предотвратить раздор в стране и поддержать существующий социальный порядок. В основе последнего в Индии описываемой эпохи лежал, как известно, варновы принцип деления общества. «Царь с грозным жезлом вызывает страх у существ, а у кого жезл мягокий, тем пренебрегают... Люди, принадлежащие к четырем кастам и к четырем ступеням жизни, сохраняются царем при помощи жезла (наказания.— *Авт.*) ...Мир с твердо установленными разграничениями между ариями (полноправными членами общества в противоположность «млечча» — варварам, отсталым племенам.— *Авт.*), при установлении каст и ступеней жизни, охраняемый тремя ведами, процветает и не гибнет... Соблюдение каждым своего закона ведет на небо и к вечности. При его нарушении мир погибает от смещения каст».

Девятый раздел («Действия намеревающегося напасть») разрабатывает в первую очередь военные вопросы (набор армии, привлечение на службу диких племен, умелый выбор времени для начала войны, тщательный учет природных условий, в которых развертываются военные действия), вместе с тем отдельные его главы продолжают тематику предыдущего раз-

дела. Проблема «врагов, находящихся внутри государства», особенно глубоко волновала Каутилью. Он вновь повторяет, что «внутренние волнения, как страх перед змеей, самое опасное». И опять для предотвращения смуты рекомендуется чаще прибегать к наказаниям. Эти вопросы связываются с военной политикой государя: автор трактата предостерегает царя от каких-либо военных авантур в момент, когда в тылу у него зреет мятеж. Только разгромив «внутренних врагов», можно выступать в поход, если же полной победы над ними достичь невозможно, лучше вообще отказаться от войны.

Следующий раздел целиком посвящен вопросам ведения войны. Каутилья указывает, как разбивать военный лагерь, охранять его от внезапного нападения врага, преодолевать водные преграды, обеспечивать войско водой, когда оно движется через пустыню, устраивать засаду и т. д. Большое внимание уделяется всякого рода хитростям: притворившись слабым, побудить противника к нападению, ночью ворваться в лагерь врага на слонах, «ноги которых закутаны кожей или материей», атаковать войско соперника, когда оно стоит лицом к солнцу. Много говорится о местности, удобной для действий пехоты, конницы или боевых слонов. «Построение боевых порядков» является темой самостоятельной главы. Раздел в целом свидетельствует, что наряду с развитием политической науки значительного расцвета в древности достигло и военное искусство. Автор (или авторы) «Артхашастры» проявляет глубокие познания в обеих областях. Несомненно, что у него имелись одаренные предшественники и в сфере «науки о войне».

Особый интерес представляет одиннадцатый раздел — «о раз действиях в отношении объединений». Монархист по убеждениям, Каутилья тем не менее не мог не признать крупную роль республиканских образований в политической жизни страны. Данные трактата о существовании республик в древней Индии согласуются с другими известными нам материалами, подтверждающими длительное соперничество монахий и республик как двух основных форм государственного устройства. Министр Чандрагупты считал более разумным не открытую борьбу против сильных «объединений» (сангх), а установление с ними мирных отношений или же подрыв их мощи изнутри путем интриг. «Привлечение на свою сторону объединения является более существенным, чем приобретение войск или союзников», — пишет он.

Важно, что Каутилья отметил демократический характер республиканских образований, их внутреннюю монолитность и вынужден был признать, «что в силу своей сплоченности объединения неодолимы для других». Он рекомендовал царю посылать туда соглашения, дабы вызывать там разногласия, се-

ять вражду и смуту. Будучи хорошо осведомленным об имущественных и сословных различиях внутри сангх, он предлагал царю разжигать рознь между «высокопоставленными и низкими» членами объединения, между «партиями» и представителями враждующих группировок внутри правящего сословия. «Государь должен поддерживать более слабую сторону деньгами и военной силой и таким образом способствовать поражению враждебной ему партии».

Вместе с тем тут же содержатся и советы «главам объединений» сопротивляться наступательной политике единовластного правителя: «Объединения должны защищаться от обманных действий со стороны государя». Главе республики предлагается вести «гибкую внутреннюю политику» и стараться завоевать всеобщую популярность. Он должен «согласовать свой образ действий с мыслями и намерениями всех [членов объединения]».

Вероятнее всего данный отрывок отразил отдельную, самостоятельную существовавшую традицию в политической мысли древней Индии, традицию, оформившуюся в условиях республиканского правления и имевшую антимонархическую направленность. «Артхашастра», следовательно, представляла различные школы индийской политической теории, взгляды которых в процессе редакторской обработки памятника были объединены и с течением времени стали рассматриваться как единая «наука о достижении полезного».

В двенадцатом разделе — «О положении сильнейшего [царя]» — детально анализируются некоторые вопросы внешней политики монарха. Каутилья исходит здесь из того, что правитель далеко не всегда бывает победителем в войне, и тогда малейший неосторожный шаг может вообще погубить его. Однако военная неудача отнюдь не означает неизбежной гибели государства. Рассудительный и хитрый политик сможет найти выход из самого трудного положения. Каутилья одинаково осуждает и пассивную покорность «изменчивой судьбе», проповедуемую политической школой мудреца Бхарадваджи, и опрометчивую дерзость, готовую на неоправданный риск, сторонником которой выступал, согласно трактату, некий Вишалакша.

Текст гласит: «Государь слабый, подвергшийся нападению со стороны более сильного, должен во всех случаях уступать, преклоняясь перед силой, будучи подобным камышу, [склоняющемуся перед бурей]... Таково мнение Бхарадваджи... Следует бороться, вовлекая в бой все силы. Ведь храбрость может устранить все затруднения. Это закон для воина — сражаться, [независимо от того, ожидает ли его] победа или поражение. Такова точка зрения Вишалакши». Каутилья возражает своим оппонентам: «Тот, который во всех случаях уступает, не имеет

никаких надежд в жизни, будучи подобным барану на берегу (отбившемуся от стада. — Авт.). Тот же, который сражается, имея слишком незначительное войско, попибает, подобно тому, кто углубляется в море, не имея подобающего корабля». Далее автор трактата дает собственные рекомендации, существо которых сводится к тонко разработанной «политической игре» — искусству дипломатии.

В этом отрывке, как и во многих других, мнение Каутилья излагается непосредственно после передачи взглядов его теоретических противников, причем каждый из доводов уничтожается четко сформулированным и метким контраргументом творца «Артхашастры». Он демонстрирует превосходное владение «правилами ведения диспута» и несомненное знакомство с логическими концепциями его эпохи.

Рассматриваемый раздел — первое в древнеиндийской истории освещение проблем дипломатии. Каутилья подчеркивает, что даже самые серьезные трудности могут быть преодолены умелым применением ее приемов. Ответственность задачи, возлагаемой на дипломата, требовала выдвижения на эту должность человека одаренного и верного. Он, согласно трактату, должен быть умным, развитым, прозорливым, искусным в ремеслах, предприимчивым и храбрым, «не упрямым и не легкомысленным, приятным в обращении» и в то же время ловким, самоуверенным, красноречивым, находчивым, т. е. достаточно хитрым и даже коварным по отношению к врагам государства. Однако по отношению к «своему правителю» ему надлежит проявлять совсем иные качества: быть «легко руководимым», честным, дружелюбно расположенным, доброжелательным и «устойчивым в преданности».

Инструкции, которыми снабжали посла, направляемого в соседнее государство, были строгими и разработанными до мельчайших деталей. «Речь, мною сказанная, — речь другого», — говорил посол, данной формулой лишней раз подчеркивая свою роль непосредственного выразителя желаний и интересов представляемого им монарха. Уста царей — это уста их посланцев, провозглашается в «Артхашастре». Оставаясь приверженцем «практического действия», Каутилья утверждал: основным критерием назначения на этот пост следует считать деловые качества и личные способности, поэтому дипломатом может быть даже выходец из низших каст. В какой мере этот «рецепт» использовался древнеиндийскими правителями, сказать трудно, но сама постановка вопроса — весьма знаменательный факт, особенно если учесть общий социально-классовый климат эпохи.

В стане противника послу надлежало выполнять и обязанности соглашения, выведывать «тайны» и собирать любые полезные сведения: узнавать «о размерах государства и крепо-

стей», финансовом и экономическом положении страны, численности и размещении войска, а также с помощью специальных шпионов, «переодетых отшельниками и купцами», — о «благожелательном или неблагоприятном отношении» местного правителя к своему монарху. «Пусть он осведомляется о происходящем у врага из речей нищих, пьяных, сумасшедших, спящих или из условных знаков, надписей, рисунков в храмах и местах паломничества, — наставляет «идеального посла» Каутилья. — В связи с узанным пусть он вступает в тайные переговоры». Инициатива дипломата должна была опираться на конкретные знания условий жизни враждебного государства. Посол, так энергично «осведомляющийся» о состоянии дел противника, в то же время обязан был строжайшим образом хранить в тайне все, касающееся собственной страны: «Опрошенный врагом об основах своего государства, пусть не сообщает об их значении. Пусть скажет: «Ты все сам знаешь, владыка». Ему могут угрожать пытками или смертью, но он обязан молчать или, если представится возможность, тайно скрыться.

В Индии описываемого периода уже действовал принцип дипломатической неприкосновенности. Убийство посла, даже если он был «из низкой касты» или запятнал себя недостойными делами, рассматривалось как великий грех. Согласно сообщениям античных авторов, послам иностранных государств при дворах древнеиндийских правителей оказывали подлинное уважение.

Четырнадцатый раздел («Применение тайных средств») особенно ярко демонстрирует известного рода «макиавеллизм» Каутильи, его пренебрежение к моральным нормам ради блага государства. «Для того чтобы охранять порядок среди четырех каст, следует действовать против творящих беззаконие согласно тайным учениям», — провозглашает он. Указывается, что для устранения сильного и неуязвимого при прямом нападении врага нет лучшего средства, чем яд. В главе содержится немало «рецептов», отражающих магические представления древних индийцев и, главное, свидетельствующих о развитии медицинских взглядов, которые здесь излагаются, конечно, под иным углом зрения, нежели в собственно медицинских сочинениях. Речь идет не о предотвращении болезней, а об «использовании» их в определенных, «продиктованных нуждами государства» интересах. Эта часть трактата в некоторой степени может служить источником, позволяющим ознакомиться с состоянием древнеиндийской медицины и других естественнонаучных дисциплин.

Последний раздел — «Методика» — посвящен отношению «политического знания» к науке в целом. Прежде всего Каутилья подчеркивает значение логических категорий, без кото-

рых никакое рассуждение невозможно, как без освоения научных данных и методов невозможно создать политическую теорию. «Средством для приобретения такой (т. е. процветающей. — Авт.) земли и для ее сохранения служит настоящая наука, которую мы называем «Артхашастрой», — говорит он. Чтобы развить ее, нужно опираться на 32 метода — совокупность логических приемов и лингвистических правил, дающих возможность с наибольшей корректностью использовать средства языка. Каутилья признавал «четыре основные отрасли знания»: философию, «учение о трех ведах, учение о хозяйстве и учение о государственном управлении». Показательно, что философия предстает «высшей среди наук», причем в специальной главе первого раздела обосновывается ее приоритет. Автор трактата спорит здесь со своими предшественниками: он выступает против школы Манава, которая включала в число наук лишь знания о ведах, хозяйстве и государственном управлении, философию же рассматривала лишь как часть учения о ведах, а также против школ Брихаспати и Ушанаса. Первая относилась к наукам только экономику и политику, вторая — исключительно политическую теорию.

Согласно Каутилье, философия — не просто одна из нескольких научных дисциплин, но своего рода «знание второго порядка», позволяющее оценивать результаты прочих отраслей с точки зрения приносимой ими пользы. Важность философии определяется тем, что она «исследует при помощи логических доказательств в учении о трех ведах законное и незаконное, в учении о хозяйстве — пользу и вред, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук... укрепляет дух в бедствии и в счастье и дает умение рассуждать, говорить и действовать». Философия, таким образом, ставится даже выше вед, которые она должна подвергать критическому анализу. Более того, в ведах выделяется «законное и незаконное» — тезис, исключительно смелый для представителя брахманской элиты.

Любопытно, что из трех упоминаемых Каутилеей философских систем (локаята, санкхья, йога) две отражали материалистические тенденции. Он, несомненно, искал в умозрительных доктринах руководство для достижения целей, связанных с жизнью государства. Отсюда интерес именно к тем философским течениям, которые в той или иной степени способны были помочь в решении практических проблем. «От слушания появляется понимание, — гласит «Артхашастра», — от понимания — приложение к практике, от приложения к практике — полное самосознание. В этом сила науки». Иными словами, процесс овладения знанием распадается на три последовательных эта-

па: обучение начинается со «слушания», полученные знания проверяются затем практикой, лишь после этого знание становится полноценным. В данном тезисе особенно отчетливо проявляется реалистическая направленность всего трактата.

«Артхашастра», как уже отмечалось, входит в число текстов, которые индуизм признает важными и дидактически полезными. Некоторые высказывания Каутильи (например, о варновом делении) казалось бы объясняют, чем вызвано такое признание. В действительности, однако, его отношение к религиозным догмам было весьма своеобразным. Оставаясь до конца прагматиком, он и религиозную идеологию рассматривает прежде всего с точки зрения «общественного блага». Недаром из четырех основ «законного порядка» (религиозный принцип — *дхарма*, обычай — *чарита*, юриспруденция — *вьяваха*ра и царские указы — *раджа-шасана*) именно четвертая (эдикты государя) выдвигается на первый план. «Если дхарма находится в противоречии с правительственными распоряжениями,— писал он,— то последним отдается предпочтение».

Деятельность жречества, из среды которого вышел и сам Каутилья, также подлежала контролю государства. Он предлагал выделять специального чиновника «для надзора над храмами», более того, этот чиновник должен был «извлекать выгоду» из паломничеств к святыням и «доставлять в казну имущество еретиков и религиозных общин». Каутилья предлагает использовать в интересах государства религиозные предрассудки и суеверия. Так, он рекомендовал переодетым агентам устрашать жителей знаменами, а потом брать мзду за изгнание духов и «очищение». В борьбе с врагом можно было ссылаться на помощь богов, внушая противнику суеверный ужас. Опытному шпиону разрешалось проникать в изображение божества и, вещая от его имени, воздействовать соответствующим образом на умы верующих. Правителю, завоевавшему новые земли, не возбранялось демонстрировать «преданность местным божествам», даже если он исповедовал другую религию. Иначе говоря, рационалист, реалист и скептик, Каутилья отбрасывал религиозные догмы и предрассудки своей среды и эпохи; «артха», в его понимании, всегда являлась центральным принципом, «дхарма» же всецело оставалась зависимой от нее.

Автор «Артхашастры», по-видимому, не составлял исключения в Индии того периода. Представление о государственном деятеле, критически воспринимающем религиозные догмы и руководствующемся в политике лишь доводами здравого смысла, сохранилось во многих памятниках литературы древности и раннего средневековья. «Рамаяна» запечатлела типический портрет «царского советника», наделенного подобными черта-

ми. Джабали, министр Рамы, поддерживал его, когда в результате интриг мачехи тот вынужден был удалиться в лес. Осуждая слепую покорность Рамы своему отцу Дашаратхе, который добивался от собственного сына отказа от престола, Джабали высказывает мысли, абсолютно чуждые взглядам брахманской ортодоксии. Он подвергает сомнению идею религиозного почитания предков, говоря, что еще никто не видел, чтобы дары, приносимые умершим родичам, реально помогали им в «иной» жизни. Да и что такое отец или мать для их ребенка? — вопрошал он. Рождение — такой же естественный процесс, как и все остальные; зачатие вызывается соединением семени отца с кровью матери (представление, типичное для архаической биологии того времени), рост зародыша в чреве подчинен законам природы.

Министр Рамы вовсе не проповедует аморализм, он отнюдь не отрицает человеческих связей между отцами и детьми, но отказывается усматривать в этих связях основу для какой-то надматериальной, религиозно окрашенной «сопричастности». Еще более важно, что в реальном движении вещей мудрец не находит места для проявления «закона кармы»: рождение — физиологический процесс, никакая «бесплотная», неуловимая чувствами душа не переходит здесь от одного тела в другое. Сыновнее почтение, оказываемое отцу, обычно зиждется на взаимных обязанностях и привязанности, но Дашаратха нарушил принципы справедливости, и потому Рама также не обязан следовать его воле. Рассуждения Джабали строятся на рациональном, практически оправданном расчете: он видит несправедливость в действиях Дашаратхи и, кроме того, не сомневается, что отправленный в изгнание наследник престола был бы лучшим руководителем государства, чем его слабый и лишенный чувства долга отец. Рама отвергает доводы своего советника, хотя и не оспаривает их разумности: его «нравственная высота» не позволяет ему опуститься до подобных «утилитарных» соображений. Впрочем, в произведении, вошедшем в основной круг текстов индуистской традиции, реакция главного героя едва ли могла быть иной.

Примечательно, однако, что воззрения Джабали воспроизведены в поэме детально и без какой-либо критики, и сам образ «материалистически мыслящего министра», несомненно, не лишен обаяния и нарисован с большим мастерством. Правда, если в бенгальской версии эпоса этот «вызывающий уважение брахман» именуется «знатоком морали», то в южноиндийских вариантах поэмы он же называется «безнравственным». Рационализм Джабали был, вероятно, приемлем для какой-то части брахманской элиты, а более консервативная ее прослойка, связанная с индуистскими сектами Юга, отказывалась прини-

мать подобные взгляды. Аргументация и общий смысл рассуждений Джабали сближают его с Каутилей. Высказывания, вложенные автором поэмы в его уста, во многом перекликаются с положениями локайты. В данном случае особенно явно выступает связь древнеиндийской «политической теории» с материалистической традицией.

Годы жизни Каутильи, если принять традиционную датировку, приходится на период интенсивного социально-экономического развития страны. Естественно, что именно в это время отмечается расцвет и политической мысли. Уровень политических знаний, отраженный в трактате, чрезвычайно высок, содержание последнего выходит за пределы собственно индийской проблематики. Правомерно поэтому, на наш взгляд, сопоставить провозглашаемые в нем принципы с теоретическими изысканиями в той же области в других культурах древности, например, с идеями Аристотеля. Прямое сравнение, разумеется, невозможно: условия исторического развития Греции нетождественны древнеиндийским, а сам Аристотель бывший прежде всего философом, отличен от Каутильи, являвшегося преимущественно «политическим мудрецом». Тем не менее между «Политикой» и «Артхашастрой» можно провести ряд параллелей.

«Величайший мыслитель древности» (по Марксу) был «первооткрывателем» политической науки в своей стране: все последующие школы ссылались на него и в известной мере продолжали его мысли. Влияние Аристотеля ощутили на себе крупнейшие авторитеты европейского раннего и позднего средневековья (в частности, Макиавелли). «Политика» — это свод положений о принципах управления государством, основанный на изучении истории Афинской республики. В отличие от Каутильи, Аристотель не был монархистом: формирование его взглядов связано с республиканскими традициями Греции, однако идея сильной власти не чужда ему, отсюда его симпатии к авторитарному правлению Александра. Описывая «идеальное государство», греческий философ допускал существование различных форм государственного устройства: он прославлял демократию как непосредственное выражение идеи «народовластия», но считал целесообразным в определенных условиях «аристократическое правление» или единовластие. С Каутилей его более всего сближает последовательный рационализм: никакие «сверхразумные» факторы не служат критерием верности методов политики, таким критерием выступает лишь благо граждан (разумеется, в том ограниченном понимании, которое было свойственно его эпохе).

Как и у Каутильи, важная роль в поддержании общественного порядка в «идеальном государстве» отводилась «наказа-

нию». Много внимания уделялось также военному фактору. «Государство не может существовать без военной силы», — писал Аристотель (в «Политике», впрочем, конкретные вопросы ведения войны разбираются гораздо менее подробно, чем в «Артхашастре»). Классовая принадлежность этих авторов определяет множество общих черт в их трактатах: Аристотель защищал права греческой элиты, Каутилья, сторонник «системы варь», — привилегированное положение брахманства и кшатрийства. Выступление «низов» против существующего порядка равно осуждается в их сочинениях; мыслители обеспокоены поиском мер предотвращения «внутренних волнений». Наконец, оба они признавали огромное значение политики, этой, по выражению Аристотеля, «могущественной и архитектурной науки».

«Артхашастра» — несомненно вершина древнеиндийской политической мысли. Более того, отличающие ее рационализм в подходе к разнообразным проблемам жизни общества, детальность в разработке конкретных вопросов, умелое использование достижений философии и науки делают возможным отнести данный труд к исключительным явлениям и в истории политической мысли всего древнего мира.

* * *

Проблема культурного наследия древней Индии, как уже отмечалось, ни в коей мере не исчерпывается кругом вопросов, рассмотренных в настоящей работе. Но и изложенный здесь материал позволяет судить о достижениях индийцев в самых различных областях духовной культуры, об их вкладе в историю мировой цивилизации. С эпохи Хараппы страна развивалась не изолированно. Новые раскопки советских археологов указали, например, на существование интенсивных культурных и торговых контактов между нею и южными районами Средней Азии уже в III тысячелетии до н. э.

С каждым столетием взаимодействие Индии с ее близкими и далекими соседями неуклонно усиливалось, обогащая и самих индийцев и народы иных этнокультурных ареалов. В эпоху Ахеменидов, а затем похода Александра западный мир непосредственно «встретился» с Индией. В последующий период ее влияние на страны Центральной и Юго-Восточной Азии, на Дальний Восток было исключительно велико. Важнее подчеркнуть, однако, другое: в Индии были сделаны многие философские и научные открытия, которые не только находят прямые аналогии в истории античной мысли, но и в ряде случаев предвосхищают их. Это касается как отдельных философских проблем, так и разработки вопросов математики, логики, астрономии, медицины.

В индологии, к сожалению, все еще продолжают бытовать превратные представления о характере древнеиндийской цивилизации: в ней иногда видят некий «загадочный феномен», формировавшийся по особым законам и в корне отличный от других цивилизаций. В настоящее время эта точка зрения находит все меньше сторонников, но ее нельзя считать еще полностью преодоленной.

Приведенный в книге материал показывает также, что распространенное в некоторых научных кругах представление о древнеиндийской духовной культуре, как о пронизанной идеализмом и всеохватывающей религиозностью, совершенно несостоятельно. Об этом свидетельствует значительная роль материалистической традиции в истории индийской мысли: зародившись еще в глубочайшей древности, эта традиция выступала против религиозных догм, кастовых предрассудков, отживших институтов. Материалистические и близкие к ним рационалистические и собственно научные школы внесли немало нового и оригинального в решение ряда кардинальных проблем философии и науки.

Народы страны, несмотря на многообразие их исторических судеб, создавали в процессе развития общие традиции. Можно говорить поэтому не только о специфике ее отдельных историко-культурных зон, но и о едином наследии древней цивилизации, оказавшей и продолжающей оказывать серьезное воздействие на различные стороны жизни современной Индии.

Новые исследования бесспорно в еще большей степени продемонстрируют оригинальность и значение древнеиндийской культуры и ее поистине огромную роль в истории мировой культуры.

ЛИТЕРАТУРА К ГЛАВАМ

Введение

- Маркс К. Теория прибавочной стоимости.— К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 26.
 Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Полное собрание сочинений, том 17.
 Ленин В. И. О государстве.— Полное собрание сочинений, т. 39.
 Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. Краткий очерк, М., 1973.
 Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк, М., 1969.
 «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962.
 Ильин Г. Ф. Религии древней Индии, М., 1959.
 «Индия в древности», М., 1964.
 «Индия в средние века», М., 1968.
 «История и культура древней Индии» (К XXVI Международному конгрессу востоковедов), М., 1963.
 Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. Исторический очерк, М., 1968.
 Лунин Б. К. История индийской культуры, М., 1960.
 Неру Джавахарлал, Открытие Индии, М., 1955.
 «Религия и атеизм в Индии», М., 1973.
 Серебряков И. Д. Очерки древнеиндийской литературы, М., 1971.
 Синха Н. К. и Банерджи А. Ч. История Индии, М., 1954.
 Basham A. L. The Wonder that was India, London, 1954.
 Basham A. L. Aspects of Ancient Indian Culture, Bombay, 1966.
 Bhandarkar R. G. A Peep into the Early History of India, Bombay, 1920.
 Bhandarkar D. R. Some Aspects of Ancient Indian Culture, University of Madras, 1940.
 «The Cambridge History of India», vol. I, Ancient India, Cambridge, 1922.
 «The Cultural Heritage of India», vol. I—IV, Calcutta, I—1958, II—1962, III—1954, IV—1956.
 Ghoshal U. N. The Beginnings of Indian Historiography, Calcutta, 1944.
 Masson-Oursell P. L'Inde antique et la civilisation indienne, Paris, 1933.
 Mookerjee R. K. Hindu civilization. 2nd ed., Bombay, 1950.
 Renou L., Filliozat J. L'Inde Classique, I—2, Paris, 1947—1953.
 Smith V. The Early History of India, 4th ed., Oxford, 1924.
 Smith V. A. The Oxford History of India, Oxford, 1923.
 Thapar R. A History of India, vol. I, Harmondsworth, 1966.

Глава I

- Маркс К. Философский манифест исторической школы права.— К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 1.
 Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке»,— К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 22.
 Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?— Полное собрание сочинений, т. I.
 «Древнеиндийская философия. Начальный период», М., 1963.

- Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (ūsiņš), — в сб. «Индия в древности», М., 1964, стр. 66—84.
- Герасимов А. В. Опыт анализа содержания гимнов «Атхарваведы», — в сб. «Индия в древности», М., 1964, стр. 95—104.
- Елизаренкова Т. Я. О значении ведийского māyā, — КСИНА, ILVII, М., 1961, стр. 31—34.
- Маккей Э. Древняя культура долины Инда. М., 1951.
- Сообщение об исследовании протоиндийских текстов (Proto Indica: 1970), М., 1970.
- Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой, М., 1972.
- Allchin, Bridget and Raymond. The Birth of Indian Civilization (India and Pakistan before 500 B. C.), Penguin Books, 1968.
- «Athara-veda Samhita», translated by W. D. Whitney, 2 vols, Cambridge, 1905.
- Benveniste E. et Renou L. Vṛtra et Vṛtragna, Paris, 1934.
- Bergaigne A. La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, I, Paris, 1878.
- Bhattacharyya N. N. History of Indian Cosmogonical Ideas, New Delhi, 1971.
- Blair Ch. J. Heat in the Rig Veda and Atharva Veda, New Haven, 1961.
- Bloomfield M. The Atharvaveda, Strassburg, 1899.
- Bosch F. D. K. The Golden Germ. Introduction to Indian Symbolism, 's-Gravenhage, 1960.
- Buddha Prakash, Rgveda and the Indus Valley Civilization, Delhi, 1966.
- Caland W. Altindisches Zauberritual, Amsterdam, 1900.
- Dandekar R. N. Vedic Bibliography, vol. I—II, Bombay, 1946.
- Dandekar R. N. Der vedische Mensch, Heidelberg, 1938.
- Dumont P.-E. L'Agnihotra. Description de l'agnihotra dans le rituel védique, Baltimore, 1939.
- Dumézil G. Les dieux des indoeuropéens, Paris, 1952.
- Dumézil G. L'idéologie tripartite des indoeuropéens, Bruxelles, 1958.
- Geldner K. Rig-Veda aus dem Sanskrit in Deutsche Übersetzt, Bd. 1—2, Cambridge, Mass., 1951.
- Gonda J. The Epithets in the Rgveda, 's-Gravenhage, 1959.
- Gonda J. Loka-World and Heaven in the Veda, Amsterdam, 1966.
- Gonda J. The Vision of the Vedic Poets, The Hague, 1963.
- Hauschild R. Über die frühesten Arier im alten Orient, Berlin, 1962.
- Henry V. La magie dans l'Inde antique, Paris, 1904.
- Hillebrandt A. Ritual Literatur, Vedische Opfer und Zauber, Strassburg, 1897.
- Hillebrandt A. Vedische Mythologie, Bd III, Breslau, 1902.
- 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.
- Lüders H. Varuna. Göttingen, Bd. I — 1951; II — 1959.
- Macdonell A. A. Vedic Mythology, Strassburg, 1897.
- Macdonell A. A. A History of Sanskrit Literature, London, 1900.
- Macdonell A. A., Keith A. B. Vedic Index of Names and Subjects, vol. I—II, Varanasi, 1958.
- Oldenberg H. Die Religion des Veda, Berlin, 1894.
- Piggot S. Prehistoric India to 1000 B. C., Harmondsworth, 1950.
- Pischel R. und Geldner K. F. Vedische Studien. Bd I, Stuttgart, 1889.
- Potdar K. R., Sacrifice in the Rigveda, Bombay, 1957.
- Renou L. Bibliographie védique, Paris, 1931.
- Renou L. The Destiny of the Veda in India, Delhi, 1965.

- Schayer L. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brahmana-Texten, München, 1925.
- Stater G. The Dravidian Element in Indian Culture, London, 1924.
- Thieme P. Mitra and Aryaman, New Haven, 1957.
- The Vedic Age, London, 1951.
- Wheeler R. E. M. The Indus Civilization («The Cambridge History of India», Supplementary Volume), Cambridge, 1953.
- Wheeler R. E. W. Civilization of the Indus Valley and beyond, London, 1966.

Глава II

- «Брихадараньяка упанишада», пер. А. Я. Сыркина, М., 1964.
- Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения Упанишад, М., 1971.
- «Упанишады», пер. А. Я. Сыркина, М., 1967.
- «Чхандогья упанишада», пер. А. Я. Сыркина, М., 1965.
- Brhad-Araṇyaka-Upaniṣad, trad. et annotée par E. Senart, Paris, 1934.
- Chândogya-upaniṣad, trad. et annotée par E. Senart, Paris, 1930.
- The Chândogya Upaniṣad by Swāmī Swāhānānda, Madras, 1956.
- Satapatha Brāhmaṇa, ed. by A. Weber, Leipzig, 1924.
- Svetāśvatara upaniṣad. Publ. et trad. par. A. Silburn, Paris, 1948.
- The Taittiriya-araṇyaka, with the comm. of B. Miśra, ed. by A. M. Sāstri and Rangāchārya, vol. 1—3, Mysore, 1900—1902.
- Chakravarti S. Ch. The Philosophy of the Upanishads, Calcutta, 1935.
- «The Thirteen Principal Upanishads», translated from the Sanskrit by R. E. Hume, Oxford, 1921.
- Deussen P. Die Philosophie des Upanishades, Leipzig, 1920.
- Gough A. E. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics, London, 1903.
- Oldenberg H. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1923.
- Oldenberg H. Die Literatur des alten Indiens, Stuttgart — Berlin, 1903.
- Radhakrishnan S. The Philosophy of the Upanishads, London, 1955.
- Ranade E. D. A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy, Poona, 1926.
- Ruben W. Die Philosophen der Upanishaden, Bern, 1947.
- Ruben W. Uddālaka and Jājñavalkya, Materialism and Idealism, — «Indian studies. Past and Present», vol. 3, Calcutta, 1962.

Глава III

- Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев, М., 1973.
- Гусева Н. Р. Джайнизм, М., 1968.
- Арриан. Индия, — ВДИ, 1940, № 2.
- Страбон. География, М., 1964.
- Barua B. M. Pre-Buddhist Indian Philosophy, Calcutta, 1921.
- Basham A. L. History and Doctrines of the Ājivikas, London, 1951.
- Dahlquist A. Megasthenes and Indian Religion, Uppsala, 1962.
- Dutt S. Early Monastic Buddhism, 2 vols., Calcutta, 1941—1945.
- Glaserapp H. Der Jainismus, Berlin, 1925.
- Majumdar R. Ch., The Classical Accounts of India, 1960.
- Mc Crindle J. W. Ancient India as Described in Classical Literature, Westminster, 1901.
- Mc Crindle J. W., Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian, London, 1926.

- Ленин В. И. Социализм и религия.—Полное собрание сочинений, т. 12.
Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев, М., 1973.
«Дхаммапада». Пер. В. Н. Топорова, М., 1960.
Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы, т. I, вып. 1—2, СПб., 1887.
Ольденберг Г. Будда. Его жизнь, учение и община, М., 1905.
Пишель Р. Будда, его жизнь и учение, М., 1914.
Рис-Дэвидс Т. В. Очерк жизни и учений Гаутамы Будды, СПб., 1906.
«The Aṅguttara-Nikāya», Ed. by R. Morris, pt 1—6, London, 1885—1910 (PTS);
«Aṅguttara-Nikāya», translated by F. L. Woodward, vol. 1—4, London, 1932—1936.
Buddhist Scriptures, translated by E. Conze. Penguin books, Baltimore, 1960.
Dialogues of the Buddha, transl. by T. W. Rhys-Davids, pt I—III, London 1910—1923.
The Dīgha Nikāya ed. by T. W. Rhys-Davids and J. E. Carpenter. vol. I—III, London, 1890—1911.
«Jātakas», ed. by V. Fausböll, vol. 1—7, London, 1877—1897, «Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births», transl. by E. B. Cowell and others, vol. I—VI, London, 1957.
«The Majjhima Nikāya», ed. by R. Chalmers, vol. I—II, London, 1951; «Further Dialogues of the Buddha», translated from the Pali of the Majjhima Nikāya by R. Chalmers, 2 vols., London, 1927.
«The Sutta-Nipāta», new ed. by D. Andersen and H. Smith, London, 1913. «The Sutta-Nipāta», translated from Pali by V. Fausböll, Oxford, 1924 (SBE X, 2).
«The Questions of King Milinda», translated. by T. W. Rhys-Davids, Oxford, 1890—1894 (SBE, XXXV—XXXVI).
«Vinaya Piṭaka», ed. by H. Oldenberg, London, 1879—1883 (PTS), «Vinaya Texts», translated from the Pali by T. W. Rhys-Davids and H. Oldenberg pt. I—III, Oxford, 1881—1885 (SBE XIII, XVII, XX).
The Age of Imperial Unity, Bombay, 1951.
Bureau A. Les premiers conciles bouddhiques, Paris, 1955.
Bureau A. Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens, Paris, 1962.
Dutt S. Early Monastic Buddhism, 2 vols, Calcutta, 1941—1945.
Frauwallner E. The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature, Roma, 1956.
Glasenapp H. von. Buddhism: a non-theistic Religion, 1970.
Hardy E. Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt, Münster, 1890.
Keith A. B. Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Oxford, 1923.
Kern H. Manual of Indian Buddhism, Benares, 1968.
Lamotte E. Histoire du bouddhisme indien, Louvain, 1958.
Law B. Ch. India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism, London, 1941.
Mal B. The Religion of Buddha and its Relation to Upanisadic Thought, Hoshiarpur, 1958.
Narada Thera. The Buddha and his Teachings, Colombo, 1964.
Pande G. C. Studies in the Origins of Buddhism, University of Allahabad, 1957.
Rhys-Davids T. W. Buddhist India, Calcutta, 1959.
Wagle N. Society at the Time of the Buddha, New York, 1967.
Warder A. K. Indian Buddhism, Delhi, 1970.
Warder A. K. On the Relationships between Early Buddhism and the other Contemporary Systems.—«Bulletin of the School of Oriental [and African] Studies», London, 18, № 1, 1956.

- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.—К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21.
Костюченко В. С. К критике нигилистических взглядов на природу индийской философии.—КСИНА, ILVII, М., 1961, стр. 46—59.
«Махабхарата», Ашхабад, 1956—1963.
I. Две поэмы из III книги, 1956;
II. Бхагавадгита, 1956;
III. Эпизоды из книг III, V, 1957;
IV. Эпизоды из книг III, XIV, книги XI, XVII, XVIII, 1958;
V. Mokshadharma, ч. 1—2, кн. XII, 1961;
VI. Лесная, 1962.
VII. Книга о Бхишме, 1963).
«Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und Alter», von R. Garbe, Leipzig, 1905.
«The Bhagavadgita» with the Commentary of Sri Sankaracharya, translated from Sanskrit into English by A. Mahadeva Sastri, Madras, 1897.
«The Bhagavadgita with the Sanatsujatiya and the Anugita», translated by K. Fr. Telang, Oxford University Press, 1908.
The Bhagavadgita, translation and Notes by S. Radhakrishnan. London, 1948.
The Bhagavadgita, translated. from the Sanskrit with an Introduction, an Argument and a Commentary by W. D. P. Hill, Oxford University Press, 1928.
Bhagavadgītā with 11 Commentaries, Bombay, 1935.
The Bhīṣmaparvan, for the First Time Critically edited by S. K. Belvalkar, Poona, 1947.
The Gītā with 8 Commentaries, Bombay, 1937.
Hindu Philosophy. The Bhagavadgita, Translation, with Notes by John Davies, London, 1889.
«Srimadbhagavadgītā with Sarvatobhadra», ed. by T. R. Chintamani, Madras, 1941.
Hopkins E. W. The Great Epic of India, its Character and Origin, New Haven, 1901.
Lamotte E. Notes sur la Bhagavadgītā, Paris, 1929.
Otto R. Der Sang des Herrn Erhabenen, die Bhagavadgita übertragen und erläutert, Stuttgart, 1935.
Otto R. Urgestalt der Bhagavadgītā, Tübingen, 1934.
Schrader F. O. The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā, Stuttgart, 1930.
Schrader F. O. Rezensionen der Bhagavadgītā «Festschrift M. Wintermütz», Leipzig, 1933.
Upadhyaya K. N. Early Buddhism and the Bhagavadgītā, Delhi, 1971.
Zaehner R. C. The Bhagavadgītā with a Commentary based on the Original Sources, Oxford, 1969.

- Энгельс Ф. Диалектика природы.—К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 20.
Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»,—Полное собрание сочинений, т. 29.
Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики»,—Полное Собрание, т. 29.
Бонгард-Левин Г. М. Буддологическое наследие Ф. И. Шербатского,—сб. «Индийская культура и буддизм», М., 1972, стр. 27—37.
Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература, ч. I и III, СПб., 1869.

- Кутасова И. М. Комментарий к первой главе трактата Нагарджуны «Муламадхьямака-карика», — КСИНА, LVII, М., 1961, стр. 60—70.
- Кутасова И. М. Философия Нагарджуны, — в сб. «Общественно-политическая и философская мысль Индии», М., 1962, стр. 216—244.
- Литман А. Д. Вклад Ф. И. Щербатского в изучение индийской философии, — в сб. «Индийская культура и буддизм», М., 1972, стр. 38—41.
- Сыркин А. Я. Труды Ф. И. Щербатского и некоторые аспекты соотношения индуизма и буддизма, — в сб. «Индийская культура и буддизм», М., 1972, стр. 42—50.
- Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей, — в сб. «Индийская культура и буддизм», М., 1972, стр. 51—68.
- Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Введение в изучение буддизма, ч. II, Пг., 1918.
- 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 авг. 1919 г.), Пг., 1919.
- Buddhist Mahāyāna Texts, Oxford, 1927 (SBE, XLIV).
- The Divyāvadāna. A Collection of Early Buddhist Legends, Cambridge, 1886.
- Laṅkāvatāra Sanskrit ed. Nanjio, Kyoto, 1923; translated by Suzuki, London, 1932.
- Madhyamakakārikās, publ. par La Vallée Poussin, St.-Petersbourg, 1903 (Bibliotheca Buddhica, IV).
- Saddharmapundarikasūtra ed. H. Dutt, Calcutta, 1952 (Bibliotheca Indica).
- Conze E. Buddhist Thought in India, London, 1962.
- Conze E. Buddhism. Its Essence and Development, London, 1960.
- Jennings J. G., The Vedantic Buddhism of the Buddha, Oxford, 1927.
- Joshi L. Studies in the Buddhist Culture of India during the 7th and 8th Centuries, Delhi, 1967.
- Kimura Ryukan. A Historical Study of the Terms Hinayāna and Mahāyāna and the Origin of Mahāyāna Buddhism, Calcutta, 1927.
- Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism (The Madhyamika System), 1970.
- Robinson R. H. Early Madhyamika in India and China, Madison, 1967.
- Suzuki B. L. Mahayana Buddhism. A Brief Outline, London, 1959.
- Scherbatsky Th. Buddhist Logic, vol. 1—2, Leningrad, 1930—1932.
- Scherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «dharma», London, 1923.
- Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Leningrad, 1927.
- Scherbatsky Th. The Soul Theory of the Buddhism, Pt, 1920.

Глава VII

- Маркс К. Британское владычество в Индии, — К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, изд. 2, т. 9.
- Гхош А. К. Статьи и речи, М., 1962.
- Законы Ману. Пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным, М., 1960.
- Agrawala V. S. India as known to Pāṇini, Lucknow, 1953.
- Aiyangar S. K. Some Contributions of South India to Indian Culture, University of Calcutta, 1923.
- Bhandarkar R. G. Vaishnavism, Sivaism and Minor Religions System, Varanasi, 1965.
- Bhattacharji S. The Indian Theogony (A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas), Cambridge, 1970.

- Bhattacharyya Narendra Nath. History of Indian Cosmogonical Ideas, New Delhi, 1971.
- Carpenter J. E. Theism in Medieval India, London, 1926.
- Chattopadhyaya Sudhakar. Evolution of Hindu Sects (Up to the time of Saṅkarācārya), New Delhi, 1970.
- The Classical Age, Bombay, 1954.
- Danielou A. Hindu Polytheism, 1964.
- Dasgupta S. N. Hindu Mysticism, New York, 1959.
- Dikshitar V. R. R. The Purāṇa Index, vol. I, II and III, University of Madras, 1951—1953.
- Dowson J. A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature, 1968.
- Eliot Ch. Hinduism and Buddhism, vol. I—III, London, 1957.
- Farquhar J. N. An Outline of the Religious Literature of India, Oxford, 1920.
- Gonda J. Aspects of Early Viṣṇuism, Delhi, 1969.
- Gonda J. Viṣṇuism and Sivaism. A Comparison, London, 1970.
- Jaiswal Suvira. The Origin and Development of Vaiṣṇavism, Delhi, 1967.
- Kane P. V. History of Dharmaśāstra. (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law), vol. I—V, Poona, 1930—1962.
- Kirfel W. Kosmographie der Inder, Bonn — Leipzig, 1920.
- Kosambi D. D. Myth and Reality, Bombay, 1962.
- Organ T. The Hindu Quest for the Perfection of Man (the Religion and Philosophy of Hinduism), Athens (Ohio), 1970.
- Otto R. Vishnu-Nārāyaṇa, Jena, 1923.
- Pargiter F. E. Ancient Indian Historical Tradition, London, 1913.
- Parrinder G. Avatar and Incarnation (A Comparison of Indian and Christian Beliefs in the Incarnation of the Deity), 1970.
- Puri B. N. Indica in the Time of Patañjali, Bombay, 1958.
- Raychaudhuri H. C. Materials for the Study in the Early History of the Vaishnava Sect, 2nd ed., Calcutta, 1936.
- Renou L. Religions of Ancient India, London, 1953.
- Sircar D. Ch. Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization, vol. I, Calcutta, 1965.
- Walker B. Hindu World: an Encyclopedic Survey of Hinduism, 2 vols., 1968.
- Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, ed. by J. Campbell. 1969 (Bollingen Series).

Глава VIII

- Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура, — К. Маркс, Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе, — К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3.
- Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство, — К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 19.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг, — К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 20.
- Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полное собрание сочинений, т. 18.
- Ленин В. И. Философские тетради, — Полное собрание сочинений, т. 29.
- Ленин В. И. О значении воинствующего материализма, — Полное собрание сочинений, т. 45.

Аникеев Н. П. Материалистическое направление в древнеиндийской философии, М., 1957.
 Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии, М., 1965.
 Гостеева Е. И. Философия вайшешика, Ташкент, 1963.
 Литман А. Д. Философская мысль независимой Индии (академические системы и религиозно-философские учения), М., 1966.
 Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия, М., 1956.
 Мюллер М. Шесть систем индийской философии, М., 1901.
 Радхакришнан С. Индийская философия, т. I—II, М., 1956.
 Рой М. История индийской философии, М., 1958.
 Серебряков И. Д. К вопросу об истории и хронологии материализма в Индии, — в сб. «Индийская культура и буддизм», М., 1972, стр. 78—81.
 Томпсон Дж. Первые философы, М., 1959.
 Щербатской Ф. И. К истории материализма в Индии. Литература об индийском материализме, — «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962, стр. 246—253.
 Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию, М., 1955.
 Чаттопадхья Д. Локаята даршаса. История индийского материализма, М., 1961.
 Чаттопадхья Д. История индийской философии, М., 1966.
 Чаттопадхья Д. Индийский атеизм, М., 1973.
 Bādarāyana's Brahma-Sūtra with Shankarāchāryas Commentary. Transl. into English by V. M. Apte, Bombay, 1960.
 Bādarāyana. The Brahma Sūtra. Translation with an Introduction and Notes by S. Radhakrishnan, London, 1960.
 Yoga-sūtra of Patanjali. Ed. by K. Sastri, Poona, 1904.
 The Yoga-system of Patanjali, transl. from Sanskrit by J. H. Woods, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1914.
 Sāṃkhya-kārikā of Īśvarakṛṣṇa, Madras, 1930.
 Sarvadarśanasamgraha of Mādhavācārya. Translated into English by E. B. Cowell and A. E. Gough, Benaras, 1961.
 Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda. Edited and translated into English by B. Faddegon, Benaras, 1923.
 Byua B. M. Pre-Buddhist Indian Philosophy, Calcutta, 1921.
 Belvalkar S., Ranade S. History of Indian Philosophy, vol. II, Poona, 1927.
 Belvalkar S. K. Vedānta Philosophy, Poona, 1929.
 Bhaduri S. Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics, Poona, 1964.
 Bhattacharyya G. Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Theism, Calcutta, 1961.
 Bühler G. Über die indische Sekte der Jainas, Wien, 1887.
 Dasgupta S. B. A History of Indian Philosophy, vol. II—III. Cambridge, 1952.
 Dasgupta S. Yoga as Philosophie and Religion, London, 1924.
 Deo Sh. Bh. History of Jaina Monachism, Poona, 1956.
 Deussen P. Outlines of Indian Philosophy, Berlin, 1907.
 Deussen P. The System of the Vedānta, Chicago, 1912.
 Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy, 1965.
 Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie, Bd I—II, Salzburg, 1953.
 Garbe R. Die Sāṃkhya Philosophie, Leipzig, 1917.
 Garbe R. Sāṃkhya und Yoga, Strassburg, 1896.
 Glasenapp H. V. Die Philosophie der Inder, Stuttgart, 1949.
 Guérinot A. La Religion Djaina, Paris, 1926.
 Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy, London, 1956.
 Keith A. B. Indian Logic and Atomism, Oxford, 1920.

Lacombe O. L'Absolu selon le Vedānta, Paris, 1966.
 Miśra Umesh. The Conception of Matter according to Nyāya Vaiśeṣika, Allahabad, 1936.
 Oltramare P. L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde, vol. I, Paris, 1906; vol. II, Paris, 1923.
 Riepe D. The Naturalistic Tradition in Indian Thought, Delhi, 1964.
 Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie, Berlin, 1954.
 Ruben W. Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien, III. Die Entwicklung der Religion, Berlin, 1971; IV. Die Entwicklung der Philosophie, Berlin, 1971.
 Ruben W. Materialismus in Leben des alten Indiens, — «Acta Orientalia», vol. 13, 1935.
 Ruben W., Studies in Ancient Indian Thought, Calcutta, 1966.
 Srinivasachari P. N. The Philosophy of Viśiṣṭadvaita, Madras, 1946.
 Uil H. The Vaiśeṣika Philosophy, Varanasi, 1962.
 Woods H. J. Yoga-System of Patañjali, Cambridge, Mass., 1914.
 Zimmer H. Philosophie und Religion Indiens, Zürich, 1961.

Глава IX

Володарский А. И. Древнеиндийские системы нумераций, — в сб. «Индийская культура и буддизм», М., 1972, стр. 82—89.
 Бирюни Абурейхан, Индия. Избранные произведения, т. II, Ташкент, 1963.
 Щербатской Ф. И. Научные достижения древней Индии, — «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962, стр. 254—270.
 «Āryabhaṭīya» of Āryabhata. Transl. into English with Notes by W. E. Clark, University of Chicago Press, 1930.
 Brahmasphuṭasiddhānta of Brahmagupta. Edited by Ram Swarup Sharma, 4 vols., New Delhi, 1966.
 Bhāṭasamhitā. Edited with English Translation by V. Subrahmanya Sastri and M. R. Bhat, 2 vols., Bangalore, 1957.
 Caraka Samhitā. Edited with English, Hindi, Gujarati Translations, 6 vols., Jamnagar, 1949.
 Sūśruta Samhitā, translated into English by K. Bhishagraj, 3 vols, 2nd ed., Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1963.
 Altekar A. S. Education in Ancient India, (3rd ed.), Benares, 1948.
 Bose D. M. (chief editor), Sen S. N. (editor), Subbarayappa B. V. (editor). A Concise History of Science in India, New Delhi, 1971.
 Colebrooke H. T. Algebra with Arithmetic and Mensuration from the Sanskrit of Brahmagupta and Bhāscara, London, 1817.
 Datta B. and Singh A. N. History of Hindu Mathematics, pt 1—2, Lahore, 1935—1938.
 Datta B. and Singh A. N. History of Hindu Mathematics, 1962.
 Hoernle A. F. R. Studies in the Medicine of Ancient India, Oxford, 1907.
 Filliozat J. La doctrine classique de la Médecine indienne, ses origines, ses parallèles grecs, Paris, 1949.
 Filliozat J. Les sciences dans l'Inde ancienne, Paris, 1955.
 Firmin Saint. Médecine et legends bouddhiques de l'Inde, Paris, 1916.
 Jaggi O. P. History of Science and Technology in India: vol. 1: Dawn of Indian Technology (Pre- and Proto-historic period); vol. 2: Dawn of Indian Science (Vedic and Upanishadic period), 2 vols., Delhi, 1969.
 Jolly J. Medizin, Strassburg, 1901.
 Mookerji R. K. Ancient Indian Education: Brahmanical and Buddhist, 4th ed., 1969.

- Mukhopadhyaya G. N. History of Indian Medicine, 3 vols., Calcutta, 1923.
 Sanyal P. K. A Story of Medicine and Pharmacy in India, Calcutta, 1964.
 Seal B. The Positive Sciences of the Ancient Hindus, Delhi, 1958.
 Ray P. and Gupta H. N. Caraka Samhitā (a Scientific Synopsis), New Delhi, 1965.
 Ray P. (ed.) History of Chemistry in Ancient and Medieval India, Calcutta, 1956.
 Thibaut G. Indische Astronomie und Mathematik, Strassburg, 1899.
 Zimmer H. R. Hindu Medicine, Baltimore, 1948.

Глава X

- Доватур А. Политика и Политии Аристотеля, М.—Л., 1965.
 Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве, М.—Л., 1947.
 «Артхашастра или Наука политики», М.—Л., 1959.
 Вишакхадатта, Мудраракшаса или перстень Ракшасы, пер. В. Г. Эрмана, М.—Л., 1959.
 Basu P. Indo-Aryan Polity, London, 1925.
 Ghoshal U. N. Studies in Indian History and Culture, Calcutta, 1957.
 Ghoshal U. N. A History of Indian Political Ideas, Oxford, 1959.
 Kangle R. P. Kauṭīliya Arthaśāstra. vol. I—III, Bombay, 1960—1965.
 Raychaudhuri H. C. Political History of Ancient India, 6th ed., Calcutta, 1953.
 Saletpore Bh. A. Ancient Indian Political Thought and Institutions, Bombay, 1963.
 Sharma R. Sh. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India, Delhi, 2 ed., 1968.
 Trautmann Th. R. Kauṭīliya and the Arthaśāstra, Leiden, 1971.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Рис. 1. Бог Варуна
 Рис. 2. Бог Пингала — покровитель ученых. Гуптский период
 Рис. 3. Аскет Васиштха. Средневековое изображение
 Рис. 4. Обитель отшельника. Скульптура. I в. до н. э.
 Рис. 5. Капила с учениками. Бхархут
 Рис. 6. Бог Сурья
 Рис. 7. Бодхисаттва Падмапани. Аджанта
 Рис. 8. Будда и Индра. Нагарджунаконда
 Рис. 9. Будда и монахи. Аджанта
 Рис. 10. Бодхисаттва Манджушри. Музей в Наланде
 Рис. 11. Рама
 Рис. 12. Индуистский храм. Махабалипурам
 Рис. 13. Маться-аватара. Аллахабадский музей
 Рис. 14. Кришна с женами. Миниатюра
 Рис. 15. Шива и Арджуна. Пушпагири
 Рис. 16. Бык Нандин. Махабалипурам
 Рис. 17. Ганеша. Музей в Гвалиуре
 Рис. 18. Брахма. Музей в Гвалиуре
 Рис. 19. Тримурти. Музей в Гвалиуре
 Рис. 20. Тримурти
 Рис. 21. Мудрец Джаймини. Раннесредневековая скульптура
 Рис. 22. Богиня Сарасвати. Музей в Гвалиуре
 Рис. 23. Чужестранцы в Индии. Роспись в Аджанте
 Рис. 24. Химическая лаборатория. Реконструкция
 Рис. 25. Гуру и ученики. Бхархут
 Рис. 26. В брахманской школе. Аджанта
 Рис. 27. На уроке. Конарак. XIII в.
 Рис. 28. Сцена из джатаки.
 Рис. 29. Почитание Будды. Средневековая скульптура



Рис. 1



Рис. 2.

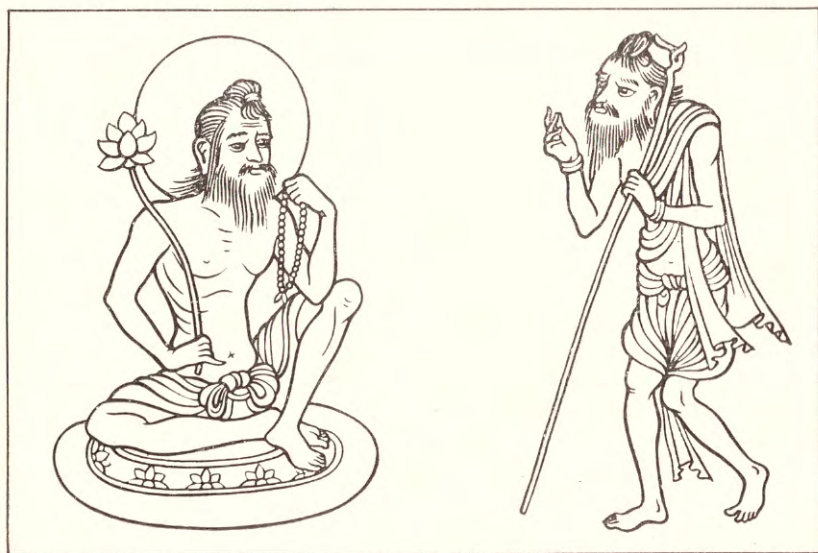


Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5



Puc. 6



Puc. 7



Рис. 8



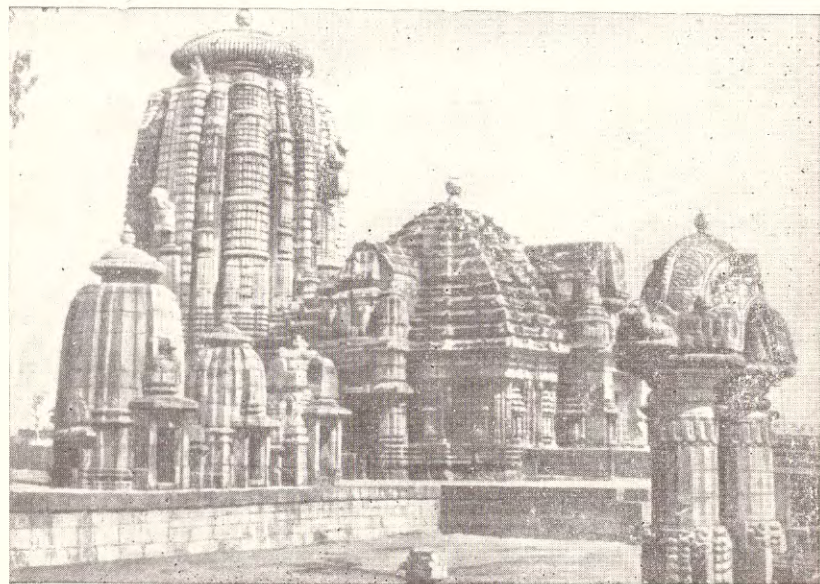
Рис. 9



Puc. 10



Puc. 11



Puc. 12



Рис. 13



Рис. 14



Рис. 15



Рис. 16



Рис. 17



Puc. 18



Puc. 19



Puc. 20



Рис. 21



Рис. 22



Рис. 23

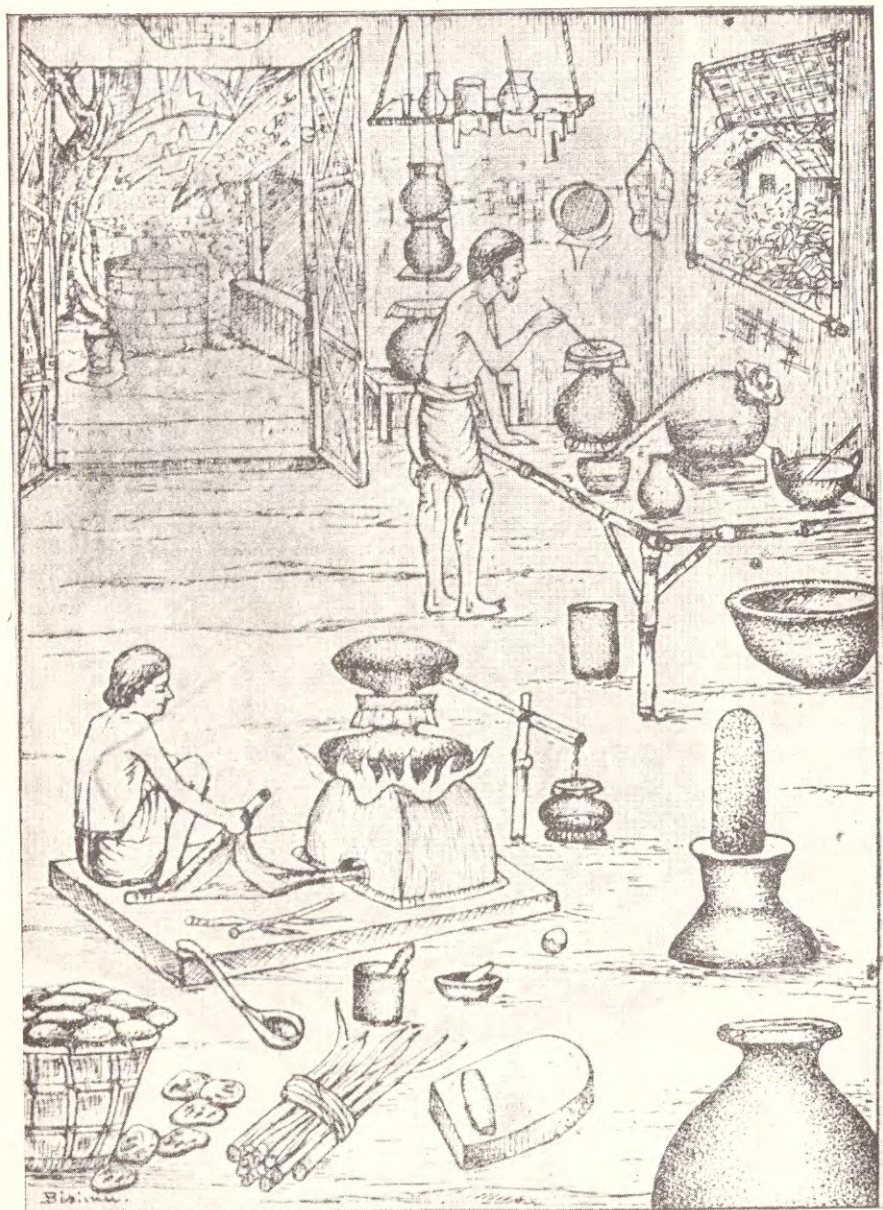


Рис. 24



Рис. 25

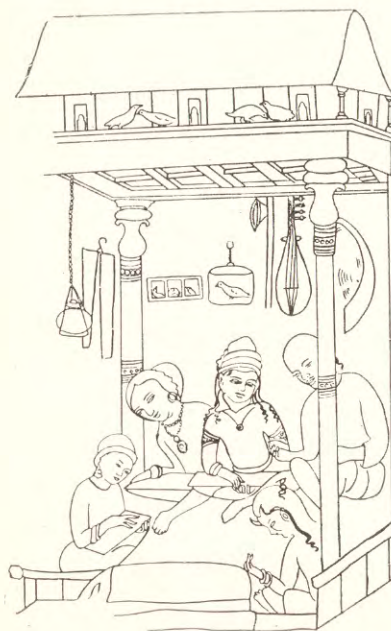


Рис. 26

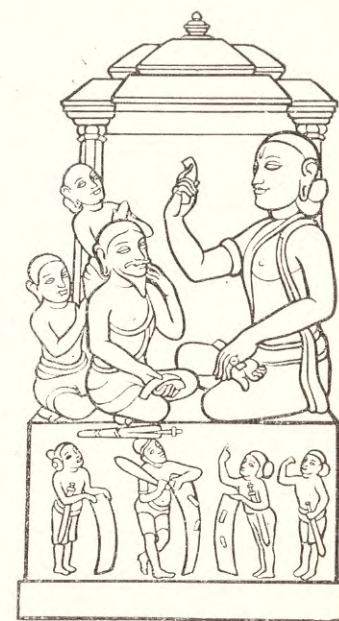


Рис. 27



Рис. 28

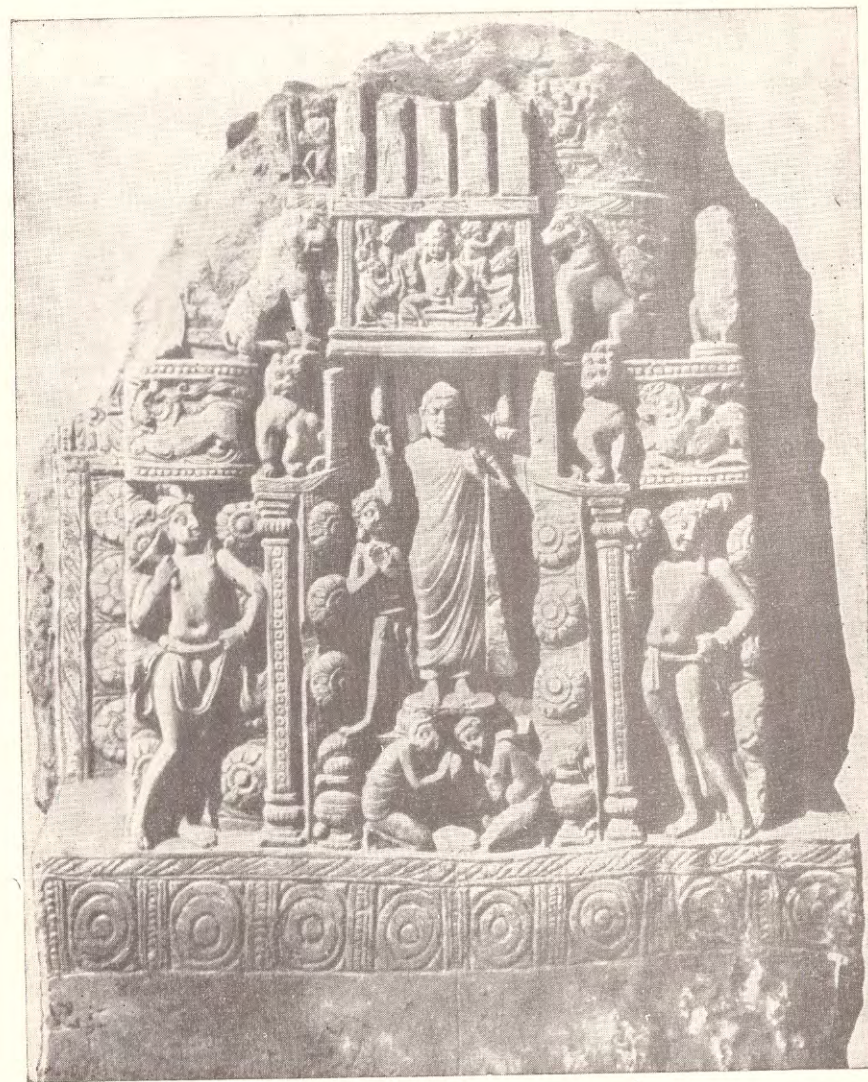


Рис. 29

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава I. «Те прежние певцы и эти новые поэты»	12
Глава II. «Мудрецы вокруг учителя»	34
Глава III. Шесть «еретических» проповедников	54
Глава IV. «Молчание Будды»	72
Глава V. «Песнь о Бхагавате»	105
Глава VI. «Наполненная пустота» Нагарджины	134
Глава VII. «Три шага» Вишну и танцующий Шива	159
Глава VIII. «Светильник всех наук»	198
Глава IX. Коперники и гиппократы древней Индии	272
Глава X. Наука политики	314
Литература к главам	331

CONTENTS

The Sages and Philosophers of Ancient India (Some Problems of the Indian Cultural Heritage)

Introduction	5
I. «These New Singers and Those Old Bards»	12
II. «The Disciples surround their Guru»	34
III. The Six «Heretical» Preachers	54
IV. «The Buddha's Silence»	72
V. «The Lay of Bhagavat»	105
VI. Nagarjuna's «Filled Emptiness»	134
VII. «The Three Strides» of Vishnu and the Dancing Shiva	159
VIII. «The Light of All Sciences»	198
IX. Copernicuses and Hippocrateses of Ancient India	272
X. The Art of Policy	314
Bibliography	331

Григорий Максимович Бонгард-Левин
Александр Викторович Герасимов

**МУДРЕЦЫ И ФИЛОСОФЫ
ДРЕВНЕЙ ИНДИИ**

Некоторые проблемы культурного наследия

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор Л. Ш. Фридман
Младший редактор И. В. Бушуева
Художник Э. Л. Эрман
Художественный редактор И. Р. Еескин
Технический редактор М. В. Погоскина
Корректор К. Н. Драгунова

Сдано в набор 26/IX 1974 г.
Подписано к печати 9/X—1975 г.
А-10018. Формат 60×84¹/₁₆. Бум. № 2.
Печ. л. 21,5+1,5 вкл. Усл. п. л. 21,39. Уч.-изд. л. 23,77.
Тираж 10.000 экз. Изд. № 3477.
Зак. № 2831. Цена 1 р. 80 к.

Главная редакция восточной литературы издательства
«Наука». Москва, Ценгр, Армянский пер., 2

Типография издательства «Коммунар»
Тула, ул. Ф. Энгельса, 150