

Бонгард-Левин Г. М.

Древнеиндийская цивилизация.

2-е изд., перераб. и доп. — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — 320 с.: ил.
ISBN 5-02-017592-7

В книге рассказывается о главных аспектах культурного наследия древней Индии — ее философии, религии, литературы, научных знаний, культурных контактов. Работа основана на исследовании оригинальных санскритских и палийских текстов, учтена новейшая научная литература. Книга задумана как научно-популярный очерк и ориентирована не только на специалистов-индологов.

От автора

Когда Главная редакция восточной литературы обратилась ко мне с предложением подготовить новое издание книги «Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия» (М., 1980), я, понимая всю сложность предстоящей работы, тем не менее сразу согласился. Прежде всего я исходил из того, что интерес к Индии, ее древней истории и духовной культуре в нашей стране неуклонно растет, а научно-популярных работ, написанных индологами, появляется крайне мало, их не могут заменить многочисленные переиздания индологических трудов прошлого (к тому же они обычно не снабжены необходимыми современными комментариями). Создание разнообразных общественных ассоциаций, добровольных клубов по изучению индийской философии и религии — явление закономерное и в целом полезное, но оно сопровождается неуклонным ростом непрофессионализма, приводит к чисто любительскому и антинаучному подходу в оценке наследия индийской цивилизации.

Однако трудностей при подготовке нового издания книги, опубликованной почти 12 лет назад, оказалось гораздо больше, чем можно было ожидать. Пришлось написать несколько глав, посвященных тем аспектам древнеиндийской культуры, которые ранее не получили освещения. Некоторые главы подверглись значительным изменениям или полной переработке в связи с тем, что многие выводы устарели и уже не соответствовали требованиям современной науки. За прошедшие годы изменились и мои собственные взгляды на ряд существенных вопросов историко-культурного развития Индии; значительно увеличился объем индологической литературы, опубликованы важные религиозные, философские и научные трактаты, существенные коррективы в принятые схемы внесли данные археологии и этнографии.

Теперь, когда рукопись готова, считаю своим приятным долгом выразить благодарность за помощь при работе над переизданием старшим и младшим коллегам — В. П. Андросову, Я. В. Василькову, А. И. Володарскому, П. А. Гринцеру, А. М. Дубянскому, Н. В. Исаевой, Д. Н. Лелюхину, В. Г. Лысенко, А. В. Пименову, И. Д. Серебрякову, В. К. Шохину, В. Г. Эрману. Без их советов, замечаний и пожеланий выполнить намеченные задачи было бы невозможно.

Необходимо напомнить и о том, что общий замысел работы, структура отдельных глав, основной фонд источниковедческого материала были намечены еще 20 лет назад совместно с А. В. Герасимовым — моим соавтором по книге «Мудрецы и философы древней Индии» (М., 1975).

Глава первая

Генезис древнеиндийской цивилизации. Индоарии и доарийские этнокультурные субстраты

Древнеиндийская цивилизация, если судить по ведам — первым дошедшим до нас литературным памятникам, содержащим множество сведений о мифологии, космологии, социальных отношениях и быте, воспринимается как некое единое и целостное явление. В действительности такое представление не отражает подлинного характера этого сложного и своеобразного феномена. Генезис самого раннего этапа собственно индийской культуры связан не только с традицией ведийского общества и культуры, но и с достижениями Хараппской цивилизации, а также с реликтами иных доарийских культур, переживавших ко времени прихода индоариев разные этапы своей эволюции. Понять и объективно

оценить древнеиндийскую цивилизацию, особенно первые стадии ее формирования, можно лишь при учете всего многообразия этнокультурных компонентов.

Многие аспекты сложившегося исторического синтеза предстают перед нами (когда мы обращаемся к богатейшему письменному наследию Индии) как уже освященные официальной, прежде всего индуистской, традицией. Вычленив в этой «мозаичной» картине индоарийские и доарийские элементы — задача нелегкая, но весьма важная для реконструкции истории зарождения и развития тех явлений, которые не исчезли вместе с завершением эпохи древности, а существовали и продолжают существовать в настоящее время.

До XX столетия в индологии господствовала точка зрения о сравнительно позднем возникновении индийской цивилизации: начало ее соотносили с приходом индоарийских племен. Даже когда в 20-е годы первые археологические исследования в Индостане, проведенные Д. Р. Сахни и Р. Д. Банерджи, открыли высокоразвитую древнюю культуру в долине Инда, некоторые ученые пытались говорить о ней как о ведийской или протоведийской. Теперь уже едва ли можно сомневаться в том, что Хараппская цивилизация сложилась задолго до проникновения в страну индоарийских племен — создателей «Ригведы». Блестящие успехи археологов за последние десятилетия позволяют во многом восстановить общий характер доарийской Индии.

Культура, самым ярким компонентом которой была Хараппа, выросла на основе местных традиций Севера страны и прилегающих районов, прошла в своей эволюции несколько этапов и существовала в течение многих веков. Ученые по-разному датируют исходный период ее истории, но можно говорить с определенностью, что ранние слои относятся к III тысячелетию до н. э.

Городские центры поддерживали тесные контакты с Месопотамией, Центральной и Средней Азией, областями Юга Индии. Высокого развития достигли ремесла, изобразительное искусство (памятники его и сегодня привлекают нас своей изысканностью), появилась письменность. К сожалению, она пока не расшифрована, однако находки позволили установить, что жители Хараппы писали справа налево. Не окончательно решен вопрос об их языке. Сейчас большинство исследователей согласны в том, что это был один из дравидийских языков (вернее, протодравидийских). Надписи, если они будут прочитаны, дадут возможность немало узнать об этой интереснейшей эпохе; пока же главным источником наших представлений остаются объекты материальной культуры и изобразительного искусства.

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

О социально-экономической структуре общества в известной мере свидетельствуют различия в жилых постройках и погребениях, наличие особой цитадели, где, очевидно, располагались местные власти и была ставка правителя. Население занималось земледелием, разведением скота, ремеслом и торговлей. Выращивали здесь пшеницу, ячмень, бобовые, хлопок. Новые раскопки в Калибангане (Раджастан) указывают на знакомство жителей с плугом. В сельском хозяйстве и ремесле широко применялись металлы, прежде всего медь, а также бронза.

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

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

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

Вопрос о воздействии Хараппы на дальнейшее развитие древней Индии давно дискутируется в научной литературе, но споры пока не привели к однозначному решению. Некоторые ученые отрицают реальность такого воздействия, другие находят прямые аналогии с явлениями культуры ведийской и послеведийской эпох. Надо сказать, что материалы археологии и данные лингвистики свидетельствуют в пользу второй точки зрения: «неарийские черты», проступающие при изучении санскритских литературных сочинений, очень значительны. Хараппское влияние заметно и в изобразительном искусстве более поздних периодов, и вряд ли есть основания сомневаться в том, что в общем синтезе индоарийских и доарийских элементов вклад этой культуры был весьма весомым. Правда, на большей территории Хараппской цивилизации, например в центральной зоне — в Синде, прямого взаимодействия ее носителей с создателями «культуры серой расписной керамики», отождествляемыми большинством ученых с йндоариями ведийской эпохи, зафиксировать пока не удалось, однако на восточной периферии (в Пенджабе и Харьяне), как показывают новейшие археологические исследования, наблюдалась непосредственная смена этих культур уже в первоначальный период пребывания индоариев в стране. Ранневедийские племена, вступая в контакт с местным населением, не могли остаться свободными от его влияния. Раскопки в Бхагванпуре (Харьяна) свидетельствуют, что здесь слои «культуры серой расписной керамики» залегали над слоями позднехараппской культуры, причем носители ее и после прихода индоариев обитали в этом районе в течение определенного времени.

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

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

Поскольку хараппские тексты окончательно еще не прочитаны, многие собственно хараппские черты в древнеиндийской культуре позднейших эпох выявить довольно трудно, но определенную преемственность можно отметить и при современном уровне наших знаний. Большие перспективы открывают работы советских исследователей по дешифровке письменности с помощью вычислительной техники. В общий комплекс этих работ входит и изучение изображений на печатях и амулетах. Ученым во главе с проф. Ю. В. Кнорозовым удалось выделить серии «иконографических» сцен, отражающих мифологические представления жителей Хараппы. Соотнесение отдельных мотивов и сюжетных «блоков» с более поздними свидетельствами, зафиксированными и в текстах, и в памятниках изобразительного искусства, позволило прийти к выводу о том, что протоиндийские мифологические и космографические представления и соответствующая им иконографическая система (правда, в измененном виде) вошли в более поздние религиозные учения, прежде всего в индуизм, а также буддизм и джайнизм.

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

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

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

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

Не исключено, что в ту отдаленную эпоху уже существовал и культ его спутницы — богини, известной в последующей индуистской традиции под именами Парвати, Дурга, Ума. На печатях она изображена в разных видах: иногда это смиренная властительница, иногда свирепая «рогатая» богиня. Встречается также необычный сюжет, передающий, очевидно, некую неарийскую легенду. Среди ветвей священного дерева пиппала стоит «рогатая» богиня, а перед ней на коленях — существо с рогами; у нее и у него длинные косы, на руках браслеты. У коленопреклоненного божества на голове заметен третий выступ, напоминающий цветущую ветку.

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

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

Современные ученые пришли к заключению, что на некоторых печатях изображены сцены, связанные с сезонным циклом (древнейшей формой календаря), получившим затем развитие в астрономии. Интересную интерпретацию «рогатого божества» предложил Я. В. Васильков. Он обратил внимание на то, что «рога» состоят из 12 колец, и связал их с «годовыми кольцами», т. е. с 12-летним календарным циклом, который, очевидно, был принят у жителей хараппских центров. Позднее на основании этого цикла исчисляли срок правления сакрального царя.

В начальный период своего пребывания в стране индоарии не возводили крупных сооружений (уклад их жизни был совершен по иному), для Хараппы же монументальная архитектура была весьма характерна, и, наверно, строительные приемы, которые использовались при создании городских поселений в долине Ганга, вырабатывались не без влияния этих древних традиций. Исследователи полагают, что Хараппа повлияла и на сам процесс «вторичной» урбанизации, как бы вновь возродившейся через много столетий, уже в других исторических условиях.

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

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

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

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

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

В I тысячелетии до н. э. основным центром дравидийской культуры, как известно, был Юг. В связи с этим возникает вопрос об «исторических путях» распространения протодравидийского населения. Проблема «прародин» дравидов окончательно пока не решена, но лингвисты пришли к следующим выводам о времени и путях их миграции: распад протодравидийской языковой общности следует

отнести к началу IV тысячелетия до н. э. (причем не исключено, что на одном из дравидийских диалектов говорила и какая-то часть среднеазиатского населения). Отделение брагуев от других дравидийских народностей наметилось, видимо, уже в IV тысячелетии до н. э., в III тысячелетии до н. э. дравиды осваивают долину Инда, в середине II тысячелетия проникают в Центральную Индию и оттуда (в конце того же тысячелетия) — в Декан. Если эти предположения, опирающиеся главным образом на глоттохронологические расчеты, верны, то допустимо считать, что дравиды (протодравиды) были создателями халколитических (энеолитических) культур Центральной и Западной Индии.

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

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

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

Еще одна попытка «археологически обосновать» участие ариев в разрушении Хараппской цивилизации принадлежит индийскому ученому Д. П. Агравалу, проанализировавшему материалы так называемой культуры Банас, раскопанной в Раджастхане (в Ахаре и Гилунде) и относимой археологами к 2000—1200 гг. до н. э. Доказательством ее «арийского происхождения», по мнению Д. П. Агравала, служит присутствие в ней «черно-красной керамики», которую ряд ученых связывал с керамическими изделиями из различных районов Западной Азии. (Некоторые предметы, найденные в Ахаре, напоминают находки из Гиссара, Трои и Анау.) Не вдаваясь в детали этой сложной проблемы, отметим только, что после новых открытий точка зрения Д. П. Агравала была признана неубедительной.

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

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

были им вообще неизвестны.

Археологическим свидетельством пребывания ариев на территории Индии, как уже отмечалось, была, по всей вероятности, «культура серой расписной керамики», обнаруженная в восточном Пенджабе, Харьяне, верховьях Ганга и Джамны, ряде районов Ганго-Джамнского Доаба (Двуречья), а также в Раджастанхана. Датировка ее до сих пор остается спорной. Нижняя граница определяется условно XII-XI вв. до н. э., применительно к большинству же поселений, где открыта эта культура, карбонный анализ «предлагает» более поздние даты — 800—500 гг. до н. э. Иными словами, ее возникновение в Индии по времени совпадает с хронологией оформления «Ригведы», а дальнейшее распространение — с ведийскими сочинениями последующего периода. Ареал находок также может быть соотнесен с территорией расселения индоариев в эпоху составления древнейшей из самхит и главным образом в послеригведийский период (примечательно, кроме того, что слои «культуры серой расписной керамики» были найдены во многих поселениях, связанных по традиции с «городами», известными по эпосу, прежде всего «Махабхарате»).

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

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

Гимны «Ригведы» сообщают о частых столкновениях ариев с местными племенами, которые по облику и обычаям сильно отличались от них. Конечно, составители гимнов были пристрастны в изображении своих врагов: они рисуют их внешне непривлекательными, отвергающими ведийских богов и не знающими правил жертвоприношения (имеется в виду, разумеется, ритуал жрецов-ариев). Следовательно, контакт не прекращался, хотя тексты говорят лишь о конфликтах между двумя сторонами.

Данные археологии по своему характеру, хотя и менее надежны, несравнимо более объективны. И, несмотря на то что нет оснований допускать «встречи» ариев с хараппцами в долине Инда, можно утверждать, что сложение первой собственно индоарийской археологической культуры происходило в процессе взаимодействия ариев с этническими группами, которые по происхождению были связаны с носителями Хараппской цивилизации. Это позволяет более определенно поставить вопрос об ареале, где протодравидийские этнокультурные компоненты непосредственно влияли на ведийские племена.

Новые археологические открытия в верховьях Ганга и Джамны, а также в Раджастанхана показали, что слои с «серой расписной керамикой» залегают прямо над слоями с «черно-красной керамикой», характерной для энеолитических культур Центральной Индии. (Создателями их, как уже отмечалось, были дравидоязычные племена — протодравиды, этнически близкие к населению Хараппы.) По мнению ряда индийских ученых, «черно-красная керамика» появилась на Джамне и Ганге и в Раджастанхана в результате продвижения племен из Центральной Индии в поздно- и послехараппское время. Если принять такую точку зрения, а она подкрепляется рядом солидных аргументов, то можно наметить еще одну предположительную зону взаимодействия дравидов (протодравидов) и индоариев в период, когда они из Пенджаба направились на юг и восток. На этом контакты между названными

племенами не закончились: они осуществлялись и в восточных районах страны (на что, вероятно, может указывать присутствие «культуры черно-красной керамики» на поселениях Бихара и Бенгалии — в слоях, относящихся к IX— VII вв. до н. э.), хотя дравиды не были здесь основным доарийским населением.

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

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

Материалы археологии существенно дополняются данными лингвистики. Засвидетельствованные языковые контакты надежно отражают характер арийско-дравидийских и арийско-мундских связей. Общее число дравидизмов в санскритских текстах, учитывая и средневековые лексикографические сочинения, — свыше 700. Хронологически они условно распределяются таким образом: в «Ригведе» — несколько десятков (мнения ученых неодинаковы: от 20 и более), в «Атхарваведе» и других самхитах — свыше 30, в брахманах и упанишадах — 40—50, в грамматике Панини (V—IV вв. до н. э.) и ранних сутрах — более 60, в эпических сказаниях — около 170 и т.д. Функциональный характер «Ригведы» — сборника священных текстов — препятствовал, очевидно, употреблению в нем «чуждых», «неарийских» слов, в «Атхарваведе» же, ближе стоявшей к местным обычаям и обрядам, «дравидизмов» уже значительно больше, причем все они демонстрируют адаптацию индоариев к собственно индийским условиям. Растения, не известные пришельцам до вступления в страну, носят дравидийские названия: например, бильва -фруктовое дерево, имевшее, видимо, сакральный смысл у доарийского населения и сохранившее его и в ведийской религии; арка — дерево, гигантские листья которого применялись при жертвоприношениях. Рис был освоен ариями именно в Индии, и оба его обозначения в «Атхарваведе» (тандула и врихи), вероятно, дравидийской этимологии. Впрочем, не исключен и другой путь «знакомства» с рисом — от протомундов или народов тибето-бирманской группы (из предгорьев Гималаев).

Ознакомление с основным дравидийским пластом в санскрите показывает, что индоарии восприняли прежде всего слова, связанные с малознакомой им флорой и фауной вновь осваиваемых территорий, а также хозяйственные и бытовые термины. Выдающийся голландский ученый Я. Гонда отмечал, что названия некоторых рек и гор, встречающиеся в ведийских и даже более поздних текстах, хотя и выступают в санскритизированной форме, по происхождению являются дравидийскими. Естественно, взаимоотношения индоариев с местными племенами выражались также в заимствовании у последних некоторых элементов их материальной и духовной культуры.

Большое число дравидийских слов в санскрите, как уже отмечалось, относится к началу классического периода и зафиксировано у Панини, в эпосе и сутрах (глагол унч, применяемый для обозначения сбора урожая, куддала — «мотыга», херамба — «буйвол», эда — «овца», «баран», кути — «хижина», палли «деревушка» и т. д.). Ранняя палийская литература включает немало подобных слов.

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

Чрезвычайный интерес для исследователей представляют факты проникновения в санскрит слов мундского происхождения. Уже в «Ригведе» встречается, например, лангалс — «плуг», слово

аустроазиатского (протомундского) происхождения. В этом случае данные лингвистики опять подтверждаются археологическими открытиями. Носителями «культуры медных кладов и желтой керамики» являлись племена, основным занятием которых было земледелие; они расселились в верховьях Ганга, куда позднее вступили и индоарии, начавшие переходить к оседлому образу жизни и земледельческому хозяйству.

Исследования лингвистов, и в первую очередь А. К. и Н. Зайде, убедительно указывают на раннеземледельческий характер культуры протомундов: предки мундов знали такие злаки, как рис, разные виды проса, бобовые; такие овощи, как огурец и тыква. Ими были одомашнены коза и свинья (возможно, также корова и буйвол). В протомундском словаре ученым удалось реконструировать названия ряда основных земледельческих процессов и орудий, например мотыги, песта (для обрушивания риса) и т. д. Поэтому можно думать, что охотничье-собираательный тип современной культуры некоторых племен мунда демонстрирует своего рода исторический регресс и не отражает древнейшие этапы их социального и культурного развития.

Лингвистика свидетельствует об интенсивном взаимодействии индоариев с протомундами в различных сферах материальной и духовной культуры. В ведийские тексты переходит ряд названий растений, в том числе бальбаджа (грубая трава, употреблялась в ритуале, о чем упоминает еще «Атхарваведа»). В этом же сборнике говорится об амулетах из древесины священного дерева удумбары (название мундское). Слово «горчица» (саршапа), судя по этимологии, тоже взято у протомундов. Часто употреблявшаяся в древнеиндийском быту тыквенная бутыль носит мундское название — алабу.

Во второй половине I тысячелетия до н. э. влияние мундского субстрата на санскрит возрастает. Характер заимствований ясно показывает, что знакомство ариев с растительным и животным миром бассейна Ганга (кстати, само название реки — мундского происхождения) совершалось в условиях, когда они жили в соседстве с мундскими племенами. Протомундские термины обозначают в санскрите бетель (тамбула), хлопок (карпаса), бамбук (кармари), некоторых животных, например антилопу (курунга) и крысу (ундуру). Нередко можно с полной уверенностью говорить о неарийском происхождении того или иного слова, но соотнести его с конкретным этносом не всегда представляется возможным. В данном случае гораздо важнее подчеркнуть вклад доарийского наследия в процесс формирования общеиндийской культуры. Если на первом этапе речь шла преимущественно о лексических заимствованиях обозначений незнакомой фауны и флоры, а также различных хозяйственных, военных терминов и географических названиях, то позднее «границы инноваций» заметно расширились (возрастает число слов, относящихся к бытовой сфере, анатомии, физиологии и психике человека). Фольклор и этнос обогащаются новыми образами и сюжетами.

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

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

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

Процесс взаимодействия индоариев с мундами и дравидами демонстрирует примечательный факт — наивысшая степень влияния местных традиций (по данным лингвистики) хронологически падает на вторую половину I тысячелетия до н.э.; предшествующая и последующие эпохи отмечены гораздо менее интенсивным воздействием (если, конечно, дошедшие до нас источники адекватно отразили

проходивший процесс). В полной мере это может быть объяснено лишь после более объемного выявления «механизма» взаимоотношений индоарийской и доарийской культур Северной Индии и детального анализа всего фонда неарийских элементов, однако в порядке предварительных гипотез допустимо высказать некоторые общие соображения.

Прежде всего следует вновь подчеркнуть специфичность «Ригведы» как текста «священного», культового, передававшегося в строго фиксированных рамках и потому почти не подвергавшегося свободным интерполяциям и внешним инновациям. Те же черты, хотя, возможно, и не в столь крайней форме, были свойственны ведийской литературе в целом (исключение составляет, пожалуй, лишь «Атхарваведа» — «книга заговоров и заклинаний», сложившаяся в Восточной Индии в эпоху, когда арийско-дравидийско-мундские контакты были весьма тесными).

Для раннего периода ведийские тексты — единственные литературные источники, имеющиеся в распоряжении ученых, и, вероятно, их функциональная специфика заслонила от нас подлинный характер связей «пришлых» и «местных» этнокультурных структур. Иное дело эпос, сутры (преимущественно грихьясутры), грамматические и научные трактаты (в первую очередь по медицине), а также палийские буддийские сочинения. Несмотря на особенности каждого из этих жанров, они значительно более «открыты», не отмечены печатью строгой ортодоксальности, охватывают широкий круг проявлений человеческой деятельности (буддийская литература по своей направленности была более народной, чем ведийские и брахманские сборники).

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

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

В период появления ариев в Индии и на первом этапе их расселения «встречи» с местным населением характеризовались взаимной отчужденностью и враждебностью; «барьер недоверия» способствовал сохранению строгой изоляции. Если устанавливались контакты, то они затрагивали прежде всего область военной и хозяйственной деятельности. Такая ситуация наблюдалась, очевидно, довольно долго, пока индоарии, продвигавшиеся в глубь страны, осваивали новые земли, переходили к новому укладу жизни. Постепенно социальная и экономическая структура ведийского общества менялась (тем более что социальная организация местных этносов была иной). Существенные сдвиги отмечались в культуре, налаживались регулярные связи с неарийским населением.

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

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

жреческой ортодоксии и крайностей варновой системы, находил поддержку населения тех областей, которые еще не были охвачены процессом брахманизации.

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

Глава вторая

Веды и учение упанишад

Интерес к раннеиндийской — ведийской 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. В жреческих семьях они передавались от поколения к поколению. Согласно общепринятой конфессиональной установке, все отправные положения индуизма берут 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.

В то же время 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 религиознофилософской мысли следующих эпох. Некоторые гимны, условно названные философскими, 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 немалой степени исходили из традиций ведийской литературы.

«Ригведа», именуемая самхитой (собранием гимнов), распадается на десять книг (или кругов — мандал), содержащих в целом 1028 гимнов (10 462 стиха). По своему объему она превосходит «Илиаду» и «Одиссею», вместе взятые. Примечательно, что брахманские школы в самых разных частях Индии следовали одному и равно обязательному для всех тексту; однозначны также правила произношения стихов. Строго оберегая традиции их исполнения, древние певцы верили, что этим можно повлиять на богов, от которых ожидали помощи, поддержки в борьбе с врагами и демонами: считалось, что речь обладает самостоятельной силой, хранит нечто таинственное, могущественное.

Относительная хронология отдельных частей памятника разработана в индологии достаточно хорошо. Общий вывод сводится к тому, что основу составляют «фамильные» мандалы (от второй до седьмой включительно); по преданию, они хранились в семьях жрецов и даже соотносятся с конкретным жреческим родом. Последняя же, десятая книга — более позднего происхождения. Она-то и остается загадкой для ученых: в ней появляются гимны-диалоги, «философские» и сложные обрядовые гимны, свидетельствующие о значительном изменении первоначального ведийского мировоззрения. В ней

видны уже зачатки новых, 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» (веда атхарванов, жрецов огня) — сборник заклинаний и магических формул, — древностью многих идей не уступающая «Ригведе», однако окончательно сложившаяся гораздо позднее основных ее частей. Этот сборник занимает в ведийской литературе особое место. Заполненный обращениями к демонам и враждебным духам, он нередко 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» (она и была позднее канонизирована), естественно, в большой степени впитала в себя элементы верований неиндоарийского населения, однако ее отличие от первых самхит определяется не тем, что она была создана в иной этнической среде, а функциональной спецификой. Если «Ригведа» объединяет тексты, отразившие представление индийцев о божествах и их деяниях и предназначавшиеся для исполнения во время жертвенных обрядов, то «Атхарваведа» — прежде всего магические тексты, заговоры (известно, что магии принадлежала важная роль в культовой практике той эпохи). Отсюда и ее подчеркнуто «неригведийский» характер. Вместе с тем в ней имеется ряд «философских» гимнов, а поскольку она появилась позднее «Ригведы», некоторые из понятий последней получили здесь свое развитие.

Самхиты подразделялись и по ритуальному признаку: каждая ассоциировалась (и ассоциируется) с функциями одного из разряда жрецов: «Ригведа» — с хотаром (он отвечал за произнесение гимнов во время крупных жертвоприношений), «Самаведа» — с удгатаром (он исполнял гимны и считался ответственным за музыкальное сопровождение), «Яджурведа» — с адхварью (он обязан был обеспечивать части общей церемонии жертвоприношений, например выжимать сок, готовить дрова и т. д.), «Атхарваведа» — с брахманом (главным жрецом) или пурохитой (царским жрецом).

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

Идеи, возникшие в период создания этого культового памятника, соседствуют в нем с архаическими образами и верованиями, пришедшими из индоиранской древности (много мифологических и ритуальных параллелей можно найти и в иранской «Авесте») и из местных аборигенных культур. Немало в этом изначальном слое воззрений оставалось без существенных изменений на протяжении весьма длительного периода.

Человек и бог, отношения между ними — вот что лежит в основе ранневедийской модели мира. Создатели гимнов — риши, священные поэты, — как бы осуществляли эту связь. Именно им открывалась тайна божественного, именно они, обладая особым вдохновением мудрости и интуиции, сумели разглядеть мир богов, скрытый от простых индийцев. Отсюда гимны — это и священный рассказ о небесной обители, о могуществе небожителей, и просительная молитва, сочиненная и произнесенная так, чтобы помочь жаждущему.

Главным принципом ригведийского мировоззрения было обожествление природы как целого, в котором исчезали различия между составляющими его элементами. Большинство божеств пантеона той эпохи, олицетворявших отдельные природные явления и стихии, выступали обычно в антропоморфном (реже — зооморфном) виде. Но уже на самой ранней стадии они не были носителями определенных атрибутов, легко приобретали новые свойства и так же легко теряли их. Описания «жителей неба, правящих землей», становились все более расплывчатыми. Обращаясь к божеству с

просьбой о благах и милостях, автор гимна называл его самым могущественным среди небожителей и царем над всеми богами, что не означало, впрочем, умаления роли других фигур пантеона. Просто в данный момент этот бог как бы воплощал в себе качества прочих властителей небесного мира, хотя в следующем гимне ту же функцию могло выполнять и иное божество. Такое своеобразное стремление к преодолению безбрежного политеизма получило наименование генотеизма (понятие было введено Максом Мюллером; справедливость этой теории вызывает сомнения у современных ученых).

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», 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, притом что Сурья — один из наиболее популярных мифологических персонажей. Бог ветра Ваю исключительно почитаем, его славят во многих гимнах, однако 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 в не вполне законченном виде, был зафиксирован в гимнах «Ригведы». Идея безличного и всеобъемлющего целого (олицетворениями коего выступают основные боги пантеона) тем самым становится неотъемлемым признаком 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 анимизма и весьма архаического политеизма к более сложным воззрениям, от чисто мифологических представлений к зачаткам философского знания. С этой точки зрения чрезвычайно интересен характер зафиксированного в «Ригведе» пантеона.

Все божества как бы образуют ряд групп. Ученые предлагали множество классификаций, но чаще всего принималось традиционно индуистское деление, хотя сейчас считается, что эта классификация не адекватно отражает мифологический мир «Ригведы». 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 — бог ветра Ваю, дождя — Парджанья, грозы — Рудра, молнии, грома и разрушительных стихий — Индра. Вместе с тем последний в качестве вседержителя мира возвышается над этой вселенной: «его (Индры) величие выходит за пределы неба, земли, воздушного пространства» (1.61.9). Надо сказать, что не все ригведийские боги могут быть увязаны с указанной тройственной системой. Так, с явлениями природы непосредственно не ассоциируются Вишвакарман, Брихаспати и др. Особую группу составляют божественные пары — Маруты, Адити.

Более других антропоморфен Индра. Хотя такой важный бог, как Агни, рисуется с длинными волосами и бородой, описываются черты его лица, он прежде всего жертвенный огонь; именно ритуальная сторона его образа, а не антропоморфность определяет даваемые ему характеристики и объясняет совершаемые им действия.

Индра — центральная в ведийском пантеоне фигура — превосходит остальные мифологические существа, он именуется «царем богов» и признается воплощением физической силы, мужества и бесстрашия. «Только у Индры мы хотели бы быть под защитой» (1.4.6.). Он восседает на колеснице, влекомой могучими конями. Его основная функция — борьба с титанами, символизирующими темные силы и хаос. Самый известный его подвиг — схватка с Вритрой. Данный сюжет восходит к индоиранской мифологии: эпитет Вритрахан («убивающий Вритру»), применяемый к Индре, в

«Авесте» употребляется по отношению к древнеиранскому божеству, наделенному теми же функциями. Сражение с Вритрой воспевается в «Ригведе» постоянно: нелегко найти гимн, где так или иначе не раскрывалась бы эта тема. Бог убивает страшное чудовище, отсекая ему руки, разрушает 99 построенных им городов-крепостей. Поскольку в гимнах Вритра выступает прежде всего в роли «заградителя вод», постольку гибель его от руки Индры позволила последнему открыть путь водным потокам и оросить ими землю. «Он убил змея, он просверлил русла вод» (1.32.1); «Вритру Индра разрубил ваджрой. Как запертых коров, он освободил реки» (1.61.9).

Роль Индры столь велика, что он оттесняет всесоздателя — бога Тваштара, который вынужден высекать для Индры ваджру, космическую молнию; ею он поражает своих врагов. «Пусть возьмем мы дубины, как ты ваджру, и победим в борьбе всех соперников!» Образ молнии и грома так часто повторяется в тексте, что ученые XIX в. трактовали Индру исключительно как бога грозы, громовержца, а его схватку с Вритрой — как мифологическое отражение важного для населения Индии явления — муссонных дождей.

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

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

Ратные подвиги Индра совершает не один. Обычно его сопровождают маруты — духи ветра, иногда и другие божества; в нескольких гимнах его победа над Вритрой объясняется помощью Вишну. (Здесь мы наблюдаем совмещение нескольких мифологических представлений: Вишну едва ли привлек бы к себе специальное внимание исследователей, не займи он в дальнейшем исключительное место в ортодоксальной религии. Интересно, что уже в ранних частях «Ригведы» в связи с Вишну появляется мотив «трех шагов», столь популярный в индуизме.)

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 ригведийского мировоззрения важно учитывать «сниженность» образа главного бога. Он не отождествляется ни с каким определенным моральным принципом, ибо прожорлив, похотлив, более других ведийских божеств привержен опьяняющему напитку — соме, в поединках с асурами не гнушается обманом и коварством.

Он угоняет коров чужого, у кого хочет (1.33.3); Ты родился, выросши сразу, Для питья выжатого (сомы) (1.5.6); То брюхо, что больше всего пьет сому, Набухает, как океан (1.8.7); Он знал место укрытия юных жен. Показавшись на свет, появился отверженный (ребенок). Расслабленный крепко встал (на свои ноги), слепой прозрел. В опьянении сомой Индра совершил эти (подвиги) (П.15.7) .

За всем этим нельзя видеть только примитивность нравов эпохи и неразвитость морали (хотя данный момент, несомненно, присутствует). Индра — воплощение необузданной силы, и нет нужды объяснять, что первобытное мышление рисовало его достаточно натуралистично и в весьма огрубленных формах. «Чувственность» Индры — естественная черта божества плодородия и солярного культа. Даже хитрость и очевидная неразборчивость в средствах — не такое уж редкое проявление всемогущества небожителей в представлениях на определенной стадии развития религии (подобные черты выделяются и в гораздо более поздних сочинениях: укажем, например, на «безнравственность» Пандавов в борьбе с Кауравами или в древнегреческом эпосе на настойчиво подчеркиваемое коварство Одиссея). Попытки ученых объяснить «сниженность» положительных героев (земных и небесных) смешением разновременных редакций того или иного памятника вряд ли можно считать убедительными. Допустимо утверждать, что Индра оставался и верховным божеством, и всеобъемлющим символом ведийской религии до тех пор, пока самый характер верований не претерпел столь значительных изменений, что потребовались иные, совершенно отличные от прежних образы и идеи для выражения нового этапа в мировоззрении ведийской эпохи.

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

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

Некоего рода попыткой осмысления мифологических представлений можно считать развитие принципа трехчленного деления вселенной. Сама по себе эта идея, как показали научные исследования, отражает распространенную в мифологии многих 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.

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

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 доарийского населения Индии. Представление о трех сферах прочно утвердилось в религиозной мысли индийцев: трилока (три мира) перечисляются в различных индуистских текстах, даже поздних (то же понятие заимствовал и буддизм, более того, в буддийских текстах называются даже 33 божества, занимающих одну из небесных сфер). Иными словами, на базе зафиксированных в ведах взглядов в индуизме складывается сложная детализированная космологическая схема, особенно подробно отображенная в ранних пуранических сборниках. Космология пуран — естественное типологическое продолжение ведийской космологии — выступает как органический синтез ведийских и неарийских аборигенных элементов.

Древние индийцы не остановились на идее тройственности мира. Авторы гимнов старались выделить общий принцип устройства вселенной, призванных объяснить отдельные происходящие в ней явления. Тенденция к «упорядочению мирового процесса» характеризует космологию эпохи «Ригведы». Термином, обозначающим этот «принцип упорядоченности», служит рита. Данное понятие,

употреблявшееся и в «Авесте» (иранская форма — арта), в самхите раскрывается как первооснова мира и действующих в нем законов.

Благодаря рите солнце перемещается по эклиптике, меняются времена года, рассвет рассеивает ночную тьму. Она рисуется иногда в виде колесницы, которой управляют боги (VIII.83.3). Самое распространенное определение ее — «Путь солнца», и это не случайно. В ведийском представлении о вселенной движение светил — наиболее важное регулирующее начало мирового порядка. Солнце — первое среди них — почитается особо и чрезвычайно часто упоминается в гимнах. В некоторых текстах его величают «лицом риты, чистым и прекрасным» <(VI.51.1). (Противоположным термином выступает анрита — хаос, тьма; ее вместилищем изображается темная половина года.)

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

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

Хотя в «Ригведе» рита остается безличным принципом, ее носителем и защитником выступает одно из ведущих божеств пантеона — Варуна, наделенный 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, двояко [создал] светило (имеется в виду «двойной путь солнца» — на небе днем и в подземном мире ночью. — Г. Б.-Л.) и разостлал землю» (VN.86.1).

Варуна рисуется надзирателем за космическим порядком: он друг Индры, «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), он устроитель обряда (IV.42).

Космогоническая роль Варуны переплетается с его ролью морального судьи. Обращения к нему проникнуты духом раскаяния и жадой прощения, в них ощущается страх перед наказанием. «Не допусти, о царь, страдать мне за грехи других» (11.28.9), — просит певец, полагая, видимо, что кара может быть ниспослана и за не совершенный человеком проступок.

Характерное для ведийского мировоззрения соединение идеи космического миропорядка с ритуальной практикой жрецов заставляло связывать следование заповедям морали с регулярным приношением жертвы, однако вскоре мысль индийцев преодолела эти элементарные представления. Рита стала отождествляться с сатьей (правдой, правдивостью, честностью), включившей в себя также принципы поведения, соответствовавшие нормам ведийского общества: верность долгу, храбрость, трудолюбие и т. д. Нравственные аспекты риты выражены 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 распространяется и на богов, выполнение ее норм для них обязательно (1.54.3). Варуна и его постоянный спутник Митра защищают все живое с помощью закона (дхармы), который ассоциируется с ритой. В одном из гимнов X книги говорится, что и другое божество (здесь Агни) как

бы становится Варуной, если выступает ее охранителем. Значит, Варуна не только служит божественным инструментом выполнения воли риты, но и постепенно растворяется в ней.

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

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

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

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

На основании этого некоторые ученые делали вывод об атеистической тенденции в ригведийскую эпоху. На наш взгляд, Д. 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 и 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 индоарийских элементов с неарийскими) в еще большей степени затемняет подлинный смысл. Игнорирование этих особенностей нередко приводило ученых к модернизации содержания памятника.

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

В сборнике подробно освещается космогоническая тема. Божества создают стихии, элементы и вещи. Из соединения мужского и женского начал рождается мир. Затем складывается представление о некоем «абстрактном божестве», творящем все сущее. Его именуют по-разному (Вишвакарман, Праджапати, Дхатар), он наделяется высшим могуществом и стоит над богами. Особенно ясно эта идея выражена в ряде отрывков из гимнов 81 и 82 X книги, обращенных к Вишвакарману, который определяет законы мира богов и людей.

Он — создатель, устроитель, а также высшее проявление (X.82.2); Он один-единственный дает имена богам (X.82.3).

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.)

Один из первых вопросов, волновавший тех индийцев, которые пытались разобраться в загадках мироздания: Что это была за точка опоры? Которое начало? (X.81.2).

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

Что был за лес и что за дерево, Из которого вытесали небо и землю? (X.81.4).

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

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

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

Из всех 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 деления «золотого зародыша» на две полусферы, одна из которых стала небом, а другая — землей. Такая схема с известными модификациями обнаруживается затем в важнейших индуистских текстах, в особенности в космогонических частях пуран. Однако «первые следы» этого представления видны уже в X мандале «Ригведы»: То, что есть по ту сторону неба, по ту сторону этой земли, По ту сторону богов и асуров, —

Что за Первый Зародыш восприняли воды, Где виднелись вместе все боги? (X.82.5').

Та же концепция «первого, золотого зародыша» встречается и в других местах. Так, в гимне неизвестному богу говорится: Он возник (сначала) как золотой зародыш. Родившись, он стал единственным господином творения. Он поддержал землю и это небо (X.121.1).

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, как бы возвышающийся над вселенной.

Четверть его — все существа, Три четверти — бессмертное на небе.

Ведь Пуруша — это вселенная, Которая была и которая будет.

Он также властвует над бессмертием...

Таково его величие, И еще мощнее, чем оно, (сам) Пуруша.

Жрецы принесли его в жертву, и из частей его тела родились божества, земля и небо, солнце и луна, растения, животные, люди, ритуальные предметы и сами гимны. С незначительными вариациями тот же сюжет пересказывается в некоторых других гимнах, хотя только в «Пурушасукте» он изложен подробно. Логическая неувязка, содержащаяся в тексте (Пуруша сосуществует со вселенной, которую затем создают из его тела), видимо, не смущала автора гимна; подобные парадоксы встречаются и в позднейших религиозно-философских сочинениях Индии.

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

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

Три сословия, как показали работы ряда исследователей, прежде всего выдающегося французского ученого Ж. Дюмезиля, были известны и индоевропейской древности. В индоиранский период такое деление общества уже оформилось, о чем неоднократно упоминается в «Авесте» (ведийскому «варна» — «цвет» соответствует авестийское *пиштра*). Однако четвертая группа (шудры) — порождение чисто индийское. Картина, представленная в «Пурушасукте», отражает местное развитие института варн, а сам этот гимн в большей степени, чем многие другие тексты «Ригведы», слит с индийской почвой. Не случайно в одном из индологических трудов говорится, что от «Пурушасукты» «веет больше Гангом, чем Индом».

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

Показательно, что в целом ведийская космология предлагает самые различные ответы на кардинальный вопрос: как был сотворен мир? Всесоздателем выступает наряду с «абстрактным» божеством — персонифицированным образом самого процесса творения, первым зародышем, покоящимся в водах (брахманда, хиранья гарбха) и приносимым в жертву первосуществом (Пурушей), — также и «космический жар» (тапас). Авторы гимнов пытались 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 разбиравшемся в научной литературе тексте «Ригведы», который получил название «Гимн о сотворении мира» (Х.1 29). 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 для позднейших религиозных течений — брахманизма, индуизма и т. д. Следующий отрывок развивает мысли первого: Не было ни смерти, ни бессмертия тогда, Не было ни признака дня (или) ночи

Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно, И не было ничего другого, кроме него.

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

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

В полном соответствии с отрицанием независимого существования божеств авторы гимна рассматривают их как вторичное явление, возникшее в результате уже совершившегося акта творения: Откуда родилось, откуда это творение? Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира).

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 он, как на самом деле появился мир? Гимн оставляет читателя (слушателя) в неведении.

Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе, — Только он знает или же не знает.

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

Приведенный материал ни в коей мере не исчерпывает общей проблемы реконструкции мифологической и космологической систем ранневедийского периода. Однако он свидетельствует, 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 древнейшей из самхит 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 Праджapati (Вишвакарман, Дхатар) Х маидалы, выступающий 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 кажется 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» мнилась чем-то крайне архаичным и примитивным в сравнении с концепциями эпохи Будды и Махавиры.

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

Первая из самхит несла образы и сюжеты, которые послужили основой при формировании древнеиндийского эпоса, к ним не раз обращались впоследствии выдающиеся писатели страны (например, Калидаса при написании своей драмы использовал ведийскую легенду о страстной любви царя Пурураваса и нимфы по имени Урваши). «Из этих далеких истоков глубокой древности, — писал Дж. Неру, — берут свое начало реки индийского мышления и философии, индийской жизни, культуры и литературы».

По традиции группу ведийских текстов замыкают упанишады (букв. «сидеть около [учителя]»). Им предшествуют помимо самхит брахманы (букв. «комментарий к веде») и араньяки (букв. «лесные книги»), предназначенные для отшельников; фактически они представляют собой переход от брахман к упанишад. 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 потому их действительно справедливо называть ведантой (концом вед), хотя в эпоху, самым значительным памятником которой являлись именно они, продолжали создаваться и другие ведийские тексты.

В отличие от упанишад брахманы посвящены прежде всего объяснению ведийских шраута-ритуалов, но они затрагивают широкий круг тем: в них 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, Рудре-Шиве и др. Трактуются в тексте и проблемы, развивающиеся затем в собственно философских сочинениях.

Аналогично образцам древнегреческой философской мысли «Шатапатха-брахмана» провозглашает абсолютным первоначалом воду (идея взята из «Ригведы»). «Водами поистине было это (т. е. мироздание. — Г. Б.-Л.) вначале» (XI.1.6.1). Далее последовательно возникают различные стихии и божественные существа. Конечным результатом процесса также оказываются воды. Праджапати — персонифицированная творческая сила — возрождается затем вновь в своем потомке Парамештхине, который отождествляется с процессом бытия: «"Пусть я поистине стану всем этим!" Он стал водами. Воды поистине [и есть] все это, ибо они стоят на самом высоком месте. Тот, кто стал бы здесь рыть, нашел бы именно воды. Поистине с самого высокого места — с неба — падает дождь» (XI. 1.6.1 б)2.

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 органическую жизнь. В том же отрывке перечисляют и другие понятия ригведийской космологии: и тапас, и «золотой зародыш», и пр. Воды «предавались тапасу. После того как они предавались тапасу, возникло золотое яйцо... Из него возник через год человек» (XI. 1.6.2-3). 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 природных процессов и явлений. В решении космогонических проблем брахманы во многом следуют за ведами. Наравне с представлением о преобладающей роли воды — первоосновы 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 я спрашиваю: „Чем было это не-сущее?“» (VI.1.1.1).

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

Русский перевод брахман дается по: Древнеиндийская философия. М., 1972.

Рассуждения о роли и сути дыхания занимают важное место в брахманах и повторяются затем в упанишадах (некоторые отрывки — текстуально). Приводимые соображения опирались на 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 и с первочеловеком, и с высшим из ведийских божеств — Индрой: «Дыхание в середине [тела] поистине есть Индра» (VI. 1.1.2). Первочеловек создал также высшее знание Брахмана, и Брахман стал его опорой. Поэтому говорят: «Брахман — опора вселенной» (VI. 1.1.8).

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

Одной из проблем, занимавших авторов брахман, было соотношение мысли и речи. Возникновение представления в уме и фиксация его в языке различались; определение того общего, что их связывает, и того, что противопоставляет их друг другу, считалось насущнейшей из задач. Иногда вопрос решался просто: мысль — первооснова речи, слово целиком обусловлено ею. В некоторых отрывках как бы воспроизводится диспут речи и мысли (аналогичные отрывки, где спорящими выступают органы чувств, часто потом встречаются в упанишадах). Победа в одних случаях остается за речью, в иных — за мыслью. Доводы, приводимые обеими сторонами, логически равноценны, только порой превозносится способность речи делать мысли человека достоянием ему подобных (без чего рассуждения оставались бы известными только ему), а порой — способность мысли предварять собою речь (под последней всегда подразумевается устное высказывание, не «ду мание про себя»).

Можно говорить о вполне рациональном подходе ведийских индийцев к таким категориям, как мышление и язык. Вместе с тем сказываются и тенденции, использованные в дальнейшем древнеиндийскими ортодоксальными 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, как уже отмечалось, еще оставался частью общего мифологизированного мироощущения человека; во многих же позднейших произведениях (начиная с упанишад) метафизическая функция ритуальных текстов принимается различными ортодоксальными школами как один из главных принципов.

Одновременно принцип речи в поздневедийских текстах представлен как универсальная категория; речью помимо людей (и антропоморфных божественных существ) наделены и животные, растения, неодушевленные предметы, стихии: «Та четверть — высказанная речь людей. Далее, та четверть — невысказанная речь животных. Далее, та четверть — невысказанная речь птиц. Далее, та четверть — невысказанная речь пресмыкающихся» (Шат.-бр. IV.1.3.16). О «речи стихий» говорят и упанишады. В их описаниях естественный феномен (язык, речь) отрывается от своего эмпирически установленного проявления и становится темой сначала отвлеченных поэтических сюжетов, а затем и философских спекуляций, в которых он выступает уже вне всякой связи со своей материальной первоосновой.

Этот вывод подтверждается и при рассмотрении роли мысли и мышления в брахманах. Попытка определить отношение мышления к языку, разумеется, не несла в себе ничего идеалистического, однако в «Шатапатха-брахмане» встречается и такой отрывок, где мысль превращается в абсолютную и 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“. — Г. Б.-Л.). Ибо мысль как бы не есть ни сущая, ни не-сущая» (X.5.3.1-2). Здесь тоже наблюдаемое явление отрывается 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.

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

Другая группа ведийских текстов — араньяки, предназначавшиеся для отшельников, которые удалились от мира и проводили жизнь в лесу (аранья — лес), — до сих пор слабо изучена. Дело в том, что большинство выдвинутых тут идей перекликается с идеями упанишад, где те же положения

разработаны тщательнее и подробнее. Поэтому араньяки считались своего рода введением в литературу упанишад и в таком качестве обычно не привлекали внимания ученых. Исключение составлял лишь самый известный из текстов этого жанра — «Айтарея-араньяка». В нем затрагивается множество тем, но наиболее значительной кажется одна — тема своеобразного и в принципе нового отношения к человеческой личности, веры индийцев того времени в ее возможности.

Некоторые отрывки представляют собой подлинный гимн человеку, его созидательной энергии и творческому дерзанию.

Здесь же впервые формируется и понятие Атман (смысл слова вызвал множество споров; точнее всего оно передается возвратным местоимением типа русского «сам» или английского *self*). Атман — это то собственное, свое, в чем выражена сущность живого организма. Примечательно, что на ранней стадии развития ведийской мысли представление об Атмане не имело сугубо идеалистического акцента. Он ассоциировался с биологической активностью жизни, уходящей корнями еще в неорганическую природу и становящейся все более сложной и многообразной по мере эволюции от растений и животных к человеку. Текст гласит: «...земля, ветер, воздух, воды, небесные тела — все это Атман. Все возникает из него. Все завершается в нем». И еще: «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. — Г. Б.-Л.) 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...» (П.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 уже заложены и те неизвестные пока возможности, которые раскроются в будущем.

Вместе с тем во взглядах эпохи араньяк на Атмана и индивида прослеживается и другая тенденция, позже по-своему истолкованная ортодоксальными школами. Человек объявляется не только продуктом природы, но и аналогом ее: части его тела сопоставляются со стихиями и отождествляются с ними: «Из пяти частей состоит этот человек. Его тепло — свет. Отверстия — пространства. Кровь, слизь и семя — вода. Тело — земля. Дыхание — воздух» (11.3.3). Его организм становится своего рода объектом религиозного поклонения: его функциям приписывается сверхъестественный, космический характер.

Тут речь идет уже не просто о человеке как представителе мыслящих существ, населяющих нашу планету, а о «космическом человеке» (Пуруше), аналогичном Пуруше «Ригведы». Естественным развитием этой идеи является и излагаемая в «Айтарея-араньяке» своего рода «антиэволюционистская космогония»: неживые существа рождаются из неживой природы, а сама она предстает как отзвук функций человека, их проекция вовне. Ввиду чрезвычайной важности этой идеи для формирования позднейшей концепции мироздания, которая через упанишад и санкхью оказала влияние на многие религиозно-философские системы, приведем соответствующий отрывок целиком: «...и тогда возник рот... из 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 — страны 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. 11.4.1). Порядок перечисления и устанавливаемых соответствий между явлениями внешнего мира и функциями организма в более поздних сочинениях меняется, однако принцип описания, примененный здесь, воспроизводится в древнеиндийских текстах необычайно четко.

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

Во взглядах индийцев эпохи араньяка на человека был и еще один характерный момент. «Айтарейя-араньяка» провозглашает: «Он (человек. — Г. Б.-Л.) — сочетание речи и дыхания, кои суть жертвоприношение» (11.3.3). Данный принцип затем 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 представлений людей о существе природных явлений, оказался в древней Индии в отличие от других сопоставимых с ней цивилизаций необычайно устойчивым. Он полностью принимается упанишадами, воспроизводится в «Бхагавадгите», многократно повторяется в различных индуистских текстах. Учет данного обстоятельства совершенно необходим для объективной оценки внутренних закономерностей и своеобразия индийской религиозно-философской традиции.

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

Значением указанных текстов в истории индийской культуры объясняется 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 Раигарамануджа 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 Рой и Дебендронатх Тхакур (отец Рабиндраната Тагора) многократно обращались к этому источнику. Неоиндуистские течения также черпали в нем свои идеи. Естествен поэтому огромный интерес к упанишадам Вивекананды и Ауробиндо Гхоша. Глубокий анализ некоторых аспектов учения упанишад дал Рабиндранат Тагор, что позволяет отнести его к числу серьезных исследователей этой древней системы. Еще более существенно, что собственное мировоззрение писателя формировалось во многом под ее непосредственным влиянием.

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

Западные и индийские ученые видели свою главную задачу в воссоздании и интерпретации центральной доктрины источника — идеи единства Атмана-Брахмана. Особая роль в этом принадлежит немецкому индологу П. Дейссену, оставившему подробно комментированный перевод основных текстов и обширный труд «Die Philosophie der Upanishad's», долгое время считавшийся классическим в науке. Страстный приверженец учения упанишад, относивший их к вершинам мировой философской мысли, П. Дейссен тем не менее использовал их для создания собственной концепции, базировавшейся на довольно пристрастной трактовке источника.

Р. Ранаде и С. Радхакришнан преодолели многие ошибки П. Дейссена, найдя путь к более адекватной передаче идей и отказавшись от тенденции к установлению прямолинейных и недостаточно оправданных аналогий между учением упанишад и философией А. Шопенгауэра.

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 (время всего Х. Нарахари и Л. Рену) сделали попытку связать их 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.

Тенденциозный 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. Многие культы и связанные с этим пластом некоторые рационалистические представления выпадали из поля зрения большинства исследователей. Все подобные материалы оценивались ими как второстепенные и противоречащие основной идее текстов. Данный пробел был восполнен изданием ряда работ, в частности интересного, хотя и во многом спорного, труда Дебипрасада 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 ко второй половине I тысячелетия до н.э. В этот период и за несколько последующих веков была оформлена основная концепция упанишад, хотя памятники того же цикла, но уже не оригинальные, создавались еще в течение длительного времени. Одна из поздних — «Алла-упанишада» была написана по распоряжению Акбара в конце XVI в. Эти литературно-философские упражнения не вызывают особого интереса, однако побуждают всерьез ставить вопрос о разграничении основных упанишад и «эпигонских» произведений, вошедших, по традиции, в общий цикл.

Тщательный источниковедческий анализ привел ученых 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» («Айтарейя», «Каушитаки», «Кена», «Тайттирия», «Катха», «Иша» и «Мундака») датируются VI—IV вв. до н.э., а позднейшие четыре («Шветашватара», «Майтри», «Прашна» и «Мандукья») — III—II вв. до н.э. В этих последних содержится оригинальный материал, но к нему надо относиться с большой осторожностью: тексты сосуществовали с сочинениями джайнизма, буддизма, санкхьи, йоги, бхагаватизма, шиваизма, и потому необходимо отделять элементы первоначального мировоззрения упанишад, повлиявшие на более «молодые» учения, от тех «общих точек», которые были результатом обратного воздействия на «поздние упанишады». Как таковые упанишады не являются вполне анонимными произведениями. Их центральные идеи излагаются от имени проповедников — по-видимому, исторических лиц. В. Рубен в работе «Die Philosophen der Upanishaden» считает реальными 109 из упомянутых там мудрецов. Согласно его датировке, Аруна, Джанака и Шандилья жили между 670 и 640 гг. до н.э., Уддалака и Яджнавалкья — в 640—610 гг. до н.э., Шветакету и Аджаташатру — в 610—580 гг. до н.э. Такая детальная хронологизация не представляется достаточно обоснованной, однако мысль об историчности наиболее крупных авторитетов, названных в тексте, и о том, что старейшие упанишады возникали в достаточно ограниченный срок — VIII—VII вв. до н.э., — кажется весьма плодотворной.

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

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 сторонников Шандильи, изображается выдающимся мастером проповеди и философского спора. Отметим, однако, что он прибегает к поэтическим образам и метафорам, а не к логической аргументации. Черты этого «поэтического стиля» обнаруживаются и при изложении им поучения об Атмане как основе микро- и макрокосма, поучения, составляющего круг наиболее важных речений «Брихадараньяка-упанишады». Это поучение обрамляется беседой Яджнавалкьи с его супругой Майтрейи, которая задается вопросом о том, имеют ли смысл преходящие ценности повседневной жизни, или надо стремиться к познанию лишь «того, что бессмертно». Их диалог составляет значительную часть этой древнейшей из упанишад (IV. 5. 5-6.8-15): «Яджнавалкья сказал: «Да! Ты [и раньше была] дорога нам, госпожа, и стала еще дороже. Что же, госпожа, я объясню тебе [это]. А ты поразмысли над тем, что я буду объяснять».

И он сказал: «Поистине, не ради супруга дорог супруг, но ради Атмана дорог супруг. Поистине, не ради жены дорога жена, но ради Атмана дорога жена. Поистине, не ради сыновей дороги сыновья, но ради Атмана дороги сыновья. Поистине, не ради богатства дорого богатство, но ради Атмана дорого богатство. Поистине, не ради скота дорог скот, но ради Атмана дорог скот. Поистине, не ради брахманства дорого брахманство, но ради Атмана дорого брахманство. Поистине, не ради кшатры дорога кшатра, но ради Атмана дорога кшатра. Поистине, не ради миров дороги миры, но ради Атмана дороги миры. Поистине, не ради богов дороги боги, но ради Атмана дороги боги. Поистине, не ради вед дороги веды, но ради Атмана дороги веды. Поистине, не ради существ дороги существа, но ради Атмана дороги существа. Поистине, не ради всего дорого все, но ради Атмана дорого все. Поистине, [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нем следует думать, следует размышлять, о Майтрейи! Поистине, когда Атмана видят и слышат, когда думают о нем и познают его, то все становится известно...»

Введя таким образом Майтрейи как бы в «круг ценностей», вращающихся вокруг Атмана, Яджнавалкья затем указывает на пути созерцательной практики, которые позволяют приблизиться к размышлению об Атмане, что он пытается объяснить с помощью следующих аналогий: «Это подобно тому, как не могут быть восприняты [сами по себе] внешние звуки, когда ударяют в барабан, но благодаря восприятию барабана или ударяющего в барабан воспринимается и звук.

Это подобно тому, как не могут быть восприняты [сами по себе] внешние звуки, когда трубят в раковину, но благодаря восприятию раковины или трубящего в раковину воспринимается и звук.

Это подобно тому, как не могут быть восприняты [сами по себе] внешние звуки, когда играют на лютне, но благодаря восприятию лютни или играющего на лютне воспринимается и звук».

Обращение к аналогиям оказывается закономерным, ибо Атман может быть постигнут только «негативно», само его «познание» наступает лишь в момент, когда «снимаются» субъективнообъективные противопоставления, обеспечивающие любой вид

положительного знания: «Ибо, где есть [что-либо], подобное двойственности, там один видит другого, там один обоняет другого, там один вкушает другого, там один говорит другому, там один слышит другого, там один познает другого. Но когда все для него стало Атманом, то как и кого сможет он видеть, то как и кого сможет он обонять, то как и кого сможет он вкушать, то как и кому сможет он говорить, то как и кого сможет он слышать, то как и о ком сможет он мыслить, то как и кого сможет он касаться, то как и кого сможет он познавать? Как сможет он познать того, благодаря кому он познает все это? Он, этот Атман, [определяется так]: «Не [это], не [это]». Он непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается, неприкрепляем, ибо не прикрепляется, не связан, не колеблется, не терпит зла. Как сможет [человек], о [Майтрейи], познать познающего? Ты получила наставление, Майтрейи. Поистине, таково бессмертие»³.

Мы сознательно привели столь обширный отрывок: он выражает центральную концепцию древнейшей из упанишад и вместе с тем демонстрирует саму форму отраженной в этих текстах познавательной деятельности (здесь все только «показывается», но ничего не доказывается, и потому эта форма не может быть еще охарактеризована как собственно философская). Поучение Яджнавалкьи дает представление о главных установках того монистического мировоззрения, которому суждено было

стать основой идеологии индуизма, а позднее и философии веданты (примечательно, что ведантисты конструируют свои идеи, исходя из толкований упанишад).

Цит. по: Брихадараньяка Упанишада. Пер. А. Я. Сыркина. М., 1964, с. 129—132.

Третий мудрец, Уддалака, происходил из северо-западного района страны. В тексте рассказывается о его путешествии по Северной Индии, предпринятом для пропаганды своих взглядов. Уддалака считался признанным знатоком ведийского ритуализма. Видимо, позднее он пришел к выработке собственных взглядов на мир, подробно зафиксированных в «Чхандогья-упанишаде». Он обращается к известному ригведийскому космогоническому мифу (X.I 29), подвергая его значительному переосмыслению — отбрасывает идею об изначальном состоянии, независимом от бытия и небытия, и представление о происхождении первого из небытия. «Как же... могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее? — спрашивает мудрец. — Нет, вначале... [все] это было Сущим, одним без второго» (VI.2.2). Затем он рисует картину становления мира, где один элемент возникает из другого.

В учении Уддалаки 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 так же, 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 по его повелению пост в течение 15 дней, настолько ослабел, что не смог внимать наставлениям отца. Тот сказал ему: «Подобно тому, дорогой, как от большого разожженного [огня] остается один уголек величиной со светлячка и когда его разжигают, покрыв травой, то с его помощью можно много сжечь, так, дорогой, из шестнадцати твоих частей осталась лишь одна часть, и, покрыв ее пищей и разжегши, ты можешь теперь с ее помощью постичь веды. Ибо разум, дорогой, состоит из пищи, дыхание состоит из воды, речь состоит из жара» (VI.7.5-6).

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).

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. Согласно взглядам мудреца, все без исключения явления мира вызываются конкретными материальными причинами. 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. Признать единство «я» с окружающим миром — значит ощутить свою причастность к бытию природы в целом и осознать себя ее естественной частью.

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

Вполне убедительной кажется точка зрения ряда ученых, по которой критикуемые авторами упанишад «асурические взгляды» (их провозглашают в текстах враги богов — асуры) повторяют положения не⁰10рых реально существовавших в тот период натуралистических школ. Эти

противники ведийской традиции утверждали, что единственная основа бытия человека — его материальное, телесное начало, освобождение же иллюзорно.

Представители ортодоксальной линии довольно 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).

Эпоха упанишад была временем заметных сдвигов в политическом и социальном развитии древней Индии, периодом образования первых государств в долине Ганга, оформления 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 (вероятно, историческое лицо), например, 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» (Бр.-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 не опасно для мудрого: «Если знающий это (т. е. учение упанишад. — Г. Б.-Л.) предлагает остаток пищи даже неприкасаемому, то он совершает [этим] подношение Атману» (Чх.-уп. V.24.4).

Характерно, что «Чхандогья-упанишада» вводит в число учителей некоего Махидасу Айтарею — сына брахмана и женщинышудры (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 требованиям эпохи. 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, освященное ведийской традицией, нередко осуждались. Учители в упанишадах не ратовали, разумеется, за социальные преобразования, тем не менее реформаторский дух неизбежно оказывал влияние на социальный климат эпохи.

Мировоззрение, представленное в упанишадах, формировалось не только под влиянием «чисто брахманистской» мысли. В этом убеждает множество отрывков из так называемых средних упанишад (имеются в виду тексты, язык которых позволил индологам-лингвистам сопоставить их с эпохой Панини — V—IV вв. до н. э.). К ним относится прежде всего класс стихотворных упанишад. В самом раннем из этих памятников, «Катха-упанишаде», уже отражены разногласия, восходящие к периоду «шраманского брожения умов»¹ его составители неодобрительно высказываются о тех учителях, которых можно было бы квалифицировать как создателей плюралистической картины мира. Ф. И. Щербатской видел в этих «плюралистах» своего рода протобуддистов, предшественников буддийской доктрины дхарм — «атомарных» реалий мира, находящихся в состоянии постоянных трансформаций. Однако «Катха-упанишада» уже знает и основы учений санкхьи и йоги. Так, в аллегории индивида как колесницы, очевидно, отражается специфическое для санкхьи обозначение в виде иерархии начал индивида: способности восприятия (индрии), объекты восприятия (вишая), менталитет (манас), «интеллект» (буддхи), «великий Атман» (атма махан), непроявленное (авьякта, ср. прадхана, пракрити) и, наконец, «чистый субъект» — Пуруша (III.10-11). Конечно, санкхья никогда не была учением тех «отрицателей», которые странствовали в эпоху Будды и Махавиры по городам Магадхи и Кошалы, проповедуя полное разрушение индивида после физической смерти или отвержение Атмана, как и всех ценностей традиционного брахманистского общества. Нельзя не вспомнить и о том, что первому из наставников Будды по имени Арада Калама (пали — Алара Калама) приписывается не только знание йогической медитации, но и разработка идеи иерархии начал индивида, а также классификации состояний менталитета вполне в русле санкхьи.

Заметно усиливается приток элементов санкхья-йоги в «Шветашватара-упанишаде», где упоминаются различные ступени йогической практики (сам термин употребляется здесь многократно), а также «санкхья» (VI. 13).

Содержание этих текстов демонстрирует принципиально иную ступень развития древнеиндийской религиозно-философской мысли. Мифологические образы вед сменяются рассуждениями, указывающими на попытки выработать последовательный взгляд на мир. Если авторы ригведийских гимнов были прежде всего певцами и поэтами, то авторы упанишад 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 памятников: в них прослеживаются зачатки научного подхода к природным явлениям.

Воздействие упанишад на последующую культурную традицию древней Индии определяется 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.) — «Индики». 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 брахмане, ва).

Мегасфен и опиравшиеся на него античные писатели упоминают о взглядах «индийских философов» и передают сведения, которые можно соотнести с сообщениями местных источников. «Философы» поведали иноземцам, что «мир сотворен и обречен на гибель» (намек на идею творения — сваргу и неизбежную в конце каждого цикла космическую катастрофу — яралаю), что вселенная имеет форму шара (тоже взгляд брахман, связанный с ригведийским образом брахманды, появляющегося в водах первоизданного 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, вероятно имея в виду концепцию неуничтожаемой индивидуальной души (дживы), сохраняющейся в круге перевоплощений (одно из центральных представлений упанишад), брахманское учение о «семени» — явное указание на подробно разработанную в упанишадах ведийскую идею возникновения вещей из некоего изначального семени — биджа, отождествляемого с Абсолютом (Брахманом). Далее древнегреческий географ и историк сообщает, что, по воззрениям индийцев, «бог, который создал и управляет этим миром, проникает всю вселенную». Здесь можно усмотреть косвенное отражение взглядов «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 пишет: «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 Ипполит), посвященный разбору «брахманских воззрений», под которыми понимаются прежде всего идеи упанишад.

Особенно интересна та часть сочинения, которая перекликается с отрывком из «Майтри-упанишад». Ипполит указывает, что «божественное начало», по мнению брахманов, пребывает в теле, но скрыто кожей и различными физиологическими проявлениями человеческого организма. Некоторые образы, приписываемые Ипполитом философам-брахманам, прямо повторяют метафоры упанишад: «Душа сбрасывает физическую оболочку в момент смерти, как змея меняет кожу» (ср. Бр.-уп. IV.4.7), «освобожденный после смерти восходит к миру богов дорогой солнечных лучей» (ср. Чх.-уп. VIII.6.5), «высшая обитель», которой 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). Место, которое занимают в сочинении Ипполита «брахманские доктрины», свидетельствует о том, что в первые века нашей эры «ортодоксальные» учения привлекли внимание философов и религиозных деятелей античного мира.

Глава третья **Шраманские проповедники**

Первые следы сомнений в истинности ведийско-брахманистских 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-упанишад», развивал систему взглядов, отличных от общепринятых в брахманизме. Учение Уддалаки представляет особый интерес, поскольку хронологически он явно предшествует другим выразителям «еретических» воззрений: некоторые исследователи (А. Уордер и др.) датируют его жизнь даже IX в. до н. э., но более обоснованной представляется другая точка зрения (ее детально разработал В. Рубен), относящая Уддалаку (и все «старшее поколение» мудрецов упанишад) примерно к VII в. до н. э. Впрочем, и при такой датировке он по крайней мере на столетие опережает создателей самостоятельных «еретических» школ. Можно полагать, что некоторые их идеи отчасти связаны с «неканоническими» высказываниями, сохранившимися 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 религиознофилософскими системами, принципиально независимыми от брахманизма, пролегает интервал примерно в полтора столетия. Период этот был заполнен интенсивными духовными исканиями, отражавшими всеобщее «брожение умов». Как и в предшествующую эпоху, носителями новых идей являлись аскеты, порвавшие с миром и проводившие жизнь в скитаниях по стране. Упанишады обычно называют их паривраджаками (букв. «бродяги»), а позднейшие тексты — шраманами, вкладывая в это слово примерно тот же смысл.

Первые «скитальцы» не основывали общин, не создавали школ, не оставляли после себя канонизированного текста. Их имена предавались забвению вместе с их физической смертью. Тем не менее влияние, оказываемое ими на идеологический климат в стране, было весьма заметным. На это указывает, в частности, джайнская традиция, возводящая учение Махавиры к более ранним «творцам» — тиртханкарам (создателям пути). Предпоследний из них, Паршванатха, был, по-видимому,

исторической личностью. И хотя его доктрину не всегда возможно отделить от положений самого Махавиры, кажется вероятным, что это был вполне оригинальный мыслитель. По времени он на полтора-два века старше основателя джайнизма и принадлежит, таким образом, к «первому поколению» шраманов.

Постепенно характер деятельности шраманских учителей менялся. 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 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, жаждущие 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 монастырь.

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, естественно, вытекало их категорическое несогласие с притязаниями брахманства на особое положение в обществе и на роль единственных носителей высшей истины. По мысли шраманов, каждый ученик, потрудившийся над ее усвоением, способен овладеть ею. Нет ничего странного, что 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 требовали логического обоснования. Каждый имел право оспаривать их, и учитель должен был уметь защитить свою точку зрения. Раннебуддийские тексты многократно описывают диспуты при дворе того или иного правителя. От участников их требовалась веская аргументация в защиту своей точки зрения, и исход диспута обычно зависел от последовательности изложения и убедительности доказательств.

Возникновение реформаторских доктрин не случайно совпало по времени с развитием научных дисциплин — естествознания, медицины, астрономии, математики. «Увлечение» логикой, определявшееся значением дискуссий и искусства спора, создало предпосылки для поразительных успехов индийской лингвистики в последующие века. В не меньшей степени это же способствовало и прогрессу философии, выделившейся позднее в самостоятельную дисциплину.

Шраманские школы утверждали всевластие «естественного закона» в природе и жизни человека. Мир богов, хотя и признавался в большинстве доктрин, оказывался подчиненным власти этих законов, т. е. не возвышался над миром земным. Этические поиски шраманов также были отмечены «отходом от сверхъестественного». Разумеется, рационализм в древнеиндийском понимании не тождествен современному: процесс научного познания бытия только начинался, мысль той эпохи еще не отделяла

суеверие от конкретных фактов объективной действительности (отсюда повышенный интерес к предсказанию будущего, гаданиям, знамениям и т. п.), однако по сравнению с ведийской верой в неограниченную способность божества или наделенных высшим знанием жрецов вмешиваться в ход событий это был значительный шаг вперед. Облеченные в логическую форму, «правила предсказания» знаменовали собой попытку внести рационалистические элементы даже в сферу суеверия. Традиционный брахманизм, как известно, отрицал всякую возможность вторжения разума в эту будто бы принципиально недоступную ему область.

Рассматривая закономерности развития мира вещей и людей, шраманы пытались свести их к каким-то научным или полунанучным категориям, поэтому различные «рационалистические» теории возникают в отдельных школах независимо друг от друга (напомним, что древнеиндийский атоанизм 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, но многие их идеи, и в особенности их непримиримая оппозиционность к «брахманской Индии», делали их потенциальными союзниками правителей раннеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью, освященной брахманизмом. Процесс централизации в политической жизни страны соответствовал объединительным тенденциям в духовной жизни: на смену множеству отдельных учителей пришло несколько школ, получивших широкое признание.

Накануне создания двух консолидированных реформаторских систем — джайнизма и буддизма — появляются проповедники, оказавшие столь значительное влияние на духовную жизнь, что имена их не были преданы забвению. Традиция говорит о «шести учителях», ставших главными оппонентами Будды, и среди них о Госале — основателе движения адживиков и творце оригинальной системы, которая просуществовала два тысячелетия. Остальные же доктрины никогда не имели общеиндийского значения, тем не менее ряд их положений несомненно воздействовал на реформаторские течения и древнеиндийский рационализм. 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 «учители» имели немало последователей в Северной Индии. В буддийской «Саманнапхала-сутте» повествуется о диспуте Будды, окруженном 1250 учениками, с шестью министрами магадхского царя Аджаташатты (Аджаташатру), каждый из которых выражал взгляды одного из «еретических» учителей. Последние именуются в сутте «святыми», «высокочитимыми», «главами» большой группы приверженцев. Согласно источнику, Будда, естественно, одерживает победу над оппонентами, но из описания вытекает, что в тот период доктрины «учителей» еще были действенны и буддизм не мог не считаться с ними. Показательно также, что с изложением «еретических» доктрин выступают высшие государственные чиновники. Это значит, что проповедники данных систем рассчитывали на поддержку государственной власти.

Первым в списке «еретиков» назван Пурана Кассапа. Стержнем его учения является доведенная до логического конца идея детерминизма. Мир развивается по заранее установленному закону, не имеющему, кстати сказать, ничего общего с волей сверхъестественных существ или единого всемогущего божества. Решительное отрицание брахманистского представления о всевластии богов и овладевших тайнами ритуала жрецов пронизывает всю систему Кассапы. Оценить радикальность подобного учения можно, лишь сопоставив его с брахманской идеологией, сохранявшей тогда господствующее положение. К сожалению, взгляды этого первого в индийской древности рационалиста дошли до нас преимущественно в изложении буддистов, видевших в нем серьезного идеологического противника. Они, разумеется, акцентировали внимание на тех положениях, которые представлялись им нелепыми и парадоксальными. Последовательно развивая идею всеобщей обусловленности, возражая против ритуалистического волюнтаризма господствующей традиции («жертвователю, подчиняя себе даже богов, практически становится всемогущим»), Кассапа приходил к отрицанию всякой свободы действий, а тем самым к своеобразному этическому нигилизму (воля человека — лишь иллюзия, любой сознательно ориентированный поступок по сути своей бессмыслен).

«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, то и на нем не будет греха. И если, придя на южный берег Ганга, он убивает, калечит, пытается или способствует этим дурным делам, 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, он 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 и не призывал следовать ему. Доброе и злое, на его взгляд, были столь 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 «акрия-вада» — доктрина недействия), очевидно, послужило главной причиной резкого осуждения со стороны буддистов, выдвигавших принцип «крия-вады» (веры в эффективность деяния). Данное положение казалось им настолько важным, 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 санкхья.

Кассапа ни слова не сказал о том, из чего состоит мир и какие силы управляют его непосредственным развитием, хотя названные проблемы логически вытекали из доктрины «учителя».

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

Некоторые воззрения Аджиты Кесакамбали 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. Буддийские сутры, полемизируя с Кесакамбали, 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 «уччхеда-вада» (доктрина разрушения), ибо, согласно этому мыслителю, «ничего не остается после смерти». Он порывал с брахманистской традицией решительнее, чем буддизм, в котором идея перерождения осталась в качестве центральной.

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

Чрезвычайно близок к Кесакамбали по взглядам Пакудха Каччаяна. Развивая представления своего предшественника об элементах, он включает в их число кроме земли, воды, воздуха, огня еще счастье, несчастье и душу. Элементы не сотворены, неизменяемы и не взаимодействуют друг с другом, даже когда они составляют какой-либо единый организм. Буддийский текст приписывает ему такое высказывание: «Семь первоначальных элементов не изготовлены никем и не следуют чьей-либо воле. Являясь причиной всего, они сами ничем не обусловлены и не предопределены. Они не несут в себе способности к изменению, они прочны, как горы, и неподвижны, как каменные колонны. В них нет ни движения, ни развития, они не воздействуют друг на друга...

Нет ни убийства, ни побуждения к убийству, ни слушания, ни побуждения к слушанию, ни знания, ни побуждения к знанию.

Даже тот, кто острым мечом отсекает голову другому, не совершает убийства, так как лезвие меча при этом лишь проходит между элементами».

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

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

Буддисты относились к идеям сассата-вады враждебно, поскольку отстаивали принцип всеобщей изменчивости. Отрицание ценности деяния навлекло на сторонников 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 махаяны Нагарджуна все еще полемизировал с приверженцами сассата-вады. Следы влияния идей Каччаяны обнаруживаются в учении адживиков и в позднее средневековье.

Четвертого из «учителей», Санджаю Белатхипутту, традиция и. (енует аджнянавадином (агностиком), отмечая, что он отказывался дать ответ на многие кардинальные вопросы бытия. Ему приписывают 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, во не утверждаю и обратного. Я не считаю мир несуществующим, ао ае считаю его и не-иесуществукмцим».

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

Наличие аналогичных моментов в доктринах обоих не помешало буддистам причислить первого к своим основным оппонентам. Отчасти это объяснялось, по-видимому, соперничеством двух общин или их глав. В этой связи интерес представляет легенда, рассказанная в буддийских сочинениях на пали. Среди наиболее близких учеников Будды они называют Сарипутту и Могальяну (санскр. Шарипутра и Маудгалайна), которые вначале были при.Нрженцами Санджаи. Вокруг него, согласно текстам, группировалось свыше пятисот учеников. Познакомившись с доктриной Будды, Сарипутта и Могальяна старались обратить в буддизм самого Санджаю и его приверженцев. В конце концов им удалось переубедить половину учеников своего прежнего наставника, и вместе с ними те покинули обитель.

Этот эпизод свидетельствует не только об остроте теоретических споров, но и о значительной популярности Санджаи и его учения.

Двух проповедников помимо соперничества 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 позволяло буддистам, придававшим 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 «Саманнапхаласутты» не воспринимали джайнизм в качестве серьезной и конкурирующей системы и рассматривали его лишь как одну из «еретических» доктрин. По той же причине они мало интересовались ее содержанием и передавали его отрывочно и не вполне точно. Потому, видимо, и имя основателя учения оказалось измененным.

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

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

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

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

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

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

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

Буддисты и адживики соперничали друг с другом, стараясь привлечь как можно больше последователей. Неудивительно поэтому, что буддийские сутры отзываются о Госале и его учении необычно резко. Они именуют его «глупцом», «неудачником, приносящим горести 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 делавшего богатые подношения их общине. Коща под влиянием своей невестки он решил перейти в буддизм, облагодетельствованные им адживики буквально «осадили» его дом, опасаясь, очевидно, не столько потери приверженца, сколько утраты материальной помощи, которую он им неизменно оказывал.

Несмотря на усиление в дальнейшем буддизма, 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, осуществляя политику веротерпимости, старался сгладить остроту столкновений их с буддистами. Тот же курс проводил и внук Ашоки — Дашаратха, даривший пещеры адживикам. В древней буддийской хронике Ланки «Махамасе» говорится, что в эпоху Маурьев отдельные группы адживиков появились даже на острове 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 явился 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. Непосредственным результатом собора адживиков было создание канона, который, как указывается в «Бхагавати-сутре», включал разные точки зрения, сцементированные, однако, рядом идей Госалы.

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

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

Этот тезис был прямым отрицанием ортодоксальной традиции с ее системой религиозных догм и строгих ритуальных предписаний. Протест против брахманистского взгляда на мир достиг у адживиков исключительной интенсивности, но в конечном итоге он стал источником слабых сторон их учения. Выступая против идеи зависимости всего сущего от произвольного желания божества или жреца, адживики пришли к полному отрицанию эффективности всякого действия. Их исходный рационализм превращался, таким образом, в обоснование всеохватывающего фатализма: судьба безраздельно господствовала над любым человеком и руководила его поступками. Вера в нее в адживикизме была окрашена духом полной пассивности. Госала якобы произнес такие слова: «Как сильный, активный, смелый, так и слабый, ленивый, трусливый — все одинаково подчинены одному началу, предопределяющему все существующее».

Отвергая значение брахманистских 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 была, с их точки зрения, бессодержательной. Свобода воли и моральная ответственность становились фикцией, созданной воображением. «Все, кто рождается, дышит и живет, не знают ни власти, ни силы, ни добродетели, но существуют, подчиненные судьбе», — говорил Госала. Установленный порядок не может быть изменен никем, человек так же бессилен, как и мельчайшее насекомое, но он в отличие от других живых существ способен предвидеть движение событий. Отсюда, естественно, вытекал интерес адживиков к проблеме предсказаний, которые воспринимались в качестве рационального пути познания природы (астрология, кстати, вплоть до недавнего времени считалась в Индии научной дисциплиной). ^

Сведение всех закономерностей бытия к единому принципу 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 души имеет материальную форму», а Буддхатхоша в комментарии к тексту прямо приписывает этот взгляд адживикам. Нельзя не увидеть определенную рационалистическую 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 рационалистический подход к природе появляется лишь в более поздних школах локаятиков и чарваков, заимствовавших у адживиков некоторые 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 Варахамира (VI в.) упоминает эту школу; о ней говорится и в средневековом комментарии к его главному трактату — «Брихаджатака» (комментарий относится к X в.).

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

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

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

По 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», — эти проблемы, так много занимавшие джайнов и буддистов, по существу, не получили какого-либо отражения в доктрине Госалы. «Всеобщая предопределенность», провозглашенная им, исключала, как уже говорилось, самую постановку этих вопросов. В таких условиях буддизм, выдвинувший на первый план человеческую личность с ее страданиями, заблуждениями, поисками «истины» и обещавший в конце спасение, хотя и менее радикальный в неприятии идеологии брахманства, смог привлечь значительно больше приверженцев.

Глава четвертая

Джайнизм: легенды и история

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

В научной литературе существует мнение о доарийском происхождении джайнизма, иногда его связывают с религиозными культами Хараппской цивилизации. Однако, насколько точны утверждения джайнских мыслителей о необыкновенной древности их доктрины, сказать трудно. Согласно традиции, за время текущего «мирового периода» это учение 7 раз исчезало в Индии, но священные тексты неизменно опять возрождались новым «пророком» — тиртханкарой (букв. «создатель переправы,

брода, пути»). Непрерывность передачи учения установилась только после 16-го тиртханкары, Шантинатхи (причем считается, что каждый последующий проповедовал учение уже в иной редакции).

Возникновение современного джайнского корпуса канонической литературы связывается с деятельностью последнего, 24-го тиртханкары — Махавиры. По преданию, наставления Махавиры собрали его ближайш[^]е ученики — ганадхары, оформив в виде 14 лекций (пувва). В дальнейшем каждый из них составил по одному тому наставлений, основанных на проповедях учителя. Ганадхаров было 11, и соответственно создано 11 книг. Все 12 книг, именуемые анга (члены), явились ядром джайнского канона, именуемого Агама или Сиддханта.

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

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

«Великий герой» с начала до конца прошел школу жестокого аскетизма. Источники повествуют о том, что полное игнорирование Махавирой окружающего мира часто навлекало на него неприятности. Однажды, например, пастух оставил своих быков около погруженного в медитацию Махавиры, надеясь, что тот за ними присмотрит. Быки ушли, и вернувшийся пастух был готов избить продолжавшего медитацию йогина. Случайно проходивший мимо него брат Нандивардхана помешал этому и предложил Махавире солдат для защиты. Тот отказался, заявив, что ни от кого не хочет зависеть в своем духовном совершенствовании.

По убеждению джайнов, неприятности и страдания, которые навлекает на себя аскет, способствуют ускорению его духовного развития. Как-то Махавиру, соблюдавшего обет молчания, избили стражники, поскольку он отказался назвать свое имя. Неоднократно его арестовывали, заподозрив в шпионаже, воровстве и т. п. В одной деревушке его приняли за преступника и решили повесить, однако веревка 7 раз развязывалась, и испуганные крестьяне решили отпустить его.

На второй год своего подвижничества Махавира пришел в Каланду к главе адживиков Госале, и в течение шести лет они скитались вместе, причем позднее каждый утверждал, что был учителем другого. Не сойдясь в трактовке доктринальных вопросов, они расстались. Источники подробно рассказывают об этом разрыве, расцвечивая повествование множеством деталей и сверхъестественных эпизодов. В «Бхагавати-сутре», например, сообщается, что Вардхамана, выслушав изложенные Госалой принципы учения адживиков, назвал его вором, за которым гонятся обманутые им простолюдины, а он пытается скрыться от них. Тогда Госала проклял Вардхаману, двух же других учеников, примкнувших к «отступнику», силой магии обратил в пепел. Сходную участь он пытался уготовить и Вардхамане, заявив, что тот погибнет через полгода от тропической лихорадки. Однако чары Госалы не сразили Махавиру, использовавшего проклятие как своеобразный бумеранг и предсказавшего противнику смерть от лихорадки через семь ночей. Это предсказание сбылось и заставило многих приверженцев адживикизма принять веру нового учителя.

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

Порвав с адживиками, Вардхамана основал собственную общину, разработал свою доктрину и объединил вокруг себя учеников. Умер он в глубокой старости, оставив после себя вполне сформировавшееся учение и обширный круг адептов. Время его жизни традиция называет довольно определенно — 599—527 гг. до н. э. Впрочем, все датировки такого рода при более серьезном рассмотрении оказываются гипотетическими. Многие ученые называют VI—V вв. до н. э., однако сейчас исследователи приводят аргументы в пользу более поздней датировки — второй половины V в. до н. э. или даже IV в. до н. э.

Своеобразной чертой джайнизма является то, что, как уже говорилось, Махавира не признается в нем единственным творцом учения: его именуют 24-м, последним тиртханкарой. Тексты перечисляют имена «предшественников», первый из которых, Ришабха, жил еще до «Ригведы», а предпоследний, Паршванатха, проповедовал за двести лет до Вардхаманы. По традиции, он родился в Варанаси в царской семье и начал жизнь джайнского аскета, когда ему исполнилось 30 лет. Существует версия, что Махавира на протяжении какого-то времени был одним из последователей Паршванатхи, а затем, уже после разрыва с адживиками, разработал собственную систему, во многом повторявшую идеи 23-го тиртханкары. Насколько это соответствует действительности, установить невозможно. Очевидно, однако, что джайнизм включил в себя элементы одного из более ранних неортодоксальных течений, а позднее ссылки на многовековую традицию должны были показать, что его идеи восходят к глубокой древности. К тому же в период острого соперничества с буддизмом именно этот своего рода генеалогический список придавал учению Махавиры особую самобытность, подчеркивал отличие от буддийской доктрины, которая, таким образом, как бы представала молодой и, значит, в какой-то мере вторичной по отношению к джайнизму.

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

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

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

тайно.)

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

К эпохе Маурьев джайнизм наравне с буддизмом был наиболее влиятельным религиозным течением и привлекал к себе многочисленных сторонников в различных частях Индии. О религиозной жизни в раннемаурийскую эпоху до нас дошли лишь скудные сведения. Позднеджайнская традиция сохранила полулегендарное свидетельство, согласно которому сам основатель этой династии Чандрагупта принял джайнизм, а в конце своей жизни отошел от политических дел и, отправившись в Южную Индию, стал отшельником. Его наставником, по преданию, был один из самых прославленных проповедников джайнизма, Бхадрабаху. Рассказ о Чандрагупте как о ревностном приверженце учения Махавиры не подтверждается строгими историческими данными, но некоторые сообщения античных авторов, прежде всего Мегасфена, указывают на несомненную популярность джайнизма в эпоху Чандрагупты. Особую ценность сведениям Мегасфена придает то обстоятельство, что он был непосредственным очевидцем происходивших в Индии событий. Разумеется, он плохо знал религиозно-философскую литературу индийцев, зато четко фиксировал именно те явления, которые представлялись ему наиболее необычными для греков.

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

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

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

В рассказе проступает и другая выразительная черта. Именно джайны полагали, что жизнь человека, достигшего совершенства, уже не нуждается в продолжении: самоубийство для него — естественное завершение земного существования. По-видимому, старость и неизлечимая болезнь тоже казались логическим основанием для добровольного ухода из жизни. Суровость джайнских обычаев поражала греков, что заметно отразилось в их рассказах об Индии. Страбон, например, подробно повествует о самосожжении Калана. Последнему было 73 года, и его самоубийство было вызвано, вероятно, не только сознанием неизбежной старческой немощи, но и уверенностью в полной реализации религиозного идеала. Страбон пишет: «Был воздвигнут костер, и на нем поставлено золотое ложе. Калан лег на ложе, закрылся покрывалом и был сожжен. По сообщениям других, был построен деревянный дом и наполнен листвою; на крыше дома воздвигли костер. После торжественного шествия, в котором участвовал сам Калан, его по собственному приказанию заперли в доме. Затем

философ бросился в огонь и сгорел, как бревно, вместе с домом». Греки описывают и другие способы религиозного самоубийства индийских аскетов. «Люди твердого характера бросаются на меч или в пропасть; избегающие страданий — в морскую пучину, люди, привыкшие переносить страдания, кончают жизнь повешением, а люди пылкого нрава бросаются в огонь». Иначе говоря, чужеземцы прежде всего обратили внимание на доктринально второстепенную сторону религиозной практики индийцев, однако их впечатления свидетельствуют о широком распространении такой практики в раннемаурийскую эпоху.

Вряд ли все эти способы ухода из жизни относились лишь к джайнизму; хотя в последнем и признавалась возможность религиозного самоубийства, оно, как явствует из текстов, достигалось обычно голоданием.

Влияние рассматриваемого вероучения было велико не только при Чандрагупте. Внук Ашоки Сампрати, если верить джайнским сочинениям, был ортодоксальным джайном: он повсюду воздвигал храмы и посылал миссионеров новой веры в Афганистан и в «страну тамиллов». Факт пребывания джайнов на Юге в ту эпоху зафиксирован в материалах эпиграфики. В дальнейшем сообщения о распространении джайнизма становятся еще более убедительными. Известно, что активным его пропагандистом был правитель Калинги (современная Орисса) Кхаравела (II в. до н. э.). В последующие века «география» учения меняется: зародившееся на Севере страны, оно находит наибольшее число адептов на Юге — получает популярность в империи Сатаваханов (Декан), в государствах Паллавов и Чалукьев (крайний Юг).

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

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

Описание этой радикальной схизмы дошло до нас в двух вариантах, каждый из которых выражает, естественно, точку зрения приверженцев того учения, в среде которого он зародился. Согласно «дигамбарской версии», известной нам по сочинению джайнского монаха XV в. Ратнанандина «Бхадрабаху-чарита» (кстати, крупнейший исследователь джайнизма Г. Якоби считал этот труд исторически вполне достоверным), последователи первоучителя в год страшного голода на Севере страны двинулись на Юг и не изменили его заповедям. Оставшиеся же на Севере не устояли перед выпавшими на их долю трудностями — отказались от традиционной джайнской наготы и от множества других запретов. Окончательный раскол произошел в 79 г.

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

Приведенная здесь версия недвусмысленно (хотя и без конкретных намеков) обвиняет дигамбаров в фанатизме и бессердечии. Затрагивает она и другой существенный аспект — только у шветамбаров

женщины «имели право на нирвану», дигамбарские догмы обрекали их на роль низших существ, чья причастность к профаническому бытию никак уже не может быть изменена.

Еще один, доктринально более значительный момент в расхождении двух сект заключался в их отношении к собственным священным текстам. Шветамбары полагают подлинными, аутентичными многие из тех сочинений, которые дигамбары считают апокрифами. Современные ученые показали, что ряд этих сочинений появился гораздо позднее времени составления канона. Такое положение было связано с тем, что почти тысячелетие после смерти Махавиры тексты передавались изустно и были зафиксированы в письменной форме только на втором вседжайнском соборе в Валлабхи (датировка этого собора остается дискуссионной). Письменная редакция текстов связывается с именем Девардхи.

Несмотря на различия, верования и культовая практика представителей обеих школ очень близки. Тем не менее по специфике ритуала эти два основных направления делятся на подсекты. Среди дигамбаров выделяются бисапантхи, терапантхи, теранпантхи и др. Расхождение между первой и второй заключалось лишь в том, что одни подносят изображениям тиртханкаров цветы, фрукты и сласти, а другие — только рис. У шветамбаров также выделяются три главные подсекты. В двух из них не принято поклоняться даже статуям тиртханкаров.

Духовной жизнью общин, включающих как монашествующих аскетов, так и мирян, руководят ачарьи. Обычаи джайнов во многом соответствуют индуистским, со временем в общинах появились своего рода касты, хотя их взаимоотношения гораздо менее жестко регламентированы, нежели в индуизме.

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

В оценке джайнизма в индологической науке существовали две крайности. Некоторые исследователи (преимущественно настроенные в индуистском духе) считали его лишь сектантским ответвлением индуизма, другие, обманутые внешним сходством биографий Махавиры и Будды, а также отдельными общими для их учений чертами, — своего рода сектой внутри буддизма. Обе точки зрения ни в коей мере нельзя признать справедливыми. Как и прочие неортодоксальные системы, испытавшие на себе немалое влияние упанишад, джайнизм не был, разумеется, полностью независимой доктриной, однако ряд его положений абсолютно оригинален и не имеет аналогий в индуизме или буддизме. ; Впервые систематическое изложение джайнской философии дал Умасвати, живший, вероятно, в I—II вв. н. э. Его трактат «Таттвартха-адхигама-сутра» считается в обеих джайнских школах наиболее авторитетным описанием основ их мирозерцания. Приблизительно в то же время творил дигамбар Кундакунда. Продолжили традицию этой школы философские сочинения Самантабхадры (ок. III в.), Маллавадина (VI в.) и Пуджьяпады (V в.), известного также под именем Деванандина. Из древних шветамбарских авторов большое значение имеют работы жившего в IV в. Сиддхасена Дивакары и Сиддхасена Гани (ок. VIII в.). Несколько позже писал Харибхадра, перу которого принадлежит знаменитый историко-философский трактат «Шаддаршана-самуччая».

Джайны проявляли определенный рационализм в подходе к вопросам гносеологии и разработали учение о пяти «видах познания» (мати, шрута, авадхи, манах-парьяя, кевала); основным и всеобъемлющим среди них была мати («мысль, размышление») — чувственное восприятие окружающих объектов и их свойств. При этом выделялись собственно мати, т. е. познание через ощущение, смрити — память об уже известных объектах, а также два логических способа анализа явлений: тарка (индукция) и анумана (логический вывод). По иной классификации мати распадалась на три взаимодополняющих ступени: упалабдхи (непосредственное восприятие), смрити (память) и упайогу (букв. «осмысление»). Далее следовала «шрута» — термин, по своему значению отличавшийся от подобного слова в ведийской традиции. У джайнов это восприятие накопленного прежними поколениями опыта; если мати — знание отдельного индивида, то шрута — коллективное знание, достигнутое и обобщенное на протяжении ряда эпох.

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

Особое место в теории познания джайнов занимает доктрина «анэканта-вада» («теория неодносторонности»). Эта доктрина приобрела такую известность в Индии, что иногда их философию в целом оппоненты называли анэканта-вада, или съяд-вада. Она исходит из представления, что всякое высказывание об объекте условно, относительно и определено точкой зрения субъекта, произвольно акцентирующего тот или иной аспект исследуемого предмета. Поэтому всякое высказывание истинно только «до известной степени» (съят), если же посмотреть на предмет с иных позиций, то предыдущее высказывание оказывается «некоторым образом» ложным. Съяд-ваду, которая насчитывает семь возможных видов истинного высказывания об объекте, называют также саптабханги (букв. «семичленная»).

Согласно саптабханги, любой предмет некоторым образом 1) существует; 2) не существует; 3) и существует и не существует; 4) неописуем; 5) и существует и неописуем; 6) не существует и неописуем; 7) и существует, и не существует, и неописуем.

Абсолютизация любой точки зрения ведет к ошибке. Именно это иллюстрирует знаменитая джайнская сказка о слоне и семи слепцах: каждый слепец, прикасаясь к части слона, полагал, что точно знает, к чему он прикасался. Так, тот, кто касался ноги слона, думал, что слон похож на ствол дерева; тот, кто прикасался к хвосту, считал, что слон похож на мочалку, и т. д.

Последователи съяд-вады резко выступили против претензий на исключительную истинность какой-либо одной точки зрения, утверждая, что сторонники такой позиции упрощают реальность, которая в действительности не односторонняя.

Джайнские мыслители безоговорочно признают объективность внешнего мира. Основу бытия составляют «субстанции» (дравья), существующие, однако, лишь в форме модусов, или проявлений (парьяя). Шветамбары выделяют пять субстанций: живое (джива), вещество (пудгала), пространство (акаша), условия движения (дхарма) и покоя (адхарма). Дигамбары к их числу относят и время (кала). Под воздействием времени субстанции непрерывно изменяются, но качественно — лишь две первые, обладающие активностью. У живых существ она выражается в совершении поступков, веществу же присуще движение. Признание внутренней взаимосвязи вещества и движения следует считать крупным достижением джайнской натурфилософии.

Таким образом, последняя предстает как бы в дуальном выражении: в основу общей картины мироздания положено разделение всех субстанций на живое (джива — букв. «душа») и неживое (аджива — букв. «не-душа») — сосуществующие, но независимые категории. Дхарма — одна из неживых субстанций — способствует движению, является его условием, пронизывает собой все, она никем не сотворена и существует извечно; в отличие от нее адхарма — некий абсолютный покой, также присутствующий в природе изначально. Движение конкретных видов субстанции совершается в результате борьбы и взаимодействия этих двух принципов. Они, а также пространство и время объединены словом арупа (бесформенное), ибо не могут быть представлены предметно. Им противостоит рупа — чувственно воспринимаемый круг явлений. Основой его служит пудгала (термин, употреблявшийся и буддистами, но в совершенно другом значении); ей противопоставляется акаша, однако не в качестве одного из элементов, а в виде пространства, внутри которого движутся материальные вещи. Амбивалентность и здесь выражает себя, но неким особым образом: акаша проявляется в качестве лока-акаши — пространства, в пределах коего существует материальный мир, и алока-акаши — пространства за пределами мира, которое вообще не может быть заполнено, своего рода «абсолютной пустоты».

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

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

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

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

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

Помимо «кармического» тела земные живые существа — люди, животные и растения — обладают обычным, «пищевым» (аударика) телом, а те, кто перевоплотился в божество, демонов или обитателей ада (чарака), имеют тело иной природы — «изменяемое» (вайкрия). Оно может в широких пределах менять свою форму. Кроме того, все дживы, за исключением уже освободившихся, владеют «огненным» (тайджаса) телом, т. е. некоторым запасом энергии, а ряду великих подвижников приписывалась особая способность создавать колдовские («выделяемые», ахарака) тела. Обычные дживы проявляются в трех телах: пищевом, или изменяемом, кармическом и огненном.

Обладатели первых живут на дискообразной земле, над которой возвышается ряд небес, населенных разного рода дэвами и асурами — владельцами «изменяемых тел». Ниже, на мрачных и пустынных дисках, усеянных гигантскими ямами — «чистилищами», страдают мучающие друг друга существа — нарака, тела которых также изменяемы. Освободившиеся дживы — сиддхи пребывают в особой обители Сиддхакшетре — в высшей точке вселенной. За пределами этого мира космографы помещают пространство неведомого «не-мира» (алока).

Согласно джайнскому вероучению, душа по природе своей нематериальна, поэтому главная цель любого существа, находящегося в цепи перерождений, — достигнуть освобождения. В «низших» своих состояниях джива обитает в животных, растениях и даже камнях, т. е. как духовный принцип пронизывает собой мир. Махавира решительно выступал против тех, кто отрицал существование души «на том основании, что ее нельзя воспринять органами чувств». Он утверждал, что наличие психических функций человека явно указывает на присутствие духовного элемента (дживы). Сознание (четана) — определяющее свойство дживы (у «низших душ» оно присутствует в потенциальной форме).

Вместе с тем учение о душе никоим образом не означало принятия теизма: джайны упорно полемизировали с теми, кто усматривал влияние бога-творца (Ишвары) на протекавшие в мире процессы. В индийской традиции они были известны как ниришваравадина, или отрицающие доктрину всесоздателя-демиурга. Такой «атеизм» не исключал признания божеств, но они занимали место ниже «освобожденных душ», ибо были подчинены закону кармы. Особенно подробно концепция ниришвараведы изложена в поздних трактатах джайнских мыслителей, в первую очередь в труде Гунаратны «Таркарахасья-дипика» (XV в.), являющемся комментарием к сочинению Харибхадры (VIII в.) «Шаддаршана-самуччая».

Из положения джайнов о природе дживы вытекала практическая часть их учения. Если цель души — освобождение, то отдельный индивид должен быть ориентирован только на те действия и этические нормы, которые этой цели способствуют. К ним относятся прежде всего ахимса (ненанесение вреда живым существам), правдивость, честность, воздержанность в делах, словах и помыслах, наконец, полное отречение от земных интересов. Поскольку подобный идеал мог быть достигнут исключительно аскетом, созданная Махавирой община вскоре разделилась на монахов и мирян. Для всех его приверженцев обязательными были три принципа (три сокровища — триратна): праведные воззрения, познания, поведение. При следовании третьему принципу пути мирян и монахов расходились. Первым предписывалось соблюдение лишь общих норм морали (честность, воздержанность и т. д.), поведение же вторых регламентировалось с поразительной детальностью. Идеал сурового аскетизма в рассматриваемом вероучении выражен с большей резкостью, чем в других религиях Индии. Джайнский монах не должен жить подолгу в одном месте, он бродит по стране в простой одежде (у шветамбаров) или совсем обнаженный (по дигамбарскому обряду). Голова его не просто выбрита, — волосы на ней вырваны с корнем. Он постоянно предаётся жестоким постам и беспощадно умерщвляет плоть. Величайший грех для джайна — химса (причинение вреда живым существам), и, чтобы не потревожить человека, животное или насекомое, он предпринимает поистине экстраординарные усилия: процеживает питьевую воду (в ней могут быть невидимые глазу существа), специальной метелкой подметает перед собой дорогу, дабы не раздавить муравья или червяка, и т. д. Ему строго запрещено передвигаться или что-либо делать ночью, ибо в темноте невозможно уследить за каждым своим движением. Высшим подвигом для монаха считалась смерть от добровольного голода. Возможно, именно крайняя суровость аскетической практики была одной из причин относительно слабого распространения этой религии в первые века ее существования.

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

Велик был вклад джайнов в развитие литературы, искусства и науки древней и раннесредневековой Индии. Их канон исключительно богат легендами и рассказами, жизнеописаниями святых и подвижников, героев реальных и литературных. Среди произведений широко известны варианты сказаний о Бхарате, Сагаре, Раме, Лакшмане, Раване и других героях и персонажах индийского эпоса (во всех версиях положительные герои обычно предстают правоверными джайнами). Огромную популярность получили жизнеописания «великих героев прошлого» (чаритра) и повествования о жизни реальных людей — царей, купцов, сановников (прабандха).

Особый интерес представляли работы по математике и астрономии. Уже в одной из раннеканонических книг, «Стханангасутре» (примерно I в. до н. э.), перечисляются различные виды математических операций. В середине IX в. некто Махавира создает трактат «Ганита-сара-санграха», ставший классическим. К раннему времени (около начала нашей эры) относится и серьезный труд по

астрономии — «Сурья-праджняпти». Примечательно, что «дуализм» джайнов сказался и на их астрономических представлениях: в названном сочинении утверждается наличие двух солнц, двух лун, двух циклов созвездий — накшатр. Здесь философский тезис явно повлиял на научную идею.

Джайнизм не был широким социальным движением. Выступая против многих положений брахманской идеологии и традиции, он предлагал своим адептам лишь полный разрыв с мирской жизнью и почти безграничный аскетизм. К тому же необходимость строго соблюдать предписания, фактически запрещающие занятие военным делом, скотоводством и даже земледелием (ведь мельчайшие существа могли погибнуть и просто при обработке почвы), значительно сужала круг его потенциальных приверженцев. В результате главным занятием джайнов стали торговля и ростовщичество. Концентрация капитала в их общинах и сейчас очень высока. Значительную часть средств верующие тратят на поддержание своих религиозных институтов, на пропаганду учения. Некогда один из наиболее решительных оппонентов ортодоксальной религии, джайнизм постепенно превращался в узкую замкнутую секту, сохранявшую почти неизменным свой архаический облик даже в бурные эпохи индийской истории.

Глава пятая

Будда, дхарма, сангха

Из множества неортодоксальных течений, возникших в VI— IV вв. до н. э., совершенно особая роль в культурной истории Индии (а затем и многих других стран Азии) принадлежит буддизму. Разнообразные исторические материалы (письменные источники, данные эпиграфики, произведения искусства) ясно свидетельствуют, что к эпохе Ашоки он сделался наиболее влиятельным религиозным направлением в Магадхе и прилегающих областях, где влияние брахманизма не было столь сильным, как в Пенджабе, и где сохранялись стойкие традиции неарийских этнокультурных субстратов.

Канон буддийской школы тхеравадинов на языке пали впервые был полностью записан в I в. до н. э., но несомненно, что значительная его часть существовала уже при Маурьях: в эдиктах Ашоки встречаются названия текстов, «изложенных Буддой для преодоления ложного учения» и отождествленных исследователями с отдельными сутрами палийского канона.

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 (сторонников «палийской школы») о том, что сохраненный тхеравадинами канон аутентичен первоначальному учению, в настоящее время признано ошибочным. Научный анализ этих сочинений показал, что они явились результатом длительной редакционной обработки и не могли быть созданы в какой-либо короткий хронологический период.

Сейчас доказано наличие канонов разных буддийских школ, соответствующая литература создавалась не на одном языке. Известны (на санскрите, «гибридном», или буддийском, санскрите, а также на ряде пракритов) отдельные канонические сочинения сарвастивадинов, муласарвастивадинов, махасангхиков и других буддийских школ, в том числе и примыкающих к хинаянской традиции. Хотя они формально датируются более поздним временем и часто дают уже «сектантскую» интерпретацию, было бы неверным рассматривать их как подражательные, вторичные и тем самым менее надежные источники. По убеждению многих буддологов, именно санскритские канонические тексты отражают очень раннюю и вполне надежную традицию, несколько не уступающую по своей ценности преданиям палийской школы, а в ряде случаев и превосходящую ее. Немало весьма древних свидетельств содержится в махаянской, или северобуддийской, традиции.

Однако, поскольку палийский канон сохранился в наиболее полной форме, именно к нему обычно обращаются для характеристики канонической литературы. «Трипитака» («Три корзины») состоит из трех основных разделов: «Виная-питака» (собрание дисциплинарных правил), «Сутта-питака» (изложение основ буддийского учения — дхармы) и «Абхидхамма-питака» (метафизика буддизма). О «Трипитаке» как буддийском каноне упоминается в надписях II в. до н. э. — это пока самое раннее из известных и датированных сведений.

В результате открытий, в частности археологических, прежде всего в Непале, Кашмире и Восточном Туркестане, обнаружены важнейшие буддийские сочинения на санскрите и буддийском санскрите. Благодаря китайским и тибетским переводам можно говорить об исключительно богатой санскритской литературе различных буддийских школ, в том числе и немахаянского круга. Известна, например,

часть «Виная-питаки» — «Пратимокша» (правила для монахов и монахинь) не только традиции тхеравады, но и сарвастивадинов, муласарвастивадинов и махасангхиков, в китайском переводе имеются и сочинения школы дхарма-гуптаков.

Несмотря на огромный объем текстов, вопрос о характере первоначального вероучения (что позволило бы объяснить закономерности развития отдельных школ этой традиции) в буддологии не решен до сих пор. Достаточно лишь с уверенностью утверждать, что распространенное суждение о крайней примитивности раннего буддизма в противовес доктринальной разработанности палийского канона и канонов других школ не соответствует данным, имеющимся в распоряжении ученых. Буддизм зародился в эпоху напряженных духовных поисков и дискуссий и неизбежно должен был стоять на уровне общих культурных достижений. Скорее можно предположить, что палийский канон, как и каноны других школ (на санскрите), представлял собой определенную интерпретацию раннего учения и отразил кардинальные положения своих школ. Таким образом, выявление идей, принадлежащих создателю доктрины, надо проводить осторожно и с большими оговорками. Особенно важны изучение обстановки, в которой зародился буддизм, наследия других «еретических» направлений, идей создателей различных канонов, анализ существа полемики соперников.

Установленные к настоящему времени факты свидетельствуют, что изначально буддизм не был вполне независим от прочих 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. Прослеживается и некоторая общность в тематике философских размышлений. Тем не менее новое движение радикально отличалось от адживикизма. Буддизму были чужды идеи фатализма, равно как и своего рода абсолютный детерминизм, характерный для учения Госалы. Естественно поэтому, что упорное равнодушие приверженцев последнего к этической проблематике лишь явственнее оттеняет особое внимание буддизма к данным вопросам, ставшим существенной частью доктрины. Буддийский подход, безусловно, предполагал признание принципа волюнтаризма, неограниченных возможностей человека для изменения своей внутренней природы и «освобождения». Нет ничего удивительного, что эта проповедь привлекала население больше, чем полная пессимизма доктрина адживиков. Впрочем, вплоть до времени правления Ашоки они оставались влиятельными соперниками буддистов, которые позднее в течение веков вели борьбу с «отступниками» в собственных рядах; имеющиеся материалы позволяют увидеть в осуждаемых идеях отголоски адживикизма.

Немало общих черт объединяло буддизм с джайнизмом. Но и здесь различия оказались гораздо значительнее моментов сходства. Первый отрицал крайности аскетизма, столь характерные для джайнской религии, выдвигая 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 религиозные традиции при поверхностном взгляде могли действительно показаться весьма близкими; недаром некоторые европейские ученые первоначально предполагали, что речь идет о разновидностях одного и того же учения. При Ашоке джайнизм пользовался определенной популярностью, хотя так и не смог стать серьезным соперником буддизма.

Центральным при определении своеобразия раннего буддизма является его сопоставление с брахманизмом, вернее, с той формой ортодоксальной традиции, которую придали ей создатели упанишад. Дух неприятия брахманских догм и идей как бы пронизывает все раннебуддийские тексты. На протяжении многих столетий представители обоих направлений вели непрерывающуюся полемику, которая закончилась не в пользу буддистов. Они, естественно, всячески подчеркивали оригинальность своей системы, доказывали ее абсолютную независимость от брахманизма и превосходство над ним.

Тем не менее новое вероучение немало заимствовало из традиционной религиозной символики: использование знака свастики, возведение памятных погребальных сооружений — ступ, ставших в буддизме одним из основных объектов культа, почитание деревьев, цветка лотоса, животных. Бытовая обрядность буддиста-мирянина в целом оставалась прежней: не существовало особых буддийских обрядов, которые совершались бы при рождении ребенка, наречении имени и т. д. Вопрос о соотношении двух религий 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 упанишады от их непоследовательных компромиссов с ведийским многобожием и религией... Ранний буддизм — это всего лишь новое повторение мыслей упанишад с новой точки зрения».

Примечательно, 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 верен, на наш взгляд, подход, демонстрирующий 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 бытия, в большинстве же упанишад принцип независимости души — джива — краеугольный камень системы) несколько не повлияли на последовательное принятие идеи кармы. Тезис о вечном перерождении не оспаривался ни одной из буддийских школ, которые в своих сочинениях использовали традиционный брахманистский образ существа, проходящего через целый ряд рождений. В данном случае речь идет не о какой-либо случайной уступке брахманизму: карма и сансара — основоположения буддизма. Для его адептов это не было заимствованием, ибо они черпали идеи из общего культурного источника, из общего духовного достояния.

Ф. И. Щербатской справедливо подчеркивал тот факт, что Будда, резко возражая против традиционного тезиса о вечном духовном принципе, воспринял идею постепенного накопления духовных заслуг через серию прогрессирующих состояний.

Весьма близка в обеих системах интерпретация такого вопроса, как цель бытия, высшее его 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 также и в джайнизме. В буддизме и брахманизме этот тезис становится главным, что в наибольшей степени подтверждает связь двух религиозно-философских систем.

Более того, не только сам термин «нирвана», явно добуддийский, но и идея растворения индивида в некоем целом (безличный Абсолют упанишад), очевидно, повлияли на буддийское толкование «освобождения» как угасания, успокоения, полного уничтожения активного начала. Выдвинутая ранним буддизмом идея полного отрицания «я» вызвала несогласие у некоторых более поздних буддийских философов, которые разработали монистическую концепцию, во многом совпадавшую с позднебрахманистской и ведантийской. Такая трансформация буддийских доктринальных начал в сторону сближения с индуистской позицией — еще одно свидетельство глубинных связей раннего буддизма с традиционным направлением индийской духовной культуры.

В обоих учениях монашество не считается абсолютной гарантией «освобождения». Этот момент схождения 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, указывающий на более «трезвую» трактовку. 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.

Наконец, упанишады, 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 как между ним и упанишадами, так, к примеру, и между упанишадами и джайнизмом, буддизмом и санкхьей и т. д. Одни и те же идеи могли переходить из одного учения в другое и либо становились центральными в нем, либо исключались вовсе как несистемные. Изучение параллелей такого рода существенно и для понимания самих доктрин, и для выявления закономерностей их возникновения, развития и взаимовлияния. Это не означает, разумеется, что буддизм свои центральные 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 ученых отчасти преувеличивать степень его оригинальности и коренное отличие от традиционных систем. Между тем он явился закономерным следствием единого процесса эволюции общеиндийской духовной культуры и не может быть правильно оценен без анализа отдельных этапов этого процесса.

Новое вероучение, несомненно, отражало сдвиги в духовной и социально-политической сферах североиндийского общества. Буддизм возник в эпоху образования крупных государств в долине Ганга, победы принципа централизации над племенной раздробленностью, освящаемой брахманизмом. Показательно, что наличие централизованной власти считалось в новом учении 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 общине. Позднее наиболее известные из царей (Ашока, Канишка), по традиции, оказали буддизму самую ощутимую поддержку.

Естественно, что военное сословие (кшатрии), стремившееся к политической власти, охотно принимало буддизм. Симпатии кшатрийства объяснялись и тем, что он по-иному подходил к самому принципу варнового деления — не отвергая варны в целом, рассматривал их как наследственные профессиональные группы, что подрывало идею сословного превосходства. Равенство людей по рождению было одной из «первооснов» учения. Родовитость, этническая и сословно-кастовая принадлежность считались малосущественными качествами, не способными ни серьезно облегчить достижение нирваны, ни воспрепятствовать этому. Люди равны в том смысле, что все они живут в мире-страдании, но могут добиться конечного «освобождения». Правда, в мирской жизни жрецы и воины признавались привилегированными сословиями, однако для духовного совершенствования подобные различия не считались главенствующими. Важнейшими полагались «нравственные заслуги» человека. Это было явным вызовом традиционному представлению о «достоинствах, передаваемых по наследству».

Хотя приведенный выше тезис формально касался лишь религиозной практики, на деле он затрагивал и отношения людей в повседневной жизни, 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» 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. Существенно также, что в буддийских текстах при перечислении варн первыми назывались 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 образований.

Возникновение сангхи относится к начальному периоду истории буддизма, считавшего, что лишь монах способен добиться конечного «освобождения». Вступление в сангху сопровождалось обрядом «ухода из мира» — правраджья. После формальной просьбы о принятии в общину будущий монах (он назывался шраманера) брил голову, надевал накидку из лоскутов и выбирал себе наставника. Однако полноправным членом он становился только по достижении 20 лет и после формального посвящения — упасампады; этому предшествовал испытательный срок, во время которого изучались основы доктрины и устав общины. Выход из сангхи не сопровождался наказанием за отступничество, но, если монах нарушал главные дисциплинарные правила, занимался воровством или оказывался замешанным в убийстве, он в соответствии с книгой норм (санскр. «Пратимокша», пал. «Патимокха») сурово карался и мог быть навсегда изгнан из общины. Слушание «Пратимокши» проходило два раза в месяц в новолуние и в полнолуние (так называемые дни упавасатхи). Собирались все монахи, даже нездоровые, от тяжелобольного кто-либо приносил заверение в его негреховности. Это было своего рода коллективное очищение: прослушав «Пратимокшу», присутствующий должен был публично заявить, совершил ли он грех; если да, то община определяла ему наказание. На слушание допускались лишь бхикшу — полноправные члены сангхи. Сохранение ее целостности было важнейшей задачей. Человек, раскалывавший ее единство, подвергался немедленному изгнанию. Монахи не могли иметь собственности, кроме желтой одежды и чаши для подаяний, не полагалось добывать пропитание трудом, а надлежало жить только милостыней. Вся энергия должна была направляться на внутреннее самосовершенствование.

Первоначально сангха не имела четкой организационной структуры. Формально она состояла из четырех собраний (паришад): ушедших от мира монахов, монахинь (бхикшунь), мирян — последователей буддийской доктрины (упасака) и мирянок (упасика). В сухое время года члены ее бродили по стране, а в дождливый период (июль-сентябрь) собирались вместе обычно в пещерах или пригородных рощах вокруг особо почитаемого проповедника.

Постепенно в вихарах — «местах отдохновения» — складывался постоянный состав монахов, затем возникли и монастыри, которые в IV в. до н. э. обладали уже разработанным уставом и организацией.

Буддизм, как отмечалось ранее, получил распространение в долине Ганга, прежде всего в Магадхе. Здесь проводились теоретические диспуты, на которых обсуждались не только 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 называли областью, не подходящей для совершения религиозных обрядов.

Свою проповедь создатель нового вероучения обращал к разным слоям общества, причем преимущественно к горожанам, среди которых он нашел множество приверженцев. Это обстоятельство не могло быть случайным: в городских населенных пунктах новые явления индийской жизни давали себя знать особенно отчетливо, и буддизму здесь скорее сопутствовал успех.

Большие претензии предъявлялись брахманам. Будда упрекал их в чрезмерной преданности идее собственной исключительности, в высокомерии и гордыне, обличал за привязанность к земным благам, роскоши, излишествах. Попытки жрецов изображать себя высоконравственными людьми, ведущими простой и строгий образ жизни, казались ему смехотворными. Эта часть поучений, несомненно, находила отклик у широких слоев населения. Постоянно повторяя, что брахманы по своей природе ничем не отличаются от прочих людей, Будда 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 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 вари.

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

Надо отметить, что так называемый принцип абсолютного религиозного равенства людей уже в самом учении не был соблюден до конца. Запрещалось, например, брать в сангху рабов, не допускались в нее и лица, находящиеся на царской службе или состоящие в армии, дабы избежать возможных столкновений с рабовладельцами и государственной властью. Хотя сангха во многом строилась по общинному образцу, основные вопросы жизни решались на собрании полноправных членов и должностные лица выбирались, уже из свидетельств палийского канона ясно, что действительного равенства со временем не стало: учитывалось, например, происхождение монаха, его прежний социальный статус.

Не случайно в преданиях подчеркивается, что Будда мог родиться только в царской семье. Почти всем известным ученикам Шакьямуни приписывается принадлежность к знатым и богатым родам. Именно они и стали руководить сангхой. О духе неравенства свидетельствует и положение вновь принятых в общину: в течение длительного периода ученичества они фактически были слугами своих наставников. По мере того как монастыри богатели, развивалось их хозяйство и росла потребность в рабочей силе, переход послушников в полноправные члены становился более затруднительным, и многие пожизненно оставались послушниками, как бы бесплатными слугами сангхи. Постепенно к исполнению ряда работ начали привлекать рабов.

Иначе говоря, идея «общечеловечности», декларируемая в буддийских проповедях, фактически принимала иное выражение даже в доктринальном установлении. На практике в ранний период 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.

Светские буддисты (упасаки — «почитатели») не отказывались от семьи, собственности, трудовой деятельности, общественных прав и обязанностей. Обряд перехода в упасаки отличался предельной простотой — мирянину достаточно было в присутствии группы монахов трижды произнести символическую формулу: «Я прибегаю к Будде как к защите, прибегаю к дхарме как к защите, прибегаю к сангхе как к защите». Тем самым он обязывался чтить Будду, выполнять дхарму, прежде всего пять этико-моральных предписаний (соблюдать ахимсу, быть правдивым, не красть, избегать

чувственных наслаждений, не употреблять опьяняющих напитков), и оказывать материальную поддержку сангхе. Организованной общины мирян-буддистов не существовало. В их образе жизни после принятия новой веры значительных изменений не происходило, и они мало разнились от небуддистов.

«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 ей основы учения, отвечать на вопросы, разъяснять отдельные положения доктрины. Наряду с общинами буддийских монахов возникают и сообщества монахинь (об этом упоминается уже в эдиктах Ашоки). Палийский 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. Мирянки в случае смерти мужа могли вступать в брак вторично. Все эти положения радикально расходились с предписаниями брахманизма, отказывавшего женщине в праве на какую-либо самостоятельную духовную жизнь.

Существенно, что буддизм предполагал известную терпимость по отношению к другим неортодоксальным течениям. Считалось, что их приверженцы также обладают частицей «истинного знания», и задача буддиста-проповедника состоит в том, чтобы дать им возможность получить его полностью. Тем самым преследовалась цель избежать установления непреодолимой грани между своими адептами и сторонниками других систем, что резко противоречило догматам брахманизма. (На деле, однако, буддисты нередко сурово расправлялись со своими идейными противниками и прибегали даже к насилию. Об этом рассказывают сами буддийские сочинения, например сборник буддийских преданий «Дивья-авадана».)

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

Распространению раннего буддизма, несомненно, способствовало и то обстоятельство, что, согласно палийским текстам, Будда и его преемники исходили из положения о двух нетождественных уровнях понимания — уровнях мирян и монахов. Обращаясь к рядовым людям, проповедник пользовался обычными, знакомыми им словами, связанными с их повседневным опытом и усвоенными с детства представлениями брахманской традиции, не касался философских, метафизических проблем, но акцентировал внимание на вопросах этики. Любопытно, что в этих обращениях о человеческом «я» говорилось как о вполне достоверной реальности, тогда как в буддийской философии личность объявлялась иллюзией. Впрочем, здесь не усматривалось никакого противоречия: для непосвященных, считали буддисты, достаточно простых, конкретных истин и правил, «высшее же знание» доступно лишь избранным. Этим, очевидно, объяснялось и четкое деление текстов канона на две группы: первые, приспособленные для постоянного употребления (самвритти), 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, как уже отмечалось, требовалось соблюдение ряда моральных заповедей. 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 «почтения к шраманам и брахманам» свидетельствовала об отсутствии сектантской замкнутости и известной гибкости буддизма. Рядовых индийцев, которым «теоретические» разногласия между брахманами и шраманами оставались недоступными, не принуждали принимать в спорах ту или иную сторону.

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

Таким образом, буддизм отнюдь не чуждался «житейских» проблем. Поэтому утвердившееся в науке представление о буддизме как о чисто монашеском движении, далеком от повседневных материальных нужд, 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 канонических сочинениях «идеальное общество» не имело никакой реальной основы, и даже в монашеской «общине равных» принцип равенства, как отмечалось, нередко нарушался. По словам известного индийского философа Дебипрасада Чаттопадхьяи, «Будда единственный из всех современных ему пророков мог предложить народу иллюзию свободы, равенства и братства, которые — как неизбежный результат законов социального прогресса — попирались и подрывались в действительности».

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

Сиддхартха Шакьямуни («отшельник из шакьев»), с именем которого традиция связывает создание буддийского учения, был, по-видимому, лицом историческим. Хотя факты его биографии, изложенные в канонических сочинениях, как бы растворились в колоссальном количестве легендарных сообщений, главные события его жизни можно выделить довольно четко. По преданию, он родился в кшатрийской семье, был сыном вождя племени шакьев в местечке Лумбини (близ столицы Капилавасту), в положенное время женился, любимая жена родила ему сына. Но после того как Сиддхартха узнал о существовании болезней, старости, смерти, он стал размышлять о причине несчастий и страданий человека. В 29 лет он оставил мир и сделался странствующим монахом под именем Гаутама (пали — Готама). Шесть лет он вел строго аскетический образ жизни, но затем разуверился в возможности постичь истину путем умерщвления плоти. Согласно традиции, он посредством медитативных упражнений «достиг просветления» под деревом Бодхи близ города Гая (на юге современного Бихара). Затем он изложил свое учение группе бродячих монахов, объясняя суть своей доктрины, и умер в глубокой старости. (Исследователи обычно датировали его смерть 486 или 483 г. до н. э., но в

последнее время все чаще стали приводиться солидные аргументы в пользу более поздней даты. Сейчас многие ученые относят смерть Будды к 430 г. до н. э. или даже к 350 г. до н. э.)

Данные канонических сочинений подтверждаются материалами эпиграфики. В надписи Ашоки из Румминдеи о Будде говорится как о реальном человеке родом из Лумбинии. 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 санскритских сочинениях — прежде всего в произведении школы сарваствивадинов «Лалитавистара» и поэме «Буддачарита», принадлежавшей перу известного буддийского проповедника, поэта и драматурга Ашвагхоши. Это объясняется концептуальными установками ранней стадии учения: основатель религии рассматривался лишь последним в ряду будд, явившихся человечеству, 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. Сложнее обстоит дело с выявлением его первоначальных взглядов. Некоторые сведения можно почерпнуть из палийского канона, хотя он был составлен гораздо позднее «рождения доктрины».

В текстах рассказывается о спорах Гаутама до его «просветления» с другими проповедниками и реформаторами. Повествуется, например, о его встрече близ города Вайшали с аскетом-шраманом Арадой Каламой, который преподавал ему уроки йогической практики; будущий создатель буддизма так преуспел в них, что Арада предложил ему совместно с ним руководить общиной монахов. Гаутама якобы отказался, поскольку учение Каламы его не удовлетворило. Суть этого учения выявить на основании только палийских текстов весьма затруднительно, однако по «Буддачарите» оно предстает учением, близким санхье. Отсюда некоторые историки 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.

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

Возникновение буддизма в качестве самостоятельного учения все источники связывают с «просветлением» Гаутамы, в момент которого он якобы внутренне открыл для себя основные положения своей доктрины и обрел воспоминание о «прежних рождениях». Вскоре после того в Сарнатхе близ Варанаси (Бенареса) он обратился с проповедью к пяти странствующим монахам-брахманам. Эта бенаресская проповедь и была названа затем «первым поворотом колеса дхармы». Так началась, по традиции, длительная и полная разнообразных событий история буддизма. «Поворот колеса дхармы» стал связываться с созданием «царства праведности», с началом нового периода в истории вселенной. Будда рассматривался как ее духовный владыка, а в буддийском искусстве с ним нередко связаны изображения колеса и зонтика — традиционных символов царской власти.

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

Канонические тексты сообщают, что 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, повествуют сутры. 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. Змей извергал из пасти огонь и дым, но 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 неарийских племен; победа над чудовищем, но мысли авторов текста, должна была продемонстрировать силу и превосходство нового учения.

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

Когда число приверженцев Будды достигло шестидесяти, он, гласит предание, разделил их на четыре группы и направил в разные стороны проповедовать свою веру, и она 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 упоминается 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 аскетизма, 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.

Поскольку даже самые ранние жизнеописания Будды были составлены спустя несколько веков после его смерти и в дошедших до нас текстах правдоподобные сведения тонут в потоке вымышленных и просто фантастических легенд, в буддологии долго господствовала теория известного французского индолога Э. Сенара о жизни Будды как о «солнечном мифе». Сейчас ученые считают, что Будда — единоличный создатель раннебуддийской доктрины — личность неисторическая, но Шакьямуни — основатель буддийской монашеской общины или один из первых ее создателей — существовал реально. Был ли он Сиддхартха или носил другое имя — сказать трудно, однако в данном случае допустимо полагаться на прочность самой буддийской традиции.

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) существует 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 бытия.

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

По существу, все учение Будды есть ответ на один кардинальный вопрос: как достичь нирваны? Необходимым средством для этого служит «восьмеричный путь», или постепенная трансформация психологии адепта. Свое название этот метод самотренировки получил от «восьми ступеней совершенствования». В соответствии с провозглашенным Буддой психологическим подходом ко всем проявлениям жизни, перемена в сознании верующего, трансформировавшая его личность, считалась основой всех других перемен в его жизни. 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 избавления 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.

«Освобождение» в буддизме означает не стремление к счастливой вечной жизни (в иных, неземных условиях), а избавление от нее.

Когда Будду спрашивали о природе мира, его происхождении и законах, он, как свидетельствует традиция, отвечал «благородным молчанием». Этот своеобразный ответ вызвал глубочайшие разногласия в среде исследователей буддизма. Предлагались самые различные интерпретации. Согласно каноническим текстам, Будда объясняет свое нежелание высказаться 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, старается извлечь ее, а не тратит время на размышления по поводу того, из какого материала она сделана и кем пущена.

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

Но неверно было бы утверждать, 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 признании 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 достаточных 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 значит, 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. Считалось, что индивидуальное «я» — один из моментов повседневного восприятия жизни — при последовательном анализе оказывается разделенным на ряд качеств и состояний, т. е. в конечном счете иллюзией.

Человеческая личность предстает не чем иным, как меняющимся состоянием постоянно меняющихся элементов — дхарм (положение распространялось и на описание физического мира). Отсюда вытекала мысль об отсутствии материи как таковой, отсутствии вечной субстанции. Такой всеохватывающий радикальный антисубстанциализм и составлял основу раннего буддизма. По словам Ф. И. Щербатского, нет «никакой души, никакого бога, никакой материи, ничего вообще длительного, постоянного, субстанционального».

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 показателен. Хотя личность — лишь ряд взаимосменяющих друг друга состояний, она остается, пусть частично, чем-то единым, и все ее элементы сохраняют связь между собой. Это происходит, учил Будда, благодаря некоей внутренней силе (прапти), обеспечивающей ее целостность и удерживающей в равновесии комплекс, который включает явления трех типов. К первому относятся физические характеристики организма (отдельные части, функции и т. д.), ко второму — ментальные свойства личности (сознание, эмоции, восприятия — психика в широком смысле слова), к третьему — внешние предметы и явления, рассматриваемые в той мере, в какой они воздействуют на ментальные аспекты сантаны (впечатления, воспоминания, воображение и другие психические категории, отражающие опыт общения с окружающим миром).

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

Несомненно, Будда хорошо знал системы, распространенные в его время, и полемизировал с ними. В брахманском тезисе о единой и целостной душе он усматривал противоречие кардинальному тезису изменчивости и бренности мирской жизни. Если душа столь очевидно реальна, то почему отказывать в реальности и значимости прочим сущностям, которыми привыкло оперировать сознание рядового человека? В одной из сутр «Самьютта-никаи» эта мысль развивается так: обычно говорят, что тело изменчиво, а душа постоянна, но при более пристальном взгляде на общеизвестные факты опыта создается совсем иное впечатление. Тело меняется относительно медленно, оно способно жить почти столетие, душа же (психическое состояние индивида) преобразуется мгновенно. Где же постоянство? Именно наблюдение над психикой личности убеждает во всеобщей изменчивости и иллюзорности.

Представление о сантане служит в буддийской доктрине предпосылкой к своеобразному восприятию идеи кармы. Смерть есть неизбежное прекращение сантаны, «приостановка потока», причем прежние связи рвутся и целое окончательно распадается на элементы. Однако действия и интенсивные психические напряжения, вызванные прекратившейся сантаной, не исчезают вовсе, они предопределяют изменения в элементах и сказываются на особенностях новых «потоков», 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 предстает 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 раскрывается идея. Когдадвигающийся шар, поясняет, например, буддийский комментатор V в. Буддхагхоша, сталкивается с другим шаром, он как бы передает ему свое движение; теперь движется уже второй шар, а первый останавливается. Точно так же и с личностью человека (вернее, с сантаной): смерть прекращает существование индивида, но совершенные им дела воздействуют на новые существования.

В «Милинда-панхе» — сочинении, воспроизводящем диалог индогреческого царя Менандра (Милинды) с мудрецом Нагасеной (оно дошло до нас в переводе на пали, сделанном на Ланке 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 ранее живших людей. Процесс не имеет конца, несмотря на то что его выразители обречены на смерть. Такого рода аналогии прекрасно передают суть 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 упоминавшаяся выше теория дхарм. Речь идет о комплексе психических первоэлементов, составляющих, по мнению буддистов, всякое восприятие (внешний мир считался проекцией внутренних ментальных состояний). Можно думать, что учение о дхармах возникло уже после Будды, но развивало раннюю концепцию всеобщей изменчивости. Детальная разработка «теории дхарм» отражала ту стадию в развитии буддизма, когда сложные философские проблемы стали занимать в нем значительно большее место.

Допустимо предположить, что в создании этой теории определенную роль сыграли и некоторые добуддийские традиционные представления. Уже в упанишадах выявляется тенденция к расчленению понятия «индивидуальная душа». Совершенно в духе буддийского учения выдвигается положение, по которому в момент рождения составляющие ее элементы совмещаются в едином целом; смерть выражается в их высвобождении, а новое рождение — в их следующем сцеплении. Отсюда напрашивается вывод, что буддийское представление о сущности индивидуального «я» было известно и мудрецам упанишад (некоторые исследователи склонны видеть в этом проявление некоего «добуддийского буддизма»), однако в конечном счете победил традиционный взгляд, провозглашавший понятие «джива» одним из кардинальных в ортодоксальной системе, идеи же, в дальнейшем развитые буддизмом, были исключены как противоречащие общей концепции. С этим, возможно, связана резкость, с которой ее приверженцы критиковали брахманистский взгляд на природу души и отстаивали собственную доктрину анатты. В данном вопросе позиции двух учений были почти полярными, 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. 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 «Брахманджала-сутте» (части «Дигха-никаи») подобные высказывания приписываются самому Будде. Много веков спустя к той же полемике возвращается Нагарджуна (около II в.), она воспроизводится также в позднейших сочинениях махаянской традиции.

«Брахманджала-сутта» свидетельствует о напряженности споров. Там 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 том нет ничего странного. Изложение основных идей доктрины дошло до нас благодаря тому, что к эпохе Маурьев буддизм занял преобладающее положение. 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. Неудивительно, 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 утратили прежнее значение, но появились новые, вызванные к жизни противодействием буддийскому влиянию. Нагарджуна воспроизводит отдельные их тезисы.

Доводы, приводимые буддистами против своих идейных противников, отличаются большим разнообразием, что объясняется скорее всего характером аудитории, которой предназначался тот или иной текст. В 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 буддисты критиковали 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 неуничтожаемое™ мира, говорится в сутрах, возникает благодаря способности человека помнить свои прежние рождения, — способности, развиваемой с помощью йоги. Речь идет, по-видимому, не о духовных упражнениях, предписываемых буддизмом, а о той психической тренировке, которая практиковалась в других системах (в ортодоксальной, а также в джайнизме) и которую буддисты находили одновременно и недостаточной, и неправильно ориентированной.

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

Опровергалось также и представление о вечности души, для чего опять использовалась идея кармы. При наличии «единой и неизменяющейся души» трансформация существа, бывшего в прошлом рождении животным, а ныне явившегося человеком, была бы невозможна. Еще более показательным, 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 канонических текстов как некая универсальная причинность, несовместима с этим.

Иначе говоря, согласно буддийским воззрениям, и мир и душа «относительно реальны»; здесь, по существу, уже заложена развитая в махаяне идея всеобщей относительности. Характерно, что,

полемизируя с брахманизмом, буддизм обращается к введенной этим ортодоксальным учением теории кармы, но толкует ее в совершенно ином, собственно буддийском духе.

Отношение его к брахманистской системе во всей сложности можно проследить на примере трактовки ведийского пантеона. Когда молодой брахман Сангаравас спросил Будду, существуют ли боги, тот, гласит традиция, ответил утвердительно. Божества включены в число анузмрити (представлений, о которых регулярно должен вспоминать верующий). В «Ангуттара-никае» прямо говорится, что, сосредоточивая на них свою мысль, человек достигает очищения. В духе традиционной для брахманизма склонности к тенденциозным этимологиям буддисты трактовали слово *deva* (божество) трояко: тот, кто сияет; тот, кто предается игре и наслаждению; тот, кто приносит дары, — причем стремились объединить все значения в некоем едином комплексе.

В канонических текстах сохранились отрывки, указывающие на признание ведийских божеств и подчеркивающие необходимость поклонения им. Так, рассказывая о положении племени ваджей, Будда отмечал, что их процветание и могущество зависят 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 раннебуддийских 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.

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 (якша), обитающему в нем. Судя по «Дигха-никае», к духам взывали даже монахи. В одной буддийской легенде рассказывается, что дух дерева, увидев скитающегося в лесу, но все еще помышляющего о мире монаха, преподал ему урок подлинно буддийского отношения к ценностям жизни, в результате чего тот, осознав свои заблуждения, встал на «путь истины».

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

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.

Включив ведийских богов, буддизм выказал полнейшее безразличие к их традиционным атрибутам: связь каждого из них с той или иной сферой жизни и природы здесь совершенно утрачена. Они 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. Свойственная буддизму острота постановки этической проблемы проявляется в данном случае в том, что этот носитель зла, окруженный сонмом злых духов, занимает значительное место в вероучении: он своего рода дьявол

буддизма. Брахманизм не знал подобного образа. Даже Рудра, по существу, амбивалентен: не только карает, но и защищает человека. Яркая этическая направленность буддизма, не имевшая аналогии в ортодоксальной традиции, потребовала персонификации того, что противостояло его нравственному идеалу, создания зримого образа вселенского зла и включения его в пантеон. Мара должен был как бы оттенить моральную высоту Будды, и последний всегда одерживал нелегкую, но полную победу над искушителем.

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

Эти божества призваны были распространять новое учение. Брахма, как говорилось, оказывался самым ревностным его проповедником. Подобные сюжеты использовались для того, чтобы освятить собственную традицию, связав ее с одним из главных богов брахманистского пантеона. Вместе с тем такого рода 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 просветления (а эта цель в принципе не закрыта ни для одного из верующих), способен войти в нирвану, то перед приверженцем как бы открывался путь к свободе от тирании прежних божеств и даже к власти над ними.

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

Вобрав некоторые из брахманистских представлений о мире богов, буддизм последовательно, иногда резко отрицает идею возникновения вселенной в результате деятельности бога-творца. Эта идея, по заявлению самих адептов, противоположна 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 разных творцов, какое же имя истинно? Или: мир полон страдания; если он создан Ишварой (Брахмой), то творец был либо не всемогущ, либо ис: талнен зла, — ведь, ввергнув существа в полную бедствий сансару, разве не должен был он спасти их от нее?

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

Последовательность, с которой буддизм отрицал веру в творца, демиурга, дала основание многим исследователям называть данное учение атеистическим и не считать его религией. Однако относить буддизм (даже ранний) к атеистическим течениям неправомерно. Против этого свидетельствует и факт признания ведийских божеств, и создание собственно буддийского пантеона, и исключительная роль, приписываемая личности «первоучителя».

Будда, хотя и не рассматривался в раннем буддизме как бог в традиционном смысле, изображался существом, наделенным сверхъестественными качествами, способностью творить чудеса, главенствовать над богами. Кроме того, обоженный основатель учения в махаяне выступает уже также правителем вселенной.

Нет сомнения и в том, что буддизм с начальной 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 удостоивались религиозного почитания. Будда выступал объектом религиозного поклонения. Одним из краеугольных камней системы считается вера (шраддха) в «первоучителя» и его всезнание. «Маджджхима-никая» прямо называет шраддху основой совершенствования индивида, ведущей к достижению нирваны, для тех же, кто не порывал с мирской жизнью, — единственным средством освобождения. 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, чайтий и т. д.), стали играть все большую роль. В махаяне тенденция к обожению Будды и созданию пантеона, значимого не только для мирян, но и для монахов, получает полное развитие.

Принципиальным положением буддийской доктрины является идея «срединного пути» — постоянной приверженности некоей линии, одинаково удаленной от двух полярных точек. Уже в трактовке аскетизма сказался этот чисто буддийский подход: тот не отвергался, но и не принимался полностью. Мысль о том, что следует избегать крайностей, была, по преданию, высказана Буддой в его первой проповеди и потом бесконечно варьировалась в канонических сочинениях. Она же непременно присутствует в теоретических построениях. Буддисты всегда гордились тем, что занимают «среднюю позицию» по отношению к другим системам. Подобная приверженность к «середине» остается постоянной 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. Пшылуски), которые находят в нем оптимистическое начало, гедонизм, культ наслаждений. Это поразительное разногласие во мнениях нельзя назвать случайным. Буддизм неуклонно проводит «среднюю линию», одинаково осуждая крайности и мирского жизнелюбия, и аскетического умерщвления плоти. На фоне джайнской морали буддийский путь мог показаться доктриной жизнелюбия и «мирских удовольствий». В действительности же это учение, провозгласившее монашество высшим статусом индивида, никак не может быть названо «религией гедонизма».

Хотя идея «срединного пути» никогда не подвергалась сомнению, практически она сознательно трансформировалась в процессе эволюции буддизма. Так, в махаяне все больше места уделяется чисто религиозной практике: медитации, йогическим упражнениям, аскетическим подвигам. И это уже не соответствовало изначальным принципам буддийской системы.

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

Разумеется, не следует оспаривать тот вполне очевидный факт, что в проповедях Будды в наиболее древних текстах собственно этический элемент был преобладающим, но этикой не исчерпывалось содержание столь сложного и многопланового явления. В каноне имеются и философские тексты; кроме того, параллельно с палийскими сочинениями тхеравадинов создавались трактаты поздних школ на санскрите. Существенно, что в этот период различные направления в буддизме предлагали неодинаковое решение философских проблем, 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 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 развивал известный русский буддолог О. Розенберг в труде «Проблемы буддийской философии» (Пг., 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.

Даже в начальный период буддизм не 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 в индийских текстах, а также в тибетских и китайских переводах позволяют допускать реальность каких-то разногласий в общине. Освещение этих событий различными школами интересно прежде всего с точки зрения развития доктрины, а не с позиции решения и выявления конкретных условий, в которых впервые проявились идейные разногласия.

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», практические наставления которого были законом для монахов; теперь же, заявил Упананда, они более свободно определяют свой путь. Очевидно, эпизод демонстрирует обозначившуюся уже тенденцию не скрывать разногласий в понимании сущности учения и предоставить каждому из формировавшихся 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. Непосредственные ученики Будды пытались сохранить восходящее к нему ядро учения, опасаясь, возможно, что в процессе дробления движения на отдельные секты начальные идеи будут утрачены или подвергнутся противоречивым толкованиям. О данном факте свидетельствуют поздние сочинения (даже созданные через тысячелетие), авторы которых стремились обосновать расхождения в трактовке правил поведения монахов (виная) и доктринальных положений учения (дхарма).

Второй собор буддистов состоялся, по преданию, спустя столетие после первого. Здесь разногласия в вопросах виная проявились вполне отчетливо. В результате образовалось пять школ, главными среди которых были стхавиравадины — защитники первоначального учения и ревнители замкнутости монашества — и махасангхика, стоявшие за более широкое толкование доктрины, за сокращение

различий между монахами и мирянами. В дальнейшем расхождение вылилось в разделение буддизма на две фактически самостоятельные религии: хинаяну и махаяну.

Третий собор, относимый к периоду царствования Ашоки, имел важные для развития буддизма последствия: миссионеры были направлены в соседние страны. В первые века нашей эры все больший вес приобретала позднихинаянская школа сарвастивадинов. 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 проповедники направились на восток и достигли Китая, где позднее преобладающим направлением стала махаяна.

На территории Индии обе ветви сосуществовали практически до момента окончательного упадка буддизма. К поздней древности относится ряд важных сочинений хинаянских сект.

Серьезным вкладом в общепобуддийское философское наследие были составленный Васубандху труд «Абхидхармакоша» (V 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 (Ланку) и в Юго-Восточную Азию.

Глава шестая

Песнь о Бхагавате

«Бхагавадгита» («Песнь о Бхагавате») — поистине уникальное явление в истории индийской культуры. Судьба ее оказалась необыкновенно счастливой: поэма привлекала внимание многих выдающихся мыслителей и религиозных деятелей; по существу, все видные авторитеты индуизма считали своим долгом составить комментарий к ней или по крайней мере высказаться по принципиальным вопросам изложенного здесь учения. Европа познакомилась с текстом поэмы сразу же, едва лишь начала зарождаться индология. Первый перевод, выполненный Ч. Уилкинсом в 1785 г., вызвал огромный интерес не только специалистов, но и писателей, поэтов, философов. О Гите с восхищением отзывались Гете, Гегель, Шопенгауэр, Эмерсон. Ее исследованием занимались многие корифеи западной индологии — Х. Лассен, Э. Бюрнуф, Э. Сенар, Л. де ла Валле-Пуассен, 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. Один из самых удачных в русской и мировой санскритологической традиции переводов принадлежит Б. Л. Смирнову, снабдившему его содержательными примечаниями. Блестящий стихотворный перевод, но близкий к оригиналу, выполнил талантливый, безвременно скончавшийся индолог В. С. Семенов¹.

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

В течение довольно длительного периода была известна лишь одна версия Гиты — та, которую использовал Уилкинс. В дальнейшем выявились еще две рецензии текста («кашмирская» и «яванская») и было установлено (на основании тщательного анализа «Махабхараты») существование версии, не дошедшей до нас. Допустимо предположить, что число рецензий было даже 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, См.: Семенов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985, недолгую), мало отличается от основной версии, превратившейся после комментариев к ней крупнейшего идеолога индуизма Шанкары в строго канонизированный текст.

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

Вопрос о времени создания основной версии поэмы и о ее композиции послужил предметом научных споров и вызвал к жизни множество противоречивых оценок. В 1905 г. вышло в свет исследование

немецкого санскритолога Р. Гарбе, в котором была сделана попытка вычленить в Гите два разных произведения; ранний религиозный трактат, прославлявший верховное божество, а также значительно более позднее и принципиально новое сочинение, излагающее пантеистическое учение веданты. Гарбе утверждал, что между двумя этими памятниками нет никакого родства: текст первого был механически включен во второй, который к тому же подвергался интерпретации в откровенно тенденциозном духе. Ученый указал, какие именно части произведения принадлежат, по его мнению, к ее начальному слою, и выделил 528 «древнейших» шлок (двустийший) из 700. Немецкий индолог Р. Отто считал «подлинными» лишь 132 шлоки, а весь остальной текст — позднейшей интерпретацией.

Подобный взгляд на Гиту разделили и другие западные ученые, однако многие, и среди них Л. де ла Валле-Пуссен, Ф. Эджертон, Э. Ламотт, придерживались противоположной точки зрения. По их мнению, памятник потому сыграл столь значительную роль в истории индийской мысли, что объединил различные религиозно-философские тенденции в период, совпадающий с созданием главных сочинений раннего буддизма, придал новую 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. Зэнер в общей оценке памятника целиком примыкает к Л. де ла Валле-Пуссену и Э. Ламотту.) Это не означает, что Гита в период своего возникновения приняла именно тот вид, в каком сохранилась к настоящему времени. 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 других религиозно-дидактических разделов эпоса, по отношению к которым она выступает своего рода композиционным и концептуальным «ядром».

Крайне примечателен сам факт включения произведения, бывшего, по сути, религиозно-философским трактатом, в эпическую поэму, что несомненно знаменует синтез двух различных по происхождению литературных и идейных традиций. Отдаленные истоки учения, излагаемого Гитой, прослеживаются в упанишадах, т. е. в поздневедийской традиции; особенно показателен в этом смысле отрывок из «Чхандогья-упанишады» (3. 17. 1-6), причем традиция передачи некоторых ее идей связывается с именем «Кришны, сына Деваки» — того самого Кришны, который и произносит главную проповедь в Гите. «Чхандогья-упанишада» датируется приблизительно VII веком до н. э. Но включение «Бхагавадгиты» и отраженного в ней религиозного учения в эпос произошло, по-видимому, значительно позднее: древнейший пласт в эпической Гите, по наиболее вероятной датировке, относится к III—II вв. до н. э. В дальнейшем этот текст оставался «открытым», т. е. подверженным варьированию и добавлениям, вплоть до IX в. н. э., когда он был зафиксирован в авторитетном комментарии философа-адвайтиста Шанкары (подробнее см. работу В. С. Семенцова).

Великая древнеиндийская эпопея «Махабхарата» вышла из иной традиции, в идеологическом плане лишь косвенно сопряженной с традицией ведийско-брахманской. Эпос создавался первоначально не в жреческой и отшельнической среде, доминирующими в нем являлись ценности, выработанные сословием воинов и правителей — кшатриев. В повествовании о борьбе двух ветвей царского рода бхаратов — Пандавов и Кауравов — преломились, по-видимому, воспоминания о становлении ранних государственных объединений индоариев в северной части долины Ганга. Оно сопровождалось долговременными и неоднократно возобновлявшимися конфликтами с двумя инокультурными и политически враждебными силами, исходившими с Востока Индии, где складывалась империя Магадхи, и Северо-Запада, откуда периодически вторгались на территорию Мадхьядеша армии иноземных завоевателей.

«Героический век» индийской эпопеи, т. е. период, когда происходили главные политические события, давшие толчок к ее появлению, можно обозначить широко — первая половина I тысячелетия до н. э. Затем на это наслоились реминисценции последующих эпох, вплоть до гуптской эпохи (IV—VI вв. н. э.). На протяжении многих сотен лет «Махабхарата» существовала лишь в форме устных героических сказаний, передававшихся народными певцами-импровизаторами, не имевшими фиксированного текста. Лишь к концу I тысячелетия до н. э. текст относительно стабилизировался (вероятно, еще в рамках устной традиции). К тому времени уже начался синтез народной эпической традиции с традицией ведийско-брахманистской. Какая-то «прото-Гита», вероятно, уже входила в передававшийся сказителями (больше по памяти, чем на базе импровизации) устный «спев» эпоса о бхаратах. Изменился состав сказителей: от кшатрийских сутов к брахманским. Это повлекло включение в эпопею пространных текстов, восходящих по содержанию и форме к брахманской традиции, заметную идеологическую перестройку древнего героического эпоса, который стал все больше походить на религиозно-дидактическое сочинение (дхармашастру). Итоги такой переработки были закреплены записью текста, очевидно, в первых веках новой эры. Но и после того в него вносились изменения, теперь уже письменные интерполяции.

Когда народно-кшатрийский эпос стал вовлекаться в круг брахманской религиозно-дидактической словесности, с большой остротой выявилось различие в мировоззренческих, прежде всего этических, установках носителей обеих традиций. В своей древней основе «Махабхарата», по словам П. А. Гринцера, «как «Илиада», как и любой другой героический эпос... проникнута пафосом героической активности, которым окрашены конкретные поступки и стимулы поведения буквально всех ее персонажей». Долг повелевает эпическим царям и воителям действовать (в первую очередь сражаться) при любых обстоятельствах во исполнение велений судьбы или даже вопреки им. В последнем случае павший герой обретает компенсацию в виде вечной славы на земле и временного (до нового земного рождения) блаженства в одном из райских небесных миров.

В противоположность этому религиозная доктрина, утвердившаяся в брахманской поздневедийской литературе, ставила главной целью мокшу — «освобождение» индивида от мирских страданий, выход за пределы пространства и времени, прекращение дальнейших рождений и слияние с Абсолютом. Отсюда всякая мирская внешняя деятельность (в том числе и героическая, воспеваемая эпосом) мнилась бессмысленной, более того, вредной, ибо она постоянно порождала кармические следствия, затруднявшие «освобождение». Общество же в целом, предоставив мистически настроенному меньшинству идти по пути «освобождения», продолжало, естественно, стремиться к мирским целям, заботиться о поддержании своего существования. Кшатрии должны были сражаться, и народ не спешил отказываться от своих идеальных героев. Чтобы завоевать популярность, религиозную доктрину нужно было «согласовать» с мирским идеалом, привести антагонистические воззрения к компромиссу, и таким компромиссом явилась проповедь «Бхагавадгиты» с ее оригинальным этическим учением о «незаинтересованном деянии», которое не порождает кармических «плодов».

Гита введена в эпическое повествование в момент его драматической кульминации, и введена чрезвычайно органично. Великая битва между Пандавами и Кауравами на поле Куру образует композиционный центр эпопеи: все изложение начальных книг как бы подводит к ней, а в заключительных книгах описываются политические и нравственные последствия этого грандиозного события. Перед самым началом битвы, когда армии уже выстроились в боевые порядки, происходит диалог между главным воителем Пандавов — Арджуной и царем племени ядавов — Кришной, который исполняет при Арджуне обязанности колесничего.

Важно отметить, что «Бхагавадгита» (название относится именно к диалогу Арджуны и Кришны) в качестве своей композиционной основы использует типовую эпическую ситуацию. В «Махабхарате» много раз описано, как тот или иной герой в затруднительный момент боя обращается за советом к своему колесничему — суте. Дело в том, что суты были не только возникшими знатных воинов, но и знатоками кшатрийских обычаев, а также преданий о подвигах героев прежних времен. Таким образом, новое религиозно-философское содержание Гита облекает в форму «беседы воина с колесничим», освященную традицией и хорошо известную эпической аудитории.

Успеху этой проповеди в кшатрийской среде должно было способствовать и то обстоятельство, что на первый взгляд задача поэмы — апологетика героической деятельности. Беседа начинается с сомнений Арджуны в осмысленности и этической оправданности воинских деяний. Разве, убив своих сородичей — Кауравов, он не совершит тягчайшего преступления против религиозной морали — дхармы? Примечательно, что кшатрий Арджуна высказывает здесь, по сути, брахманскую,

ортодоксально-религиозную точку зрения. Но Кришна — земное воплощение самого бога Вишну — приходит на выручку кшатриям, оправдывая их идеал героической активности с позиции нового религиозного учения. Во-первых, привлекая разработанную в упанишадах концепцию Атмана — неэмпирического «я», тождественного Абсолюту (Брахману) и составляющего единственную подлинно бессмертную часть человеческой души, Кришна утверждает, что, разя врагов на поле брани, герой в действительности никого не убивает, ибо как можно убить неуничтожимый Атман?! Во-вторых, в утешение кшатриям выдвигается оригинальнейшая этическая идея: всякая деятельность (в том числе убийство врагов в сражении), если она осуществляется без личной заинтересованности, лишь во имя сверхличного религиозного долга, абсолютно бескорыстна, не влечет за собой отягчающих кармических следствий и не препятствует, скорее, даже способствует человеку на его пути к освобождению.

Впрочем, события и проблемы, связанные с сюжетной канвой «Махабхараты», упоминаются лишь в первых главах Гиты. Ее основное содержание — диалог о назначении человека, существе морали, соотношении мирского и божественного. Кришна, один из многочисленных героев эпоса, превращается здесь в земное воплощение всемогущего божества — Бхагавата. Его советы — не просто ответ на вопрос о правой и неправой битве, а идейно насыщенное наставление, целая религиозно-философская доктрина. Поэма завершается «прозрением» Арджуны, сознающим себя уже не только воином, кшатрием, противником Кауравов, но и ревностным адептом нового религиозного пути, в который 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, определяется и 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 двустий, это непростое, местами чрезвычайно трудное для понимания произведение тем не менее легко запоминалось. Одни воспринимали его лишь как эпизод из насыщенной событиями «Махабхараты», другие — как новое учение, дающее ответы на вопросы, касающиеся бытия мира и призвания человека. Заметим, что изложение философской доктрины в форме диалога между учителем и учеником, богом и человеком, царем и мудрецом, мужем и женой и т. д. — довольно распространенный в индийской литературе прием. Ведь и упанишады, как 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 разнообразные 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 его сопоставлении с идеями упанишад и реформаторских направлений и школ.

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 как в сходстве многих доктринальных принципов, в употреблении одних и тех же терминов, так 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.

Как и в позднебрахманской литературе, в Гите утверждается реальность всеобъемлющего космического начала, порождающего все вещи. Собственно, существует лишь Абсолют, предметы же внешнего мира — результат действия его магической, творящей силы — майи. Связь между ними не объясняется, говорится лишь о «проявленном» и «непроявленном» Абсолюте (вьякта и авьякта). Знание возвращает мудрого к этому подлинному первоистoku. Аналогичным образом трактуется и «освобождение» — цель пути, ведущего от обычного состояния, в котором вещи кажутся реальными, к «религиозному просветлению», когда единственно реально существующим представляется Брахман (Абсолют).

«Просветление» раскрывается в обоих памятниках как отсутствие двойственности. В нем исчезает различие между субъектом и объектом, почитающим и объектом почитания, сущим и не-сущим. «Шветашватара-упанишада» гласит: «Когда нет тьмы, то нет ни дня, ни ночи, ни сущего, ни не-сущего — [есть] лишь один, приносящий счастье (т. е. Брахман. — Г. Б.-Л.)» (IV. 18). Соответственно в Гите: «Безначален высший Брахман, он не определяется ни как сущее, ни как не-сущее» (XIII. 12)2.

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 его, нет подобного ему... Образ его незрим... Тот, кто сердцем и разумом знает его, пребывающего в сердце, становится бессмертным» (Швет.-уп. IV. 19—20). Сравним в Гите: «Вне и внутри всех существ, подвижный и неподвижный, он непознаваем... Он пребывает в сердце каждого» (XIII. 15—17).

Концепция кармы в поэме в полной мере сопоставима с толкованием кармы в упанишадах. Универсальность закона, обуславливающего новые воплощения деяниями в прошлых рождениях, признается во всех ее разделах. Карма всеобъемлюща, ей подвластны боги: «Как, покинув старые одежды, человек берет новые, другие, так, покинув старые тела, входит Воплощенный в другие, новые» (II. 22). Подобных мест в Гите немало, 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 подобны рекам: движение их завершается слиянием с океаном, где ограниченное и частное исчезает, растворяясь в неизменной целостности океана.

К упанишатам восходит и другая важная 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).

Здесь и далее используется перевод Б. Л. Смирнова (см.: Махабхарата II. Бхагавадгита (книга VI, гл. 25-42). Буквальный и литературный пер., введ., и примеч. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1960).

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» (Бр.-уп. II. 5. 15).

Эти совпадения (число их можно было бы значительно увеличить) не означают, однако, что учение Гиты представляет собой простое продолжение воззрений упанишад. Их идеи составляют своего рода фундамент, на котором воздвигается вполне самостоятельное учение.

Восприняв упанишады в качестве одного из своих доктринальных истоков. Гита обратилась и к образам раннего 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 богатства и власти» (II. 42—43). Веды считаются полезными лишь для достижения «материальных целей» — богатства и власти на земле, райского блаженства после смерти.

Тексты самхит 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 освобождение» позволяет избавиться от их всевластия: «В царстве трех гун находятся веды, отрешись от трех гун, Арджуна!» (II. 45). Далее содержится прямой призыв отказаться от приверженности ведам, ибо это — неременное условие «освобождения».

Вместе с тем в поэме есть немало отрывков, в которых признается значение вед как священных текстов. О них говорится с почтением, и выявляется тенденция связать их с учением самой Гиты. В таких случаях самхиты уже не противостоят ей, а оказываются элементом ее доктрины. Прославляемый в поэме Бхагават выступает знатоком вед и создателем упанишад как завершающей части традиционных текстов: «В сердце каждого Я пребываю, от меня — память, знание и суждение; Я — что познается через веды; Я — знаток Вед и творец завершения вед ("веданта" — древнее наименование упанишад. — Г. Б.-Л.)» (XV. 15). Отрывок ясно выражает тенденцию толковать Гиту в качестве итога всей ведийской традиции и ее закономерного продолжения; он свидетельствует также о стремлении авторов поэмы привлечь на свою сторону тех приверженцев ортодоксального брахманизма, которые по-прежнему считали веды наиболее важной частью религиозных текстов.

В учение Гиты вошли многие ведийские представления, например об аде и рае. Провозглашалось, что дурные поступки влекут за собой падение в бездну мрака и страдания. «Трояки врата преисподней (нарака), губящей человека: похоть, гнев, алчность» (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. Идеярая и ада увязывается с общим учением 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 асу ров и ракшасов.

В целом позиция создателей 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 здесь 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. (Особенность Гиты проявляется в данном случае в том, что учение, по мнению ее авторов, передается мудрецами-кшатриями, а не брахманами.)

В поэме очень часто повторяются слова «санкхья» и особенно «йога». И хотя употребляются они обычно в специфическом 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 «Йогасутры» Патанджали, то это сочинение, оформившееся, по всей вероятности, позднее «Бхагавадгиты», тоже могло опираться на какие-то древнейшие, затем утраченные тексты.

Остановимся вначале на присутствующих в поэме идеях санкхьи или, вернее, протосанкхьи, с которой, очевидно, и были знакомы создатели текста. Показательно, что Гита в этом отношении не составляет исключения по сравнению с другими частями эпоса. Термины «санкхья» и «йога» нередко употребляются в ней не в строго доктринальном, а скорее в этимологическом значении: санкхья — «рассуждение», «анализ», «перечисление»; йога — «практика», «физическая тренировка»,

«аскетические упражнения». Но в одном отрывке, по мнению ученых, под санкхьей уже понимается конкретная философская школа: «Эти пять причин узнай у меня, могучий, в осуществлении каждого действия; они подробно исследованы в санкхье» (XVIII. 13). Б. Л. Смирнов переводит данное слово как «размышление», хотя Допускает и иное толкование. На связь цитированного отрывка с текстами позднейшей санкхьи указывали средневековые комментаторы; автор одной из последних работ о Гите Р. Зэнер разделяет их точку зрения.

Более важно, что в поэме действительно есть строки, передающие некоторые положения рассматриваемого учения. 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 (пракрита). «Пракрита и Пуруша, знай, безначальны оба; изменения качества, знай, от Пракрита происходят. Основанием целесообразности причинности и деятельности считается Пракрита; основанием вкушения приятного и неприятного считается Пуруша. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрита, наслаждается Гунами, рожденными Пракрита; его привязанность к гунам — причина рождения в хороших и дурных лонах» (XIII. 19—21). Три гуны трактуются в точном соответствии с учением санкхьи. Силе их подвластно все существующее, ими направляются даже действия божеств.

В то же время отправные положения Гиты сохраняют свою независимость от концепций, позднее вошедших в нормативное 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 пракрита противостоят друг другу, но над ними главенствует некое «высшее начало». Текст отождествляет с ним Бхагавата, объединяя тем самым представление о безличной духовной основе с религиозным культом Бхагавата-Кришны. Сходное с санкхьей учение о подразделениях пракрита на элементы, о гунах и о связи пуруши и пракрити предстает в поэме как низший уровень знания, предваряющий «подлинную истину». (Описание «высшей природы» 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.

Отдельной, вполне самостоятельной проблемой представляются взаимоотношения учения Гиты и буддизма. Сложение поэмы и палийского канона происходило в одну историческую эпоху, и не случайно идеал «освобождения» в них выражен в одинаковых понятиях, нравственные наставления подчас полностью повторяются, описание «совершенной личности», 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 слова, обозначающие положительные нравственные качества (нирвайра — невраждебность, адвеша — отсутствие ненависти, каруна — сострадание, майтри — дружелюбность), одинаковы в Гите и палийском каноне. Мирская жизнь в чисто буддийском духе характеризуется как непрерывность бедствий; страдание передается словом духкха (VI. 23). Несколько раз в тексте упоминается нирвана, но вопрос о том, можно ли считать этот термин буддийским заимствованием, остается открытым.

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

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», — говорит Кришна Арджуне (IX. 29). Бхагават — верховное божество и властитель мира, он также и всеобщий «освободитель». Здесь он выступает прямым прообразом бодхисаттв. Идея преданности богу в махаяне тоже достаточно близка к концепции «религиозной любви» в Гите. Эта совпадения, затрагивающие кардинальные положения, наводят на мысль о возможном влиянии идей Гиты на «северный буддизм».

Различия же между двумя учениями настолько очевидны, что нет необходимости их перечислять. Достаточно отметить, например, разногласия по вопросам о божественной душе, происхождении мира и законах 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 свойственно всей религиозно-философской литературе брахманизма-индуизма), — ответ «еретикам» был дан созданием нового учения в русле ортодоксальной традиции.

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». Специфика Гиты состоит в том, что она (в отличие, скажем, от упанишад) не просто признает «пути освобождения» (марго), но подробно разрабатывает концепцию трех путей: «пути знания» (джняна-марга), «пути действия» (карма-марго) и «пути религиозной любви» (бхакти-марга). 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 бытия, путей освобождения от него. Гита противопоставляет обычное человеческое знание, носителем которого выступает индивид, привязанный к удовольствиям земной жизни и подверженный ее страданиям, тому религиозному знанию, которое открывает верующему путь «к единению с божеством».

Первый вид знания объявляется в поэме низшим и недостаточным для истинных адептов Бхагавата, лишь второй («очи прозрения») ведет к высшей цели. «Подвизающиеся же, но несовершенные умом не видят Его (Бхагавата. — Г. Б.-Л.), неразумные. Его... видят очи мудрости» (XV. 10—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).

«Истинному знанию» придается исключительное значение, оно ставится выше других ценностей жизни. Тот, кто преуспел в этом, искупает свои грехи: «И если бы ты был из грешников наигрешнейший, ты переплываешь на лодке мудрости все злое» (IV. 36). В тексте говорится даже о «мече мудрости», способном рассечь сомнение и открыть верующему дорогу к «высшему идеалу». Мудрость высвобождает адепта из оков кармы, его собственные прежние деяния уже не властны 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 либо сосредоточением мысли на иллюзорности мира и абсолютной реальности Бхагавата, либо через непосредственное откровение. Центральный сюжет Гиты — возвращение Кришной-Бхагаватом религиозной истины

Арджуна. Услышав эти наставления, последний восклицает, обращаясь к своему божественному наставнику: «Слово о высочайшей тайне, познаваемой как Высочайший Атман, поведано тобой, им рассеяно мое заблуждение» (XI. 1).

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

Если в определении джняна-марги Гита, как мы видели, следует упанишадям, 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 взглядов самого комментатора. Шанкара, например, превращает ее в первооснову раннесредневековой веданты; Рамануджа — крупнейший авторитет общеиндийского религиозного движения бхакти — сводит, по существу, все «три пути» к религиозной любви. К концепции карма-марги обращались индийские философы и политические деятели новейшего времени — трактаты в форме новых комментариев к поэме составляли такие известные идеологи Индии, как Вивекананда, Тилак, Ауробиндо Гхош.

«Путь действия» в Гите равноценен «пути знания». «В этом мире есть две точки зрения: йога познания — размышляющих, йога действия — подвигающихся». Понятие «йогин» означает «человек действия» (так переводит термин Радхакришнан и вслед за ним Р. Зэннер). Позиция Гиты в данном вопросе уникальна: почти все религиозные движения Индии звали к уходу от деяния, она же 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 Арджуна (III. 8). Бегство от деятельности — признак малодушия, но отнюдь не духовной силы: «Не начинающий дел человек бездействия не достигает; и не только отречением он совершенства достигнет» (III. 4). В «Бхагавадгите» не раз повторяется эта мысль. Действие — неотъемлемая черта самой жизни, бегство от него — иллюзия и самообман.

Таким образом, вместо традиционной для учений, опирающихся на принцип аскетизма, 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 такой «безучастной активности» эгоистические стимулы оказываются исключенными: нет мысли о приобретении, которое достигается через действие. Более того, совершая поступки, индивид не стремится утверждать собственное «я», он свободен от «самости» (ахамкары).

Иначе говоря, развивая провозглашенный упанишадами идеал освобождения личности от оков земной жизни и ахамкары, Гита находит для него качественно иное концептуальное выражение. По сути, текст поэмы посвящен разъяснению этого центрального положения.

В соответствии с классификацией санкхьи, разделяющей мировые процессы на три группы в зависимости от преобладающего в каждом из них качества (гуны), действия и поведение людей, по учению Гиты, также подвергаются дифференциации. Тамас ассоциируется с невежеством, корыстью и преднамеренной жестокостью, раджас — с чрезмерной эмоциональностью и связанным с ней эгоизмом. И лишь тот, чей дух проникнут саттвой (умиротворенность, знание истины), может обрести

способность к незаинтересованному действию: «Должное действие, лишенное привязанности, совершенное бесстрастно, без отвращения, без желания плодов, называют саттвичным» (XVIII. 23).

В поэме подчеркивается, что тот, кто отказывается от действия, опасаясь страдания и его плодов, не получает истинного вознаграждения за свою воздержанность. Человек, бегущий от мира, осуществляет свое страстное желание (раджас) и уже потому не может быть назван освобожденным. Саттва (понимаемая как «ясность духа») достижима лишь внутренним отречением. Познавший эту истину не избегает ни приятных, ни неприятных действий: к первым он не питает отвращения, ко вторым — привязанности. Только таким путем и может быть воплощен идеал карма-йоги. Гита не случайно расшифровывает в одном из отрывков (11.50) этот термин как «искушенность в делах». Речь идет, разумеется, не о практической ловкости, а об умении поступать так, чтобы внутреннее «я» индивида не поработалось 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 бесполезность усилий. Однако (и это чрезвычайно характерно для учения Гиты) цель, которой завершаются оба пути, едина: «высшая искушенность в делах» означает также и обретение абсолютного знания (парадхьяна), идеал же знания включает в себя и способность отречения от заинтересованности в действиях (XVIII. 49—50).

Существенно 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 божества (упасана) упоминается в упанишадах (впрочем, там этот принцип не получил развития). В грамматике Панини, хронологически предшествовавшей поэме, слово «бхакти» фигурирует как самостоятельный термин. Но именно в Гите данное понятие, обозначающее наиболее важную форму богопочитания, впервые получает свое текстуально закреплённое оформление. «Религиозная любовь» называется здесь лишь в качестве одного из трех путей, однако ей отводится особое 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 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. — Г. Б.-Л.) можно меня таким... познавать, созерцать воистину и достигнуть» (XI. 53-54).

В тексте ясно выражено не только отрицание всемогущества предписаний ведизма — мотив, широко распространенный и в упанишадах, и в Гите, — но и откровенное прославление религиозной любви. Он связывается с верой (шраддха), ибо, лишь проникнувшись убеждением во всемогуществе и всеблагое™ Бхагавата, индивид способен обрести «освобождение». Слияние веры и бхакти ясно указывает на исключительную роль собственно эмоциональных моментов в религиозном учении Гиты. «Из всех йогинов тот, который предан мне глубиной духа, с верой почитает меня, [есть] наиболее воссоединенный (т. е. достигший мудрой сосредоточенности на Бхагавате. — Г. Б.-Л.)» (VI. 47). И далее: «В меня углубленных сердцем, тех, которые, преданные, чтут меня, преисполненные глубочайшей веры, — их я считаю наиболее преданными» (XII. 2). Здесь вера, поклонение божеству и религиозная любовь, сливающиеся в единое целое, рассматриваются как наиболее действенное средство достижения «религиозного идеала».

Показательно, что адепт, идущий к божеству «путем любви и веры», назван высшим из йогинов. Описание бхакти в определенном смысле есть кульминация поэмы: намеченный в упанишадах идеал

ухода от двойственности и сознание собственного «я» претворяется здесь в культе Кришны-Бхагавата, выступающего одновременно и личным божеством, и аналогом вселенского Абсолюта-Брахмана.

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

Осмысление мифологического образа Кришны (Нараяны-Вишну) в Гите 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 приносились 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 верующим материальные блага в обмен на жертвы, а 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 персонифицированным 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).

Тема не исчерпывается гимном «любви и преданности» богу, она дополняется 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 (тут авторы ее следуют за упанишадами) как ниспровержение оков двойственности: исчезает грань, отделяющая индивида от божества или от природы. Цель достигается 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 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 отражение 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, в концентрированной форме воплотила 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 по времени 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, когда проблемы этики привлекали поистине всеобщее внимание, Гита содержит ряд конкретных предписаний, касающихся вопросов нравственности. Разумеется, они опираются на религиозную идею самообуздания, успокоения страстей, безразличия к невзгодам жизни и свободы от любых проявлений эгоизма или тщеславия. Дурные влечения, говорится в поэме, ведут к новым, полным страданий рождениям или к низвержению в ад: «Трояки врата этой преисподней, губящей человека: похоть (кама), гнев (кродха) и жадность (лобJса)» (XVI. 21).

Однако это лишь один из аспектов морального учения Гиты, выражающий скорее внешнюю сторону, нежели подлинную природу: цель человеческого существования достигается не только верностью одному из трех путей «религиозного совершенствования», но и неуклонным выполнением общественного долга, определяемого варной. Проблема социального деления оказывается соотнесенной с вопросами поведения человека, его места в обществе и смысла его жизни. В данном аспекте принцип «незаинтересованного деяния» прочно связывается с проповедью неизбежности 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 (ср. дхармашастры), 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.

Социальный аспект содержания поэмы органично 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 «ортодоксальным» представлениям. Мало того, здесь дается обоснование еще более строгой и замкнутой варновой системы, непосредственно определившей черты «классического» кастового строя, освященного позднейшим индуизмом.

Это ничем не напоминает подход к данной проблеме в буддизме. Последний, как известно, не отменял варн, но отказывал им в какой-либо божественной природе, учил, что в достижении «религиозного освобождения» социальное положение не играет существенной роли; место человека в обществе определяется не рождением, а его собственными заслугами. В Гите, напротив, утверждается принцип высшей значимости варновой принадлежности и в социальной жизни, и для достижения религиозной цели. Не случайно позднейшие комментаторы последовательно развивали идею соотнесения варн с тремя гунами. Шанкара, например, связывая брахманов с саттвой, кшатриев считал порождением раджаса, соединенного с элементами саттвы, варну вайшьев рассматривал как смешение раджаса с тамасоч, а 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 (тут — в смысле традиционной обязанности. — Г. Б.-Л.) лучше, чем хорошо выполненная чужая». Варновое деление в Гите непосредственно увязывается с «религиозным идеалом». Бхагавата можно «достичь», следуя долгу собственной варны (XVIII. 46). Гита призывает адепта «сделать шастры своим мерилom» и поступать в соответствии с ними (XVI. 24).

Нет достаточных оснований полагать (как это делают некоторые исследователи), что наиболее ранняя из дошедших до нас шастр — «Законы Ману» («Ману-смирти») — 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 создатели Гиты. Если упанишады адресовались узкой группе образованных брахманов и кшатриев, а сочинения буддистов или джайнов предназначались (по крайней мере теоретически) широким кругам населения,

то Гита занимает в этом плане среднюю позицию. Бхагават возвещает Арджуне, что всякий, кто передаст «эту высочайшую тайну» (т. е. учение Гиты) приверженцам, достигнет величайшего результата (XVIII. 68). Иными словами, авторы 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, подразумевающая 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.

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

Афористичность и высокая художественность произведения необыкновенно способствовали его популярности. Упанишады так и остались достоянием ограниченного круга образованных людей, Гита же обрела широкое признание. Кроме того, отстаиваемый в ней принцип слияния личного божества с всеобъемлющим Абсолютом — Брахманом позволял связывать сложные доктринальные положения с народными верованиями и культами. Упадок в Индии буддизма, джайнизма и учения адживиков допустимо объяснить (помимо прочих факторов) и введением в брахманизм понятного широким слоям населения «идеала бхакти». Этот идеал оказывался объединяющим началом для разнородных культов. Именно к нему прибегал индуизм на протяжении многих веков своего существования. Литературы Индии в средние века и в новое время постоянно обращались к теме бхакти. Идея «религиозной любви» пронизывает произведения тамильских поэтов — альваров, бенгальских позднесредневековых авторов (Чондидаш, Биддепоти), творчество Кабира, Гуру Нанака, ассамского поэта XVI в. Хонкордеба и др. Все остальные аспекты учения оттеснялись на второй план или просто игнорировались.

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 включивших в заглавие слово «гита». В одной только «Махабхарате» насчитывается 16 таких произведений, в пуранах — 20; четыре «Гиты» существуют в виде самостоятельных позднесредневековых трактатов. Содержание их исключительно разнообразно: от краткого пересказа «Песни о Бхагавате» до изложения совершенно самостоятельных идей.

Создание сочинений данного типа может быть объяснено рядом причин. Некоторые положения Гиты по-разному трактовались, видимо, уже в первые века после ее появления, и произведения в указанном жанре допустимо считать своего рода комментариями к ней, хотя они в первую очередь воспроизводили сюжетную ткань поэмы, а не концептуальные положения. Кроме того, активная полемика, которую ранний индуизм вел с буддизмом и джайнизмом, определила потребность в произведениях, написанных в общедоступной поэтической форме и 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 современные властители дум и действий — Тилак, Ауробиндо Гхош, Ганди, — причем каждый давал ей свое толкование. Ганди основывает на ней свою незыблемую веру в ненасилие; другие оправдывают с ее помощью насилие и борьбу во имя правого дела».

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

Глава седьмая

Эпос и традиция пуран

В эпоху, когда составляются древние упанишады, завершающие ведийский литературный цикл, освященный брахманистской религией, развивается эпическое творчество. В ведийской литературе мы находим упоминания 6 сказителей — сутых к кушилавах (подобных, по-видимому, греческим аэдам или рапсодам — бардам средневековой Европы). В их традиции на протяжении веков изустно складывались две великие эпические поэмы: «Махабхарата» и «Рамаяна». Уже в ведах встречаются имена некоторых героев этих поэм и родственные сюжеты. Но истоки эпоса лежат еще глубже: прослеживается связь с эпическим творчеством древних иранцев, в некоторых мотивах обнаруживаются и индоевропейские корни.

Создание названных эпоей знаменовало новую эпоху в истории древнеиндийской культуры. Если упанишады преодолевают архаическое ритуальное мировоззрение и демонстрируют начало философской мысли в Индии, то к «Махабхарате» и «Рамаяне», строящим повествование на мифологическом уровне, восходит художественное творчество последующих веков; оно уже отрешается от ритуально-магической направленности древнейших текстов.

Героические песни и сказания, которые исполнялись придворными певцами, панегиристами и бродячими сказителями, легли в основу «Махабхараты», они отражают исторические события, связанные с возникновением первых крупных государств на западе Гангской долины в ранние века I тысячелетия до н. э. По-видимому, к середине тысячелетия создается эпос о великой битве на Курукшетре, индийская «Илиада». Некоторые историки считают эту битву происшедшей в действительности; она была, по их мнению, реальным событием, вызванным борьбой племен куру и панчалов за гегемонию в Северной Индии; ее датируют приблизительно серединой X в. до н. э. или относят к еще более древнему периоду. Вопрос об исторической основе «Махабхараты» обсуждается индийскими учеными и сегодня. Точные ориентиры надеялись отыскать крупный археолог Б. Б. Лал и сотрудники его экспедиции, начиная раскопки городища Хастинапура, известного в эпосе как столица Куру. Правда, раскопки принесли тем, кто жаждал конкретных подтверждений, полное разочарование. Вместо ожидаемого пышного города с царскими дворцами, храмами и домами богачей они увидели небольшое и довольно примитивное поселение. Впрочем, это находит прекрасное объяснение, если признать фольклорный характер «Махабхараты» и исходить из специфики воспроизведения исторической действительности в эпической, вернее, в эпико-героической традиции. (Этот вопрос прекрасно освещен в работах П. А. Гринцера и Я. В. Василькова.)

В эпосе, складывающемся на протяжении столетий в устнопозитической традиции, не следует искать достоверного воспроизведения исторических фактов. В нем запечатлеваются картины героического века; память о реальных событиях и лицах преломляется через призму народной фантазии, история сочетается с мифом.

Поэма о великой битве стала центром эпических форм, однако, передаваемая из поколения в поколение сказителями, она разрослась в конечном счете до огромных размеров и включила чрезвычайно разнообразный повествовательный и дидактический материал, дополнилась другими сказаниями и мифами, связанными с образами ее героев, с их генеалогией. В нее вошли и тексты, не имеющие непосредственного отношения к истории враждующих родов и самой битве; ряд эпизодов вырос в самостоятельные, по существу, поэмы. Все это сливается в единый, довольно громоздкий и причудливый на взгляд современного читателя комплекс, где центральный сюжет будто бы теряется в хаосе побочных эпизодов и отступлений.

В самой «Махабхарате» упоминается ее исходная версия в 8800 двустуший (шлок), затем еще промежуточная в 24 тысячи двустуший, без вставных эпизодов. В том виде, в котором поэм-а дошла до нас, она насчитывает около 100 тысяч двустуший. Окончательная редакция относится приблизительно к V в. н. э.; грандиозный свод складывался около тысячелетия.

Создание древнего эпоса традиция приписывает обычно легендарному автору. Совершенно очевидно, что «Махабхарата» не может быть творением одного человека, не говоря уже о том, что вопросы авторства (в привычном для нас понимании) и точной датировки текста вряд ли справедливо ставить при обращении к памятнику устно-поэтического творчества. Автором ее назван мудрец Вьяса — личность мифическая; он не только выступает одним из персонажей в самой поэме, но и приходится дедом главным героям! Весь же текст, построенный как повествование, передаваемое от сказителя к сказителю, вкладывается в уста Уграшраваса, «сына колесничего». Колесничие (сута) составляли особую касту придворных бардов, с ними связывали создание древнеиндийского героического эпоса. Но и Уграшраваса признавать автором «Махабхараты» можно не с большим основанием, чем Гомера — автором «Илиады» и «Одиссеи».

В первой книге эпоса излагается генеалогия героев и начинается рассказ о вражде двух царских родов, сыновей братьев Дхритараштры и Панду. (Их причисляют к так называемой Лунной династии царей, восходящей к знаменитому Пуруравасу, упоминаемому еще в «Ригведе», внуку Сомы — бога луны.) Этот род именуется также Бхаратами или Куру, Кауравами, по именам легендарных потомков Пурураваса. «Махабхарата» означает «великая битва Бхаратов» (т. е. потомков Бхараты). Следует заметить, впрочем, что Кауравами, потомками Куру, в поэме именуются только сыновья Дхритараштры, старшего брата, сыновья же младшего носят имя Пандавов — по отцу.

Пятеро сыновей Панду — Юдхиштхира, Бхамасена, Арджуна и двое близнецов — являются главными положительными героями поэмы. Им приписывается божественное происхождение, они сыновья богов, с юных лет во всем превосходят своих двоюродных братьев Кауравов, которые в отдельных текстах объявляются воплощениями демонов. Между братьями возникает непримиримая вражда. Дурьодхана, старший из ста сыновей Дхритараштры, играет роль главного злодея эпоса. Завистливый и злобный, он неоднократно пытается погубить Пандавов различными коварными уловками, его стараниями они отправляются в тринадцатилетнее изгнание — таковы были условия в случае проигрыша игры в кости (ход игры описывается во второй книге «Махабхараты»). Об изгнании Пандавов повествуется в третьей книге, которая, однако, в еще большей степени, чем первая, как бы заслоняет основное действие множеством вставных произведений. Среди них замечательные творения древнеиндийской поэзии: «Сказание о Нале», более века назад ставшее известным русскому читателю в высокохудожественном переводе В. А. Жуковского, и «Сказание о Савитри», вдохновенная поэма о любви, побеждающей смерть.

После четвертой и пятой книг, рассказывающих о возвращении Пандавов из изгнания и подготовке обеих враждующих сторон к войне, начинается центральная часть эпоса — описание великой битвы. Оно имеет своего сказителя — повествование вкладывается в уста Санджайа, колесничего Дхритараштры, т. е. придворного барда Кауравов. Оно входит в рамки рассказа Вайшампаяны. Книги, в которых рисуется битва на Курукшетре, — с шестой по девятую — носят имена полководцев, возглавлявших войско Кауравов и павших один за другим на поле брани.

Шестая книга названа именем Бхишмы, старейшего в роду Куру, непобедимого воина, возглавлявшего войско в первые десять дней битвы. В «Книгу о Бхишме» включается, как уже отмечалось, знаменитая религиозно-философская поэма «Бхагавадгита»; ею предваряется повествование о сражении. Она открывается диалогом Арджуны, главного героя и надежды стана Пандавов, и его колесничего Кришны, славящегося мудростью и хитроумием. Арджуне, удрученному необходимостью выступать против тех, с кем связывают его узы родства, Кришна напоминает о воинском долге. Далее идет обращенная к Арджуне вдохновенная проповедь Кришны, в которой слушатель узнает земное воплощение высшего божества — Вишну. Излагая новое религиозно-этическое учение, «Бхагавадгита» выражает мировоззрение новой эпохи, уже отдаленной от «героического века». Гита занимает важное место в общем своде «Махабхараты»; в ней, по мнению многих исследователей, заключено зерно идейного содержания памятника. В то же время она может рассматриваться как самостоятельное произведение.

Описание битвы на Курукшетре во многом напоминает греческий эпос. Оно так же строится из сцен единоборств отдельных героев, преимущественно сражающихся на колесницах; главное их оружие —

лук и стрелы, владение которыми, как и использование боевых колесниц, составляло основу военного дела в эпоху, отраженную в героическом эпосе. Описания эти полны гиперболами, яркими образами, но строятся (как и поэма в целом) на характерных для эпоса постоянных изобразительных средствах, так называемых формульных выражениях. Битва на Курукшетре рисуется как событие вселенского масштаба, в ней принимают участие все известные тогда племена и народности Индии, но главными противостоящими силами являются куру (Кауравы) и панчалы, поддерживающие Пандавов.

После гибели Бхишмы войско куру возглавляет Дрона, старый наставник сыновей Дхритараштры и Панду в воинском искусстве. Его именем названа седьмая книга «Махабхараты», рассказывающая о следующих пяти днях битвы. Дрону сменяет Карна; «Книга о Карне» (восьмая) демонстрирует кульминацию битвы — поединок этого героя и Арджуны в 17-й, предпоследний ее день.

Карна — один из центральных персонажей сказания, трагическая фигура, самый могучий из богатырей войска Кауравов, заклятый враг Арджуны, которому он единственный — после гибели Бхишмы и Дроны — не уступает по мощи и воинскому искусству; в то же время он единоутробный брат Арджуны и сын Сурьи, бога солнца (сам Арджуна — сын бога Индры). Мать покинула его в детстве, и он становится другом Дурьодханы, которому остается верен и тогда, когда раскрывается тайна его рождения и Кришна предлагает ему царство Пандавов. Будучи неуязвимым (есть и другие черты, роднящие его с героем греческого эпоса Ахиллом), Карна является главной надеждой Кауравов в битве, но проклятие могущественного отшельника обрекает его на гибель.

Полное поражение Кауравов и падение Дурьодханы в поединке с Бхимасеной составляют содержание девятой книги. В десятой повествуется о мести Ашваттхамана, сына Дроны, истребившего войско Пандавов и панчалов, застигнув их врасплох во время ночного отдыха. Один из шедевров древней поэзии — «Плач женщины на поле Куру» из одиннадцатой книги. Восходящий к обрядовым плачам, этот текст отмечен подлинно художественной выразительностью и драматизмом, осуждение братоубийственной войны звучит в нем сильно и проникновенно. После следующих двух книг, представляющих собой собрания дидактических текстов, повествование возобновляется, и в последних пяти книгах содержится описание справедливого царствования Юдхиштры, завершающегося восхождением Пандавов на небо.

Уже ранние исследователи «Махабхараты» обратили внимание на явное противоречие между изображением главных героев сказания в центральных книгах, посвященных битве, и в остальной части поэмы. Пандавы, выступающие в эпосе в целом как носители положительного идеала, воплощение всяческих достоинств и добродетелей, во время битвы прибегают к коварству, не в силах победить своих противников в честном бою; и Бхишму, и Дрону, и Карну, и Дурьодхану им удается сразить, только нарушив эти традиционные установления. Для объяснения такого несоответствия выдвинута была в свое время гипотеза «инверсии», согласно которой в изначальном варианте поэмы героями были не Пандавы, а Кауравы и эпос посвящен был трагической гибели отважных воителей, павших жертвой вражеского коварства. Предполагалось, что в процессе сложения памятника эпическая версия перешла от сказителей куру к придворным бардам победившей династии Пандавов, постаравшимся обелить предков своих патронов и опорочить их врагов. Сколько-нибудь убедительных текстуальных подтверждений эта гипотеза не получила и вызвала серьезные возражения у многих видных индологов еще в конце прошлого века. Поддержали ее только представители так называемого аналитического направления в изучении «Махабхараты».

Работавшие в русле этого направления ученые Х. Лассен, Л. Шредер, М. Винтерниц, А. Хольцман (ему и принадлежит авторство гипотезы инверсии) уделяли основное внимание историческому процессу создания памятника и пытались выделить сюжет его древнего ядра, эпоса о битве, с которого началось его формирование. Сторонники этого направления некритически подходили к трактовке текста, появившегося в устно-поэтической традиции, применяли к нему методы разбора сочинений книжной литературы. Задачи установления внутренней хронологии текста и выделения древней поэмы о битве, которые ставили перед собой «аналитики», были, по сути, неразрешимыми.

Основоположителем «синтетического» направления, исходившего из тезиса органического единства и цельности содержания «Махабхараты» в сплаве нарративного и дидактического элементов, был немецкий ученый И. Дальман, мнение которого разделяли такие крупные индологи, как С. Леви, А. Барт, Г. Якоби. Сюжет «Махабхараты» И. Дальман выводил из символического изображения борьбы Дхармы и Адхармы, т. е. Священного Закона и Беззакония, воплощенных соответственно в образах Пандавов и Кауравов. Ученые этого направления усматривают узловую точку идейного содержания

памятника в «Бхагавадгите», которая в нем действительно многое проясняет. С. Леви полагал даже, что именно эта поэма явилась ядром, вокруг которого сложился эпос о Пандавах и Кауравах.

К началу нашего века синтетическое направление решительно возобладало над аналитическим, тем не менее кардинальную противоречивость содержания «Махабхараты» наиболее успешно смог объяснить виднейший американский индолог Э. У. Хопкинс, который выдвинул положение о существовании в ней двух мировоззренческих комплексов, об отражении двух культурных уровней с двумя взаимоисключающими кодексами морали — кшатрийским (воинским) и брахманским (жреческим). Он установил также последовательность использования сказителями двух исходных элементов архитектоники эпоса — нарративного и дидактического, восходящих к героическому фольклору и сакральной словесности.

В описании родовой вражды и битвы в «Махабхарате» историческое содержание преобразуется под воздействием мифологических архетипов владеющих дознанием древних певцов. Голландский исследователь Г. Хелд в 30-е годы указал на ритуальные истоки сюжета, г^{ндийско}. эпоса, подчеркнув особое значение мотива игры в кости. Исследователи усматривают в нем отражение ритуала межродового или межплеменного обмена («потлача»); в общественном укладе древней Индии они обнаруживают следил дуальной племенной организации, к ней и возводил Г. Хелд тему соперничества Пандавов и Кауравов. В фольклоре тема ритуального состязания, каковое, очевидно, и представляет собой игра в кости в «Махабхарате», связана обычно с мотивом обмана, приносящего победу одной из сторон. Так и развивается сюжет поэмы.

Время великой битвы индийская традиция относит к рубежу кали-юги («железного века»), означающей определенный переворот в судьбах мира. Сходство в развитии темы борьбы сил зла и добра исследователи находят в других индоевропейских эпических традициях. Так, в германском эсхатологическом мифе, известном под названием «Сумерки богов», различаются те же три стадии действия, что и в индийском эпосе: нечестная игра, в результате которой торжествует зло и изгоняются положительные герои, великая битва, в которой побеждают силы добра, хотя и дорогой ценой, и, наконец, царство добра и справедливости. И эта великая битва-катастрофа, знаменующая конец героического века, осмысливается одновременно и как обновление мира через его гибель; конец старого мира сопряжен и с рождением нового.

Построенный на исторической основе и мифе сюжет в индийском эпосе за время многовекового формирования памятника сросся с религиозно-дидактическим элементом, связавшим его с системой индуистского вероучения, но не утратил при этом корней древнейшей стадии своего становления. В результате «Махабхарата» — это и героический эпос, и священная книга индуизма. Органический сплав эпики и дидактики выделяет ее среди других памятников древней эпической поэзии.

Во многом иным был путь сложения другого великого эпоса древней Индии — «Рамаяны». Она оформилась, по-видимому, несколько позже «Махабхараты» на востоке Гангской долины, куда к середине I тысячелетия до н. э. перемещается центр древнеиндийской цивилизации. В этой поэме отразился более высокий уровень государственного и культурного развития, хотя, подобно «Махабхарате», запечатлены и следы весьма архаического мировосприятия.

Как и «Махабхарата», «Рамаяна» была создана в устной традиции и передавалась от поколения к поколению певцами-рапсодами на протяжении многих веков. Она тоже не сохраняла постоянной формы и обрастала дополнениями. Но в отличие от «Махабхараты» наслоения не достигли значительного объема и не столь основательно заслонили развитие эпического сюжета. Поэтому «Рамаяна» гораздо ближе нашему пониманию жанра поэмы, чем «Махабхарата». Недаром и индийская традиция называет именно ее «первой поэмой» (адикавья). «Махабхарата» же чаще именуется итихасой, историческим преданием (букв. «былина»). «Первым поэтом» (адикави) традиция именует автора «Рамаяны» Вальмики, и авторство это не так фантастично, как авторство Вьясы. Текст «Рамаяны» может рассматриваться в свете критериев книжной литературы: в нем уже обнаруживаются следы индивидуального поэтического творчества.

Правда, и Вальмики остается автором не менее легендарным, чем Гомер. В самой «Рамаяне» он выступает одним из действующих лиц только в седьмой, последней книге, явно добавленной позднее; здесь он воспитатель сыновей Рамы, создавший песнь о подвигах их отца.

Ученые полагают, что окончательно «Рамаяна» оформилась несколько ранее «Махабхараты», однако разрыв во времени не является сколько-нибудь значительным. Как отметил П. А. Гринцер, содержание обоих произведений обнаруживает немало сходства, и это позволяет предположить, что они создавались параллельно и их сложение завершилось в одну и ту же эпоху.

В окончательной редакции «Рамаяна» содержит около 24 тысяч шлок. В ней более отчетливо видна нить основного повествования, но первую книгу тоже предваряет своеобразный пролог, она включает множество мифов и легенд, не всегда непосредственно связанных с историей Солнечного рода, к которому принадлежал герой поэмы. Вводная часть, как и ее седьмая книга, вероятно, относительно позднего происхождения. Именно в них герой предстает земным воплощением бога Вишну.

Рождение Рамы, судя по первой книге, было предопределено божественной волей. Вишну воплощается на земле в его образе ради спасения мира от бесчинств царя демонов-ракшасов Раваны, которому дарована была неуязвимость от всех сверхъестественных существ, но не от человека. С юных лет Рама отличается отвагой и прекрасно владеет воинским искусством. Вместе со своим братом Лакшманой он совершает великие подвиги, защищая от набегов ракшасов благочестивых лесных отшельников. Рассказ о победе Рамы в состязании претендентов на руку прекрасной царевны Ситы напоминает сходный рассказ о завоевании Арджуной царевны Драупади в «Махабхарате»; в обоих фигурирует чудесный лук, обладать которым дано только великому герою.

Общим оказывается и мотив изгнания. Во второй книге «Рамаяны» Дашаратха, царь Айодхьи, отец Рамы, вынужден отправить его в четырнадцатилетнее изгнание вследствие козней своей младшей жены Кайкеи, добивающейся права престолонаследия для своего сына Бхараты. Третья книга, как та же в «Махабхарате», посвящена жизни Рамы и верных ему Ситы и Лакшманы в лесах. Но именно на эту книгу приходится решительный поворот сюжета, вводящий главную тему — похищения, которая в «Рамаяне» является основой содержания и, как в «Илиаде», выступает причиной войны. В «Махабхарате», отметил П. А. Гринцер, она существует как бы в скрытом виде и замещена темой оскорбления — его наносят Кауравы общей супруге Пандавов, Драупади, что и служит одним из поводов к сражению.

Описанию битвы в «Рамаяне», которому отведена ее шестая книга, предшествуют повествование о заключении союза с божественными обезьянами в четвертой книге и рассказ о полете Ханумана, мудрейшего из обезьяньих вождей, друга Рамы, на чудесный остров Ланку в Южном океане, где он находит Ситу, томящуюся в плену у злого царя ракшасов Раваны. Сказочный элемент преобладает в содержании этих книг. Картина битвы особенно отличается от той, что описана в «Махабхарате», причудливо-фантастическим характером, обилием чудовищно-гротескных образов. Обезьяны, сражающиеся с ракшасами, мечут во врагов деревья и скалы, демоны прибегают к колдовству. Кульминацией становится поединок Рамы и Раваны, герой долго не может одолеть демона, но потом поражает его магическим оружием, ниспосланным богами.

Последняя книга «Рамаяны», рассказывающая о вторичном отречении Рамы от Ситы и об их окончательной разлуке, мало гармонирует с предшествующими; значительную часть ее занимают мифы о войнах ракшасов с богами, и вряд ли можно сомневаться в том, что она была присоединена позднее. Однако ее уже знал Калидаса, использовавший ее сюжет в своей эпической поэме «Род Рагху».

Содержание «Рамаяны», более цельное по сравнению с «Махабхаратой», все же достаточно многослойно, и не только из-за поздних наслоений. Оно тоже демонстрирует, что память об исторических событиях сливается с мифом. Здесь определенно имеется в виду продвижение ариев в Южную Индию в ранний период истории страны и контакты их с местными племенами. Но эти племена и народности предстают в поэме в мифологизированном виде, в образе обезьян и медведей, демонических людоедов и оборотней-ракшасов. Мотив похищения восходит к земледельческому мифу (типа греческого мифа о Персефоне); в нем отражена смена времен года, благоприятных и неблагоприятных для земледелия. Изгнание Рамы, а затем и утрата им Ситы понимаются как наступление засушливого, бесплодного времени года, возвращение же Ситы — как новое оживление природы. Сита в поэме — дочь богини Земли, она рождается из борозды на поле, которое вспахивает ее отец, царь Джанака, и само имя ее означает «борозда». В ведах это имя носит богиня земледельческого культа, дочь Индры или Парджаньи, бога дождя; с тем же мифологическим образом, на что указал еще в конце прошлого века Г. Якоби, в «Рамаяне» связан образ героя.

Обретение Рамой Ситы после победы над Раваной рассматривается как соединение животворного дождя с плодородной землей. Разлука, поиски исчезнувшей возлюбленной, наконец, воссоединение с ней отражают земледельческий миф, который в своей древнейшей форме рассказывал о смерти и воскресении божества растительности. В эпических версиях смерть героя передается через его временное исчезновение, изгнание или похищение. Похититель Ситы — Равана, владыка Ланки, острова, расположенного далеко на юге, а юг у индийцев издавна считался страной смерти. Похищение Ситы может рассматриваться как параллель похищению Персефоны Плутоном в греческом мифе. Недаром, как замечает П. А. Гринцер, в похищении Ситы и ее освобождении принимает участие вся природа, а смерть Раваны знаменует наступление всеобщего благоденствия.

Хануман, друг героя, совершает прыжок через океан на остров Ланку в поисках героини, и этот полет допустимо толковать как путешествие через воды смерти — известный мифологический мотив. В вожде обезьян исследователи видят «эпический субститут» Рамы, который может быть сопоставлен в эпосах различных народов — с Энкиду в «Гильгамеше», Патроком, другом Ахиллеса, в «Илиаде» и т. п. Хануман считается сыном бога Ветра, и ученые полагают, что изначально он являл собой зооморфное божество, олицетворение муссонного ветра, сулящего начало дождей. Известно, что в Индии на протяжении веков существовал в деревнях культ Ханумана, и истоки его, безусловно, древнее поэмы.

В своем предисловии к переводу версии сказания о Раме в «Махабхарате» Б. Смирнов отметил большое сходство его сюжета с «Русланом и Людмилой» Пушкина. Похищение возлюбленной героя злым волшебником, поиски возлюбленной, в которых герою помогает добрый друг, победа над похитителем и возвращение героини — сюжетная схема действительно совпадает в обеих поэмах. Объясняется это, разумеется, не заимствованием. Пушкин использовал в своем произведении мотивы народных сказок. В русском фольклоре близкий сюжет обнаруживается в сказке о Ненаглядной Красоте, которую похищает Кощей Бессмертный и освобождает муж Иван-царевич с помощью благородных животных. П. А. Гринцер указывает еще на сказку «Хрустальная гора», где с «Рамаяной» совпадает даже такая деталь, как появление золотого зверя, уводящего героя от возлюбленной.

Главные образы «Рамаяны» — мифологические по происхождению, сюжет ее повторяет известную схему волшебной сказки, но на этой основе создается эпос, использующий мотивы героических сказаний и восходящий к историческому преданию. На последнем этапе своего сложения «Рамаяна», как и «Махабхарата», насыщается (правда, в меньшей степени) дидактическим материалом; она позднее стала почитаться в качестве священной книги, когда образы героя и героини уже обожествляются.

Однако в центральных частях поэмы это земные люди, хотя, конечно, и возвышающиеся над обыденностью. Рама — воплощение идеала кшатрия, храбрый воин, покровитель веры, мудрый и справедливый правитель. Живыми красками рисуется его любовь к Сите, прежде всего в сценах утраты и разлуки, человеческие черты ярко проявляются в его отношении к родным и друзьям. Нравственной силы и благородства исполнен поэтический образ Ситы, художественно наиболее цельный. Она предстает идеалом женщины — преданной супругой, которая свою самоотверженную любовь пронесит через все испытания. В сценах с Раваной, в эпизодах двойного отречения Рамы ее душевная чистота и стойкость переданы особенно сильно.

В образе Раваны, антагониста героя, явно обнаруживается характерное для «Рамаяны» сочетание элементов реального и фантастического. Он то десятиглавый великан, колдун и оборотень, то могучий воин, отважный в бою, пленяющий сердца женщин. И ракшасы, его подданные, иногда выступают как демонические, сверхъестественные существа, а в описании Ланки в пятой книге — как местные племена.

Силам зла противостоят друзья и соратники Рамы, его братья Лакшмана и Бхарата. Лакшмана и Хануман, равно как Рама и Сита, и сегодня пользуются любовью и популярностью в народе, почитающем поэму, где воспевается любовь и дружба в качестве высших проявлений духовной красоты человека.

Поэтический стиль «Рамаяны» близок устно-эпической норме, стих ее тоже строится на формульных выражениях и оборотах речи, но здесь они приобретают уже иной характер, усложняются, на них как бы накладывается богатый арсенал выразительных средств индивидуального поэтического творчества. Еще в большей степени, чем «Махабхарата», она оказала влияние на все последующее развитие

литературы Индии, а также ряда других стран Востока. Санскритская классическая литература черпает сюжеты и образы из «Рамаяны». В средние века создаются переложения поэмы на все основные языки страны. Наибольшую известность получило произведение Тулси Даса на хинди — «Рамачаритаманаса» («Море подвигов Рамы»), написанная в XVI в. (переведена на русский язык А. П. Баранниковым). Версии эпоса о Раме уже в раннее средневековье складываются и в странах Индокитая, на Ланке, Яве. Популярность приобретает малайский извод «Рамаяны» — «Сери Рама». К VII в. были уже осуществлены переложения индийской поэмы в Китае и Тибете. Относительно недавно обнаружены и исследованы филиппинская и монгольская версии. Темы «Рамаяны» широко используются в изобразительном искусстве и в народном театре Индии и государств Юго-Восточной Азии. Справедливо мнение, что для культуры всей Южной и Юго-Восточной Азии «Махабхарата» и «Рамаяна» сыграли такую же роль, как «Илиада» и «Одиссея» для Европы.

Проблемы происхождения и идейно-художественного содержания древнеиндийского эпоса постоянно привлекают внимание исследователей. Заметный вклад в их изучение вносят работы советских индологов Я. В. Василькова, П. А. Гринцера, С. Л. Невелевой, Э. Н. Темкина, В. Г. Эрмана.

В гуптскую эпоху — эпоху возрождения и переосмысления древних традиций — санскритский эпос был зафиксирован письменно, тогда же начали складываться пураны — своды преданий, ставшие в средние века авторитетными текстами индуизма.

Насчитывается несколько десятков пуран, но особо выделяются 18 основных (махапурана), которые нередко упоминаются в литературе как некий единый комплекс. Их содержание интересно во многих отношениях. Излагая и приводя в систему религиозные верования разных народностей Индии в первые века нашей эры, они с наибольшей полнотой отображают то явление, которое получило название «индуизм». Выработанные в указанный период нормы сохранили свое значение и для последующих веков, в связи с чем данное вероучение в том виде, какой оно приняло в I тысячелетии, допустимо определять как «религию пуран». Сопоставление их с более ранними текстами позволяет выявить некоторые общие черты развития религиозных идей и мифологических представлений на протяжении длительного времени. Вместе с тем сведения пуран, взятые сами по себе, дают возможность понять специфические особенности индуизма в качестве определенной религиозной системы, особенности, сохранившиеся в культовой практике индуистов вплоть до XX столетия.

Однако было бы неверным рассматривать эти сочинения лишь как памятник по истории религии. Отражая почти все стороны жизни древних индийцев, они содержат обширный материал о состоянии научных знаний, философских течениях, изобразительном искусстве, теории музыки, а также о социально-кастовых отношениях, семейных установлениях, быте, нравах и т. д.

Нужно, разумеется, учитывать и ту «функциональную нагрузку», которую, по мысли составителей пуран, они должны были нести: основная задача виделась в создании своего рода мифологической картины диахронического развития мира. Эта тема раскрывается в текстах, начиная с сотворения земли и космогонических представлений и кончая историческими сведениями, где легенды переплетаются уже с реальными фактами. Значение пуранических свидетельств в данной области очень существенно, ведь литература брахманизма не проявляла интереса к проблеме временной эволюции вселенной, только в эпико-пуранический период данная тема находит отражение в источниках.

Более конкретно определить смысловую установку пуран отнюдь не просто. Это связано не только с разноплановым характером отдельных текстов или групп текстов, но и с гетерогенностью их содержания: здесь излагаются концепции и идеи различных течений индуизма, различных, а часто и противоположных религиозно-философских и философских систем. Вместе с тем подобное многообразие делает эти сборники памятником поистине уникальным, позволяющим составить довольно полную картину духовной жизни Индии I тысячелетия.

Согласно традиции, основных сборников насчитывается, как отмечалось, 18. Выбор такого числа мог быть и случайным, но само представление о 18 сочинениях восходит к раннему времени и зафиксировано в эпосе. Напомним, что «Махабхарата» состоит именно из восемнадцати книг.

Система изложения в пуранах во многом напоминает эпическое произведение. Составителем их также считается Вьяса, рассказчиком выступает обычно Ломахаршана, который именуется сутой, т. е. царским сказителем или певцом-панегиристом, и относится к варне кшатриев. В ряде пуран такая роль отводится другому суге — сыну Ломахаршаны, Уграшравасу. И в «Курмапуране» сохранилось

сообщение, что устное исполнение пуран являлось некогда монополией сказителей-сут. Это позволяет исследователям заключить, что истоки традиции пуран (несмотря на то что в дошедшем до нас виде эти тексты отражают главным образом брахманские ценностные установки), так же как и эпоса, лежат в небрахманской, кшатрийской, или, иначе говоря, народной среде.

Древнейшее упоминание о жанре пурана («древнее предание»), содержащееся в «Атхарваведе», ставит его в один ряд с жанром итихаса, а также с гатха («песнями») и нарашанси («панегириками»). В поздневедийских сочинениях, особенно в брахманах и упанишадах, часто встречается сложное слово «итихаса-пурана», что, несомненно, указывает на близость первоначальных форм эпоса и пуран. В «Махабхарате» разные вводные сказания, как мифологического, так и квазиисторического содержания, определяются то термином «пурана», то термином «итихаса». Известный индийский ученый Р. Н. Дандекар, сопоставляя данные ведийской и эпико-пуранической литературы, пришел к выводу, что итихаса и пурана являлись двумя ветвями единой кшатрийской (или народной) устно-поэтической традиции, которую он называл «традицией сут», противопоставляя ее ведийско-жреческой «традиции мантр». Развивая идеи Р. Н. Дандекара, П. Д. Сахаров пишет, однако, что «наличие уже в ведийскую эпоху отдельных терминов «итихаса» и «пурана», вероятно, свидетельствует о том, что уже тогда наметились два отличных друг от друга русла единой сказительской традиции: одному было свойственно большее тяготение к эпическому жанру, и центральной его темой стала Великая битва Бхаратов, в то время как другое сконцентрировало внимание на теогонии, космогонии и истории легендарных династий». К этому можно добавить, что сказители эпоса нередко перемежали повествование характерными для пуран космогоническими и прочими мифами, а сказители пуран (первоначально те же самые суты) способны были развернуть сжатую генеалогию, легендарных династий в эпическое, пространное повествование о деяниях древних царей.

Важно отметить, что первоначальная «пурана» (и итихаса) существовала только в устно-поэтической традиции. Сказания не имели фиксированного текста, точно так же как, например, в традиции индийской классической музыки момент создания произведения всегда совпадал с моментом его исполнения посредством импровизации на основе заданного набора стереотипов. В результате тексты сказаний были вариативными, «текучими», по выражению В. С. Суктханкара и Р. Н. Дандекара, всегда оставались открытыми для восприятия всевозможных новшеств и в языке, и в области идеологии.

Постепенно исполнение эпоса и пуран перешло от народных сказителей — сут к сказителям-брахманам. Когда, где и каким образом совершился этот переход — вопрос пока далекий от решения. Было высказано предположение, что народная эпико-пураническая традиция была усвоена и использована определенными группами брахманов, которые контролировали места паломничества и были заинтересованы в том, чтобы привязать популярные в народе сказания к местным святыням и тем самым увеличить приток верующих и свои доходы от пожертвований и платы за ритуальные услуги. (Заметим, что и в эпосе, и в пуранах важным элементом содержания является восхваление тех или иных святых мест с перечислением «духовных плодов», которые обретаются благодаря паломничеству к ним, и с рекомендациями щедро одаривать там брахманов; в то же время в местах паломничества — тиртах есть множество «священных достопримечательностей», связанных с именами героев эпических и пуранических сказаний.) Переход традиции исполнения под контроль брахманов сопровождался, разумеется, существенной «брахманизацией» содержания эпоса и пуран, что проявилось и в трактовке мифов, и в приведении сюжетов в соответствие с идеями брахманской ортодоксии, и в насыщении повествования прославлениями жречества и указаниями на его привилегии в обществе. В результате изменилось и отношение к итихаса-пуране: если ранние ведийские тексты лишь скупо упоминали об этом чуждом им культурном явлении, то уже «Чхандогья-упанишада» называет ее «пятой ведой», так же именуется в поздних своих разделах «Махабхарата», в брахманах пурана многократно характеризуется как веда (пуранаведа).

Указанный переход отразился в излагаемой в ряде сборников легенде о том, что Ломахаршана, получив от своего учителя Вьясы священный текст, разделил его затем на шесть частей для своих учеников-брахманов. В отдельных версиях упоминаются трое из них: Кашьяпа, Саварни и Шамсапаяна, причем каждому принадлежит собственный сборник, который они называют самхитой. Все они выступают здесь не столько учениками, сколько составителями, равноправными с Ломахаршаной, коему тоже приписывается самхита. Эти четыре сборника считаются основными и провозглашаются древнейшим источником всех пуранических произведений. Именование пураны «самхитой» (традиционное обозначение канонических ведийских сборников) и «пятой ведой» означает, несомненно, что она теперь наделяется почти столь же высоким статусом сакрального авторитета, что и четыре древние веды. Но понятие «пятая веда» несет и еще один смысловой оттенок —

дополнительная «веда для народа», слушание и изучение которой дозволено в отличие от четырех вед не только «дваждырожденным», но представителям всех варн, а также женщинам. Это понятие предполагает проповедование центральных положений ведийско-индуистской доктрины в привычных народным пассажам формах эпико-пуранического повествования.

Параллельно процессу брахманизации содержания пураны протекал, очевидно, процесс перехода от импровизационного исполнения к исполнению по памяти, а со временем и к письменной фиксации текстов в виде пуранических сводов, или сборников.

Наиболее ранним, а значит, и наиболее авторитетным в индуистской традиции считается перечень сборников, приводимый в «Матсьяпуране». Тексты расположены здесь в таком порядке: «Брахмапурана», «Падма», «Вишну», «Ваю», «Бхагавата», «Нарадия», «Маркандея», «Агни», «Бхавишья», «Брахмавайварта», «Линга», «Вараха», «Сканда», «Вамана», «Курма», «Матсья», «Гаруда» и «Брахманда-пурана». Последовательность перечисления — чисто традиционная и не связана с относительной хронологией сборников; к тому же отдельные из упомянутых здесь текстов, если судить по «Матсья-пуране», не совпадают с теми, которые известны в настоящее время под теми же названиями, и являются, таким образом, более ранними сочинениями, дошедшими до наших дней в измененном виде.

Конечно, предпринимались попытки и иначе перегруппировать сборники. Самая существенная из подобных попыток представлена в «Падма-пуране». Здесь тексты разбиты на три группы, каждая из которых соотнесена с одним из трех основных качеств (гун) бытия: тамасом, раджасом и саттвой. Причем первый выступает как атрибут Шивы, второй — Кришны (точнее, Кришны-ребенка) и третий — Вишну. Впрочем, это вовсе не означает, что сборники, сопряженные с Шивой, обязательно шиваитские, а саттвические — вишнуитские. Более того, для ряда сочинений такая соотнесенность остается условной, ибо по числу тех или иных мифологических сюжетов и по характеру адресуемых божествам эпитетов это смесь вишнуизма и шиваизма.

Определенное содержательное единство пуранических текстов традиция отразила в термине панча-лакшана (пять признаков), охватывающем главные темы пуранической литературы. Эти пять признаков обычно приводятся в определенном порядке: 1) сарга (творение) — рассказ о происхождении и становлении мира; 2) пратисарга (повторное творение) — повествование о циклически повторяющемся разрушении мира и новом творении; 3) вамша (генеалогия) — родословные богов, сверхъестественных существ, мудрецов и царей; 4) манвантара (космический цикл, связанный с Ману) — перечисление ряда этапов в существовании мира, в каждом из которых прародителем всего живого выступает один из Ману, т. е. то или иное воплощение персонифицированного космического прародителя; 5) вамша-анучарита (история родов) — история легендарных правящих династий древней Индии — «Солнечной» и «Лунной», а также их потомков и предсказания, касающиеся царей и правителей будущего (в разделе есть множество сведений о реальных исторических событиях).

Содержание пуранических сводов в том виде, в каком они дошли до нас, явно не укладывается в рамки пяти признаков; оно значительно шире. Примечательно, что эти признаки в целом соответствуют реконструируемому содержанию «первоначальной пураны» (космогония, теогония, легендарная история и генеалогия). Со временем сами рамки были в значительной мере размыты в результате инкорпорирования материала, не связанного непосредственно с пятью признаками. Традиция, однако, попрежнему использовала термин «панча-лакшана», которым определялось, по-видимому, то, что сами индийцы считали наиболее важным в пуранах (такое представление нашло закрепление в словаре Амары, VI в.), но это отнюдь не исчерпывало их содержания, а в ряде сочинений вообще оказывалось оттесненным на второй план. Проблемы, рассматриваемые в пуранических текстах, настолько многочисленны и разнородны, что очень трудно охарактеризовать их в целом. Точнее всего было бы сказать, что пураны — энциклопедическое описание различных сторон индийской действительности, зафиксированных с позиции принципов индуизма. В этом смысле пять признаков демонстрируют санкционированную религией систему представлений о диахроническом движении мира, начиная с космогонических мифов и кончая фактами реальной истории периода, предшествовавшего оформлению сборников.

Кроме того, подробнейшим образом перечисляются деяния различных божеств (прежде всего Вишну, Шивы и Дурги), составляющие некоего рода теологию индуизма, причем из текстов выявляются расхождения между теми или иными направлениями индийской религии, имеются сведения и о

соперничестве между ними. Обширный раздел заполнен предписаниями, которые касаются обрядовой практики, детально регламентирующей поведение верующего. Здесь говорится о кастовом делении общества, вернее, об «обязанностях вары и ашрам» — о правилах и запретах, сопряженных с этим делением, о стадиях жизни человека, предугадывающих его поведение в зависимости от возраста (согласно индуизму, человеческая жизнь распадается на четыре стадии — ашрамы).

С ритуалом, с одной стороны, и с соперничеством между сектами — с другой, связан следующий большой раздел: описание и прославление святых мест — храмов, мест омовения и т. д. — и наград, получаемых теми, кто совершает к ним паломничество.

Наконец, пураны включают материал о различных областях знания (наука здесь, конечно, неотделима от мифологии), например астрономии, географии, философии, медицине, поэтике, архитектуре, живописи, теории музыки. Тексты позволяют установить влияние отдельных религиозно-философских систем, в первую очередь санкхьи и веданты, на индуистскую теологию и народные верования; несомненный интерес; представляют как элементы соперничества этих двух учений, так и попытки примирить их в некоем эклектическом синтезе.

К какой бы среде и к сколь бы глубокой древности ни восходила традиция пуран, в известном нам виде они, о чем уже говорилось, определенно отражают ценностные установки, пропагандировавшиеся брахманской варкой, и доктринальные положения индуизма. Типологически мифология пуран значительно отличается от ведийских представлений, как и от народной мифологии эпохи вед. Отличия эти с помощью ряда пограничных моментов в поздневедийской литературе и «Махабхарате» могут быть легко объяснены значительным временным разрывом между ведийской и пуранической стадиями развития индийской культуры. О наличии такого хронологического разрыва свидетельствует исследование пуран в различных аспектах: имеющиеся тексты по языку и присутствующим в них намекам на исторические события не могут быть отнесены к периоду ранее начала нашей эры.

Тогда, надо полагать, появились первые письменные пураны, но нет сомнений, что затем в процессе бесконечных редактирований, добавлений и подмен эти сборники претерпели весьма существенные изменения. Письменные пураны, по-видимому, в известной мере унаследовали от своих устно-поэтических праформ «текучесть», нестабильность текста. В них самих отражена мысль об их «открытости» идеологическим и иным инновациям. Показательна легенда, согласно которой всякий раз, когда пурана перестает быть приемлемой для людей, сам Вишну принимает облик Вьясы и открывает миру новую версию священного текста: «После возникновения всех шастр возникли пураны. Когда же я (речь ведется от имени Матсьи — аватары Вишну. — Г. Б.-Л.) вижу вызванное временем неприятие пураны, то сам, обретя облик Вьясы, собираю [ее вновь] в каждую югу».

Широкая проблематика этих сочинений вызывает вопрос об их функциональном назначении и месте в индийской религии и культуре. Зародившись в начале нашей эры и получив развитие к концу I тысячелетия, пуранический комплекс стал оказывать заметное и разностороннее влияние на духовную жизнь общества. Это, в свою очередь, побуждало к включению новых отрывков и дополнений, призванных приблизить тексты к повседневным нуждам людей, прежде всего к религиозной жизни и деятельности отдельных сект. Неудивительно, что при общем, подтверждаемом этимологией названия представлении о пуранах как о сочинениях, связанных с ранней историей, в них, особенно в разделе о храмах и местах паломничества, отдельные из которых приобрели известность уже в позднейшее время, появились интерполяции не только XII—XIII, но даже XV—XVI вв.

Влияние пуранической традиции оказалось настолько сильным, что она пронизала собой весь поздний индуизм и даже создала положение, при котором более древние слои религии, сохранившие авторитетность для живого культа, стали восприниматься главным образом сквозь призму их отображений в пуранических текстах. Этот результат функциональной эволюции последних способен, как нам кажется, пролить свет и на первоначальную цель, вызвавшую к жизни произведения такого рода. Можно предположить, что их зарождение знаменовало завершение длительного периода в эволюции индийской религии, периода, который в общих чертах может быть охарактеризован как кризис ведизма и брахманизма. Он объяснялся и внутренними, и внешними обстоятельствами. Первые выражались в предельной теоретической разработанности и завершенности ведийской системы; когда наиболее эзотерические пути ее истолкования нашли уже отражение в традиции упанишад, она не открывала более возможностей для включения в нее каких-либо новых явлений. Всякое изменение в религиозном сознании, обусловленное сдвигами в социальной сфере, должно было выделяться из комплекса ведийских представлений.

Второй, внешний фактор заключался в распространении на значительные территории индоарийской культуры, что привело к ее контактам с доарийскими племенами и народами и определило весомое влияние на нее аборигенных элементов. Наиболее заметным следствием брожения в духовной сфере было возникновение джайнской и буддийской систем.

Этот процесс не ограничивался, разумеется, борьбой традиционной религии против новых систем: в пределах брахманизма обозначились тенденции, не укладывавшиеся в ранее принятые рамки. Они могли быть следствием некоего внутреннего развития самой «традиционной» религии, включения в нее аборигенных представлений и культов или попыток приблизить в известной мере омертвевшие догмы к верованиям широких масс и неортодоксальным народным культам. Вероятнее всего эти факторы реально воздействовали на процесс, хотя в настоящее время, имея перед глазами только его результаты, невозможно установить, каково был первоначальное соотношение между ними. Во всяком случае, в индийскую религию вошли новые элементы. По справедливому замечанию С. Радхакришнана, «развитие доктрин пашупата, бхагавата и тантрика относится именно к этому периоду общественного сдвига». Изменения затронули прежде всего основы мифологических представлений, удалили на второй план ведийских богов и сделали «центром религии» Вишну и Шиву. Сюжеты, связанные с ними в более ранних текстах, были заново переосмыслены.

Возвышение Вишну и превращение его в верховное божество особенно ясно прослеживаются по «Махабхарате», большинство разделов которой относится как раз ко времени оформления этой новой стадии развития индийской духовной культуры. По-видимому, брахманская верхушка пыталась примирить новые идеи с ведийской традицией, иногда провозглашая их равнозначными и одинаково древними, иногда же утверждая, что последняя доступна только жречеству и высшим слоям общества, а потребность «заботиться» о духовном просвещении остальных его членов побуждает божественные силы создавать иные произведения, не противоречащие ведам, но передающие их смысл в упрощенной и менее сакрализованной форме. В «Деви-Бхагавата-пуране», например, не без скрытого намека говорится: «Женщины, шудры и не отмеченные достоинствами дваждырожденные не имеют права слушать веды, и только лишь для их блага были написаны пураны».

О «социальной базе» пуран вкратце уже говорилось. Нет сомнения в том, что в дошедших до нас текстах проповедуются прежде всего идеалы и нормы, выработанные варной брахманов. Именно последние старались подчеркнуть преемственность пуран по отношению к ведам, их связь с жреческим ритуалом и соответствующими космогоническими концепциями, именно они привлекали брахманы, упанишад, дидактические сюжеты эпоса, стремясь придать этим текстам законченно индуистский облик. Другое дело социальные группы, к которым адресовались составители пуран. Развитие брахманизма, включение в традиционную религию местных верований и культов, превращение индуизма в широкое религиозное течение неизбежно меняли аудиторию, к которой он был обращен. Индуизм эпохи пуран, по удачному выражению индийской исследовательницы С. Джаясвал, «держал двери открытыми» для всех слоев населения. Более того, создатели сочинений сознательно акцентировали терпимость и в этом смысле даже превосходство пуран по сравнению с ведийскими текстами. Вместе с тем толерантность была ограничена чисто религиозной сферой: индуизм с самого начала был охранителем кастовой неприкосновенности.

Важным моментом в развитии индуистской традиции явилась трансформация системы культовых отношений субъекта и объекта. Ведийско-брахманистская эпоха делала центром ритуала жертвоприношение и внешнюю обрядность; позднее такая установка была изменена путем эзотерического толкования вед и провозглашением религиозного знания высшей целью адепта.

Последующая эпоха переносит центр тяжести на эмоциональную сторону религии. Бхакти, или особая преданность божеству, становится существенной чертой ее во времена эпоса, а затем и пуран. В их текстах бесчисленное множество раз повторяется мысль о том, что никакие внешние обрядовые действия или даже похвальные с точки зрения религиозных заповедей поступки не принесут верующему той награды, которую дает непосредственная эмоциональная приверженность божеству. В известной мере «религиозная любовь» признавалась и ведизмом, однако превращение бхакти в центральный элемент вероучения знаменовало принципиально новую ступень. Объявляя любовь к богу основным путем освобождения от мирских уз, религиозная литература отразила, по сути, иной тип культовой практики, в котором место громоздкой обрядности заняло свободное почитание высшего божества.

Несомненно, эти новые тенденции в большей мере, чем ведизм, отвечали представлениям и запросам широких слоев общества и были, вероятно, близки некоторым экстатическим аборигенным культам. Вместе с тем новая система была весьма гибкой, позволяя интерпретировать ведийский синкретизм в некотором особом смысле. Приоритет безличного всеобъединяющего божественного начала не подвергался сомнению (появился даже особый термин ниргуна-бхакти, т. е. эмоциональное влечение к богу, лишенному атрибутов), однако любые конкретные объекты поклонения могли быть допущены в общую систему и почитаемы постольку, поскольку они вызывали религиозные чувства адептов и тем самым способствовали их самосовершенствованию. Подобные изменения открывали неограниченный простор для поглощения индуизмом местных или реформированных культов.

Влияние идей бхакти на пураническую идеологию было поистине неисчерпаемым, оно продолжало сохраняться и в дальнейшем, ярко проявившись, в частности, во многих индуистских течениях XIX—XX вв. (Рамакришна, Шри Рамананда и др.).

Существенным фактором формирования идеологии пуран было воздействие тантр-. Перису начальное отношение составителей сборников к ней осгя^тся негдвестным, но в эпоху окончательного оформления текстов тантрические идеи как бы потоком вливаются в религиозную систему пуран, что сказалось и на структурной организации самих сочинений; потребовалась значительная редакционная работа. Она проводилась тремя способами: включением новых разделов, заменой прежних, созданием новых произведений под уже использованными названиями. В некоторых текстах тантрический элемент занял очень большое место. «Агни-пурану», например, допустимо считать и чисто пураническим, и тантрическим сочинением. Основная проблема состояла в том, чтобы ассимилировать весь этот материал и ввести его в пураническую традицию. При ретроспективном анализе возникает, однако, принципиальная трудность генетического и типологического расчленения индуизма и тантры. Мнение некоторых ученых относительно буддийских истоков тантризма базируется скорее на традиции, нежели на исторических фактах. Что касается точки зрения об аборигенных корнях его, то подобный подход неизбежно уводит в сторону от исследования конкретного явления; впрочем, отрицать возможность влияния на складывание тантризма как системы и неарийских культов было бы неправильным. Хотя он оформляется довольно поздно, некоторые черты, близкие ему, прослеживаются уже в упанишадах: центральная идея тантры — отождествление микрокосма и макрокосма, значительная роль сексуальных обрядов, развернутая мантрология — знание и произнесение священных мантр. (Неоднократные попытки обнаружить эти элементы в ранневедийских текстах не дали сколько-нибудь определенных результатов. Основная линия ведийской традиции, очевидно, противоположна тантризму. Отдельные же частные моменты, скажем магизм «Атхарваведы», не являются доказательством: сходство носит слишком общий характер.) Это позволяет думать, что тантризм имел известные корни в брахманизме. Но при определении тантры как таковой мы неизбежно исходим из комплекса представлений, зафиксированного в собственно тантрических сочинениях.

В пуранах уже довольно отчетливо вычлняются тантрические элементы, в первую очередь широкое употребление мантр и связанной с ними буквенной символики, магическая техника специальных наложений руки учителя на тело ученика (ньяса), применение мудр — ритуально-йогических положений пальцев рук, перечисление различных магических диаграмм (янтры и мандолы) и строгие предписания, касающиеся их использования в ритуале. Надо упомянуть наличие у индуистских богов тантрических атрибутов и перечисление чисто тантрических божеств, частые ссылки на обряды, связанные с местом сожжения трупов и погребальным пеплом, и обряды, обладавшие особой силой, если совершались при дурных предзнаменованиях. Иначе говоря, в изучаемых текстах присутствуют многие кардинальные моменты тантрической практики, хотя они нигде не становятся главными в содержании того или иного сборника. В данном случае «пуранический индуизм» в наибольшей мере проявил свою тенденцию к синкретизму, столь характерную для этой религии в различные периоды ее истории.

Из восемнадцати махапуран шесть можно считать самыми ранними и аутентичными, менее других «размытыми» в процессе последовательных интерполяций. По единому мнению ученых, список открывается «Ваю-пураной». Древность ее подчеркивается тем фактом, что автором ее считается бог ветра Ваю, который позднее почти совершенно утрачивает свою роль. Это, разумеется, не означает, что она избежала участи других пуран, вобравших многочисленные вставки. Так, главы VII—IX, где перечисляются обязанности людей в зависимости от юги, содержат ряд исторических данных, относящихся, без сомнения, к периоду от правления Нандов до конца династии Сатаваханов, т. е. восходят ко времени не ранее III в.

Особенностью «Ваю-пураны» является ее связь с культом Пашупати. Возможно, что приверженцы культа, полагавшие сочинение сакральным, не нарушали его аутентичности и в течение длительного периода оберегали от переделок и изменений.

«Вишну-пурана» в большей степени, чем какая-либо иная, может считаться нормативным текстом. Заимствования из нее встречаются в других сборниках довольно часто, в этом сочинении преломляются основные космогонические, космологические, исторические и религиозно-мифологические представления. По своему содержанию текст ее вполне отвечает пяти признакам, правда, здесь присутствуют также ряд литературно обработанных легенд и некоторые чисто вишнуитские эпизоды, лишенные, однако, духа сектантской нетерпимости.

Сборник распадается на шесть книг. В первой и второй из них раскрываются традиционные темы творения и «повторного творения» (совершаемого после катастрофы). Далее излагаются космогоническая теория индуизма и специфическое для него «деление времени», членищее историю бытия на космические периоды. Повествование прерывается философскими отступлениями, характеризующимися преобладанием идей санхьи, в то же время чувствуется влияние веданты. Впрочем, философская тенденция всецело приспособлена здесь к целям передачи мифологических сюжетов, и соответствующие отрывки любопытны главным образом с точки зрения использования философского материала в живой религиозной традиции. Примечателен вишнуитский колорит всего текста — Вишну не только выступает конкретным объектом поклонения, но отождествляется с такими умозрительными понятиями, как пуруша, прадхана, кала. В этих книгах рассказывается также о происхождении первых существ, передаются традиционная космография и мифологические подробности создания вед, итихас и пуран (творение священных текстов входит всюду в историю становления вселенной).

Особый интерес представляет пятая книга, целиком посвященная жизни Кришны. Цикл сказаний о нем, чрезвычайно популярный в индийской литературе, присутствует здесь в своем наиболее раннем варианте. Более подробный рассказ в «Харивамше» относится, по мнению известного исследователя Г. Вильсона, к позднему времени; считавшаяся девятнадцатой книгой «Махабхараты» и рассматривавшаяся иногда как часть пуранической литературы, «Харивамша» является фактически промежуточным звеном между эпосом и пуранами. Дальнейшее развитие темы Кришны наблюдается в «Бхагавата-пуране», где встречается ряд новых эпизодов.

В отличие от эпических сказаний цикл о Кришне в пуранах оформлялся сразу же в определенных религиозно-дидактических целях. Эта особенность присуща и многим другим эпизодам, тематически выросшим из «Махабхараты». Пураны продолжали прежде всего религиозно-дидактическую линию эпоса, исходя из задачи популяризации индуизма в широких слоях населения. В пуранических произведениях о Кришне, отмечают Э. Н. Темкин и В. Г. Эрман в предисловии к книге «Три великих сказания древней Индии» (М., 1978), «мы уже не найдем ни безыскусственности и суровой выразительности героических сцен «Махабхараты», ни эмоциональной яркости и богатства художественных средств «Рамаяны». Нельзя сказать, чтобы изложение сказания о Кришне в «Харивамше» или «Бхагавата-пуране» было совершенно лишено литературных достоинств. Но санскритские версии кришнаитского эпоса создавались в преддверии или уже в эпоху упадка древнеиндийской классической культуры. Для авторов их художественный элемент подчинялся, безусловно, задачам религиозной пропаганды; в соответствии с этим и обрабатывался материал народных сказаний, утративших в значительной мере свои исконные черты».

Несмотря на то что «Вишну-пурана» привлекала к себе внимание множества исследователей, датировка текста продолжает оставаться предметом острых споров. Основное ядро памятника оформилось, по-видимому, в I—II вв., однако отдельные отрывки, связанные с политической историей, содержат намеки на образование державы Гуптов, т. е. возникли не ранее IV—V вв.

Особое место в литературе пуран занимает «Маркандея-пурана». Главная ее особенность заключается в том, что нарративный элемент оказывается в ней преобладающим: передается множество легенд и литературно обработанных архаических мифов, но отсутствует тенденция к возвеличиванию одного из индуистских божеств или святых — черта, позволяющая назвать это произведение одним из наименее сектантских в пураническом цикле.

Построение его не свидетельствует о каком-либо разработанном плане. Начало повествования демонстрирует стремление, характерное и для составителей других сборников, — примирить идеи развитого индуизма с некоторыми мифологическими сюжетами более раннего времени, существо и мораль которых оказались уже неприемлемыми. Мудрец Джаймини, ученик Вьясы, задает риши Маркандее несколько вопросов: почему сын Васудевы родился человеком? Каким образом Драупади стала женой пяти братьев Пандавов? Как мог Баладева искупить величайший грех убийства брахмана? Почему сыны Драупади были все же убиты, хотя Кришна и Арджуна помогали им? Затем эта первоначальная линия дробится, и в конечном счете действие уходит далеко в сторону. Впрочем, четыре вопроса получают ответ (он потом теряется в множестве вставных эпизодов), так что брахманические и эпические сюжеты оказываются примиренными с позднейшими представлениями.

«Ответы» указывают на то, что «Маркандея-пурана» создавалась в период, когда основные разделы «Махабхараты» в полной мере оформились.

Наравне с эпическим и дидактическим повествованием пурана содержит подробное изложение индуистских идей об аде и рае, о воздаянии за тот или иной поступок. Признание конечного освобождения в качестве цели всех живых существ и механизма перерождений главным фактором, предопределяющим индивидуальную судьбу, не исключало и более элементарного воззрения, согласно которому грехи наказываются муками в подземных областях мира, а заслуги награждаются восхождением на небо. Хотя подобная структура занимала в индуизме второстепенное место и со строгой логической точки зрения отчасти противоречила его основной религиозно-философской концепции, все детали этих архаических представлений были разработаны с поразительной скрупулезностью.

Отличительной чертой «Маркандея-пураны» является детальное описание способов ритуального поклонения богине Деви, великой защитнице верующих от невзгод, болезней, страшных и злых духов, неурожая и засухи. Ее, суда по тексту, почитают не только цари, но и простые земледельцы. Это своего рода народное божество было, очевидно, весьма популярным в районе реки Нарбады, где, как полагают ученые, сложилось ядро самого сочинения. Недаром в тексте многократно рассказывается о празднествах в честь Деви в этой области.

Вошедший в «Маркандея-пурану» самостоятельный мифологический нарратив «Деви-махатмья» («Величание Богини») может служить превосходным примером осуществлявшегося творцами пуран синтеза ведийско-брахманистской мифологии с элементами народных культов, в том числе с элементами, имевшими субстратное (в данном случае дравидийское) происхождение. На первый взгляд, битва Деви с демоном-буйволом Махишей и другими асурами выглядит лишь продолжением, новой реализацией темы борьбы богов с асурами, бывшей центральной в ведийской мифологии (возможно, восходящей и к мифологии общеиндоевропейской). Но сами образы воинственной и даже кровожадной богини и ее антагониста — буйвола, несомненно, берут начало в субстратных (дравидийских) представлениях, исключительно древних; так, поза Деви, наступающей ногой на морду буйвола и поражающей его копьем в загривок, находит точное соответствие на хараппских печатях. Другие детали мифа о борьбе Деви с Махишей обнаруживают связь с дравидийскими ритуалами, описанными этнографами: обезглавливание буйвола играет важную роль в дравидийских сельских обрядах, причем в некоторых сопутствующих мифах приносимый в жертву буйвол предстает как реальный или потенциальный (подобно Махише) супруг богини, и т. д. Важно отметить, что «Деви-махатмья» — один из самых ранних и авторитетных текстов шактизма — особого течения в индуизме, которое распространяется начиная с эпохи пуран и имеет, несомненно, народные, а отчасти и субстратные, местные истоки.

Помещенная здесь же история воскрешения Мадаласы, жены царя Ритадхваджи, известная по «Махабхарате», содержит новый, уже «пуранический» эпизод. Правительница, обращаясь к своему сыну, излагает идеи веданты и проповедует вместе с тем суровый аскетизм. И в этом, и во многих других отрывках как бы воспроизводится полемика между сторонником идеала ухода от жизни и ее условностей для полного освобождения и апологетом законов индуистской практики, требующих неукоснительного выполнения кастовых и иных общественных предписаний. Таковым выступает муж Мадаласы, утверждающий необходимость для кшатриев выполнять свой варновый долг. Спор приобретает оригинальную форму: царь упрекает жену, что она нарекла одного из сыновей бессмысленным именем Аларка (другие сыновья зовутся Викранта — «мужественный», Суваха — «легконесущий (ся)» и Шатру марддхана — «перемалывающий врагов»). Мадаласа возражает: имена, данные тобой, еще более нелепы. Ведь «Викранта» происходит от корня крам — «шагать», а душа

(Атман) неподвижна, «Суваху» — от корня вах — «нести», но душа не чмееет формы и не может нести или быть несомой, в третье имя входит слово шатру — «враг», хотя у души нет врагов, и т. д. Не принимая доводов мужа, она отвергает обязанности кшатрия и домохозяина как суетные, отклекающие от истинной цели. Аргументы ее оказываются убедительными, и в старости, уходя с мужем в лес, она вновь заявляет: «Грихастха всегда полон привязанности, и потому он — обитель убожества».

Последующая судьба ее сына Аларки тоже является темой для дидактических и философских рассуждений; здесь повторяются некоторые общие положения философии санкхьи и пересказывается концепция «Йога-сутр» Патанджали (экскурсы даются как поучение божественного мудреца Даттатреи отчаявшемуся Аларке). Центральная идея всего отрывка: превратности судьбы не есть подлинные страдания, ибо они затрагивают лишь иллюзорную оболочку Атмана; тогда как сам он недоступен воздействию. В традиционном духе говорится о том, что йогическая практика дает индивидуальному атману возможность уйти от пракрити и соединиться с Брахманом. Среди технических средств йоги названы пранаяма, дхарана, пратьяхара, дхьяна и совершение незаинтересованных действий. Перечисляются виды пранаямы и десять форм дхараны, стадии йогического процесса, а также асаны и йогически значимые мантры. По-видимому, отрывок можно рассматривать как конкретное наставление. Это вытекает и из разработанности деталей, и из указания, что болезни препятствуют занятиям йогов; для преодоления болезней рекомендуются магические рецепты.

Далее речь идет о судьбе мудрого и пытливого Аларки. Он ознакомился с возможностями йоги, и его не интересуют больше материальные блага. Поведение его нетипично для кшатрия: он отказывается сражаться с братьями, пытавшимися отнять у него царство, и благодарит их, ибо, только потерпев поражение, он обрел знание. Конец истории носит нравоучительный характер — Аларка излагает своим врагам учение о четырех целях (дхарма, арtha, кама, мокша) и заключает: «Первые три из них уже достигнуты вами, теперь настало время подумать о четвертой». Его проповедь имеет успех, и ранее боровшиеся против Аларки братья сами становятся отшельниками.

Надо сказать, что веданта, санкхья и йога привлекали особое внимание составителей сборников не столько сами по себе, сколько как возможное обоснование главной установки пуран — популяризации индуизма в широких слоях населения.

Авторы текстов, вводя некоторые идеи санкхьи и йоги в свою схему, старались увязать их с пураническими сочинениями, придавали вишнуитский или шиваитский характер некоторым тезисам этих школ. В «Маркандея-пуране», например, традиционный создатель санкхьи Капила выступает как одна из манифестаций Шивы, как мудрец, разрушивший с помощью знаний темноту невежества. Еще более отчетливо связь с шиваизмом подчеркивается в эпизоде, в котором именно Шива оказывается блестящим знатоком санкхьи. Для авторов сборника она часто идентична йоге; последняя описывается как учение, состоящее из двух частей: санкхья-йоги и йога-йоги. К йогической практике прибегают многие персонажи сочинений — люди и боги во главе с самим Шивой.

Свойственные пуранам своеобразный философский и религиозно-философский синкретизм и эклектизм в строго индуистском оформлении создавали довольно мозаичный идеологический фон, где не всегда отчетливо обозначены конкретные доктрины (тем более что они подаются в рамках традиционных идей), но ясно вырисовывается общая индуистская направленность.

В сложной социальной и духовной обстановке, в условиях напряженного соперничества между постепенно терявшим влияние буддизмом и индуизмом, получавшим открытую поддержку брахманства и центральной власти, острой идейной борьбы различных философских школ пураны были важным «идеологическим оружием», способствовавшим укреплению индуизма и его основных течений. Они как бы продолжили и развили идеи Гиты, но уже в чисто индуистском варианте, сделав их гораздо более доступными для самых разных общественных групп. Правильно понять духовный климат Индии поздней древности и раннего средневековья без серьезного изучения пуранических текстов невозможно.

Глава восьмая

Индуизм. Мифы и культы

В период поздней древности и в средние века господствующей религиозной системой страны стал индуизм. Однако, строго говоря, он представляет собой не одну религиозную систему, а совокупность множества культов и религиозных направлений, веками складывавшихся на территории Индии. В

качестве «индуистских» (термин «хинду» появляется лишь в средневековье как своеобразная демаркация, позволявшая идентифицировать местное население страны, не принявшее ислам) они получают скорее «отрицательное», чем положительное определение, иными словами, объединяют то, что нельзя отнести ни к индийским «неортодоксальным» религиозным течениям, ни к неиндийским религиям, получившим распространение в стране. Таким образом, «древний индуизм» можно рассматривать как своего рода «абстракцию». Но было бы неверным полагать, что охватываемые этим понятием религиозные направления сводятся лишь к механической сумме религиозных явлений. Возникнув на единой этнокультурной основе, они имеют немало общего.

Индуистские течения отличаются от «неортодоксальных» тем, что в том или ином виде признают авторитет вед, а также существование Атмана — субстанциального субъекта (его очень приблизительно допустимо сопоставить с духовным началом европейской традиции), закон кармы и идеал «освобождения» от перевоплощений (мокша). Тесно связанные с брахманизмом, почти все они признают деление общества на четыре варны и особый статус брахманов в качестве носителей сакрального знания. Наконец, индуистские течения сближает их «неорганизованный» (по сравнению с теистическими религиями и даже с буддизмом) характер: они не знают канона священных текстов в собственном смысле слова, а потому и не имеют необходимости в созыве соборов.

С индуизмом неразрывно связана философская мысль индийского средневековья. В ней черпали центральные идеи основатели религиозно-философских школ, нередко сами выступавшие в роли создателей отдельных индуистских сект. Та же тенденция прослеживается и в новое время. Раммохан Рай, Даянанда Сарасвати, Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Свами Шивананда были и философами, и религиозными реформаторами. Общеизвестно влияние образов индуизма на творчество крупнейших писателей и поэтов, в том числе Рабиндраната Тагора.

Национально-освободительное движение страны широко использовало лозунг восстановления культурных традиций далекого прошлого: лидеры движения включили традиционные идеи в свои идеологические и конкретно политические программы. Достаточно вспомнить об апелляции Ауробиндо Гхоша к «Бхагавадгите» (когда на заре своей деятельности он был активным борцом, а не философом-мистиком), о влиянии Гиты на формирование взглядов Тилака, об исключительном внимании М. К. Ганди к принципам индуизма.

В условиях колониального гнета эта религия нередко воспринималась как символ былой независимости страны. Но и после завоевания 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 Махатмой 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. Сложившийся в древности индуизм всегда освящал архаические социальные институты, обычаи и установления. Неудивительно, что и консервативные силы выступают под его знаменем, требуя возврата к «истинным ценностям» индуистской духовной культуры. Естественно, что 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 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 бьютренне единое учение, принявшее законченную форму уже в глубокой древности и не подвергавшееся затем никакой модификации. При этом разгораются, несомненно, пристрастные споры о соотношении в нем северных (арийских) и южных (дравидийских) элементов. Дискуссии подобного рода часто оказываются тесно связанными с политическими проблемами сегодняшнего дня (внедрение хинди в качестве общеиндийского языка, борьба с «санскритизацией» на Юге и др.).

Вместе с тем именно индийская наука последних лет впервые открыла путь к конкретному решению вопросов об истоках индуизма, стадиях, которые он прошел в своем развитии, и их хронологической

локализации (труды С. Джаясвал, С. Чаттопадхьяи, С. Бхаттачарджи, Р. Н. Дандекара, которые опирались и на достижения европейских исследователей И. Гонды, Л. Рену, А. Даниэлу и др.).

Одним из главных источников по изучению индуизма как сложившейся религиозной системы являются пураны. Эти сочинения, как говорилось, возникли относительно поздно — их формирование прослеживается с IV—V 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, последующие же, как правило, отмечены «сектантским духом». В них уже вполне оформившиеся вишнуизм, шиваизм и 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 породили 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.

Уже отмечалось, что «ортодоксальная» традиция постоянно развивалась и приспосабливалась к меняющимся историческим условиям. Упанишады знаменовали собой первый шаг на этом пути. Если связь индуизма с ними несомненна, то преемственность по отношению к собственно ведийской традиции выражена гораздо менее отчетливо. Правда, некоторые идеи эпохи вед могут быть сопоставлены с индуистскими концепциями эпоса и пуран, более того, квалифицированы как их своеобразный прототип.

Два основных направления индуизма — вишнуизм и шиваизм сложились много времени спустя после эпохи вед, но отдельные их компоненты допустимо возвести к гимнам самхит.

Изучение индуизма как религии обычно начинают с вишнуитского культа, возникшего 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 издревле Вишну связывался с созданием поселений, освоением новых земель, развитием хозяйства и т. д. Европейские исследователи выдвинули против данного взгляда существенное возражение, указывая, что для ведийского языка такое образование едва ли возможно. В настоящее время большинство ученых соотносит Вишну с аборигенным неарийским населением страны, видя в нем местное божество, которое со временем вошло в пантеон «Ригведы». Здесь оно упоминается около ста раз; ему посвящено пять отдельных гимнов (в одном из них он фигурирует вместе с Индрой).

Характер ригведийского Вишну тоже порождает споры. По сравнению с главными богами того периода — Индрой, Агни, Варуной — он занимает довольно скромное место. Вместе с тем рассеянные в тексте сведения свидетельствуют о его важной роли в ведийской мифологии, он оказывается иногда сопоставленным с самим Индрой и даже покровительствует ему. Внешний облик Вишну в «Ригведе» описан крайне скупо: бог подобен «яростному животному», живет в уединении, его обиталище — горы. Сильнее, однако, выражены моменты, связывающие Вишну с земледелием и скотоводством: он открывает загон для скота, защищает коров, «богатых молоком», наделяет людей обильными пастбищами, землей, чтобы у земледельца была нива (кшетра), создает для своих приверженцев «обширное место поселения».

Другой аспект мифологического образа этого божества заключается в том, что он символизирует мужскую силу — «склоняет мужа дать семя для рождения сына» (момент, подчеркиваемый 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 решающей поединке Индры с Витрой могущество последнего оказывается столь велико, что «правитель богов» не может одолеть его в одиночку. Ему на помощь приходит Вишну, который делает три шага, подчиня тем самым три мира — подземный, земной, небесный.

Этот сюжет повторяют затем все основные ведийские тексты. Вишну называют «широкошагающим», говорится, что в его трех шагах «обитают все существа», что «никто не решится взглянуть на его третий шаг, даже крылатые птицы в полете». Своими шагами он поддерживает «трехчленный мир,

землю, и небо, и все существа». Многие ученые полагают, что данный образ является прямой аналогией представлению о «мировом дереве», весьма распространенному у ряда древних 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, обращенных к Вишну, отображен самостоятельный мифологический цикл, в котором он выступал основной фигурой, цикл, включенный в «Ригведу», но оставшийся периферийным. В самих текстах о противопоставлении открыто не говорится, но это легко объяснить тем, что в период окончательного сложения «Ригведы» вхождение Вишну в круг ведийских богов было свершившимся фактом, и жрецы — создатели гимнов уже не воспринимали его первоначальной «неарийской природы».

Имеется еще один чрезвычайно существенный аспект ведийского Вишну — его связь с солярными божествами. В «Ригведе» эта линия едва намечена (упоминания носят неясный характер и допускают различные толкования), однако в позднейших сочинениях она развита весьма детально.

В литературе брахман постоянно подчеркивается роль Вишну как божества земледелия, скотоводства и производительной силы природы. «Тайттирия-самхита» связывает его с растительным миром, травами, деревьями (в особенности с почитаемой в Индии с незапамятных времен смоковницей — ашватхой); он бог зерна, дарующий людям пищу, иногда — сама пища. Тексты отождествляют Вишну с жертвой, процессом ее приношения, чаще же всего с ритуальным 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. Его постоянно сопоставляют с Праджапати, который в брахманах выступает центральным божеством, затмевающим даже Индру. В состязании небожителей за право называться сильнейшим таковым оказался Вишну. Детализируется тема его воинственности и могущества. Уже в заклинаниях «Атхарваведы» к нему взывают как к защитнику от асуров. В брахманах он побеждает многих из них. В качестве созидющей силы он идентифицируется с Тваштаром — олицетворением принципа созидания в «Ригведе», он порождает все сущее, весь мир в его многообразии. Жертва, приносимая Вишну, обеспечивает верующему богатство, здоровье и долголетие. Любопытно, что нередко этого бога просто называют «богатством» (васу), «великим богатством» (махадхана) или «дающим богатство» (васуда, васупрада).

В упанишадах в соответствии с общим характером их содержания отдельные божества упоминаются сравнительно редко, тем не менее имя Вишну здесь встречается неоднократно — факт, свидетельствующий об увеличении его популярности. В «Майтри-упанишаде» прямо говорится, что пища, которой поддерживается мир, именуется Вишну. «Катха-упанишада» в мифологическом образе намечает его новый аспект, совершенно 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 отразились начальный процесс принципиальной трансформации «вишнуитской концепции» и переход к иной стадии в развитии вишнуизма, стадии, подробно отображенной в эпосе, и особенно в «Бхагавадгите».

Создаваемая в течение ряда веков «Махабхарата» позволяет проследить различные слои формирования сложного и разнопланового образа центральной фигуры вишнуитской ветви индуизма. Модифицируются его традиционные ведийские атрибуты. Общей чертой нововведений эпического вишнуизма становится тенденция придать Вишну качества объектов популярных культов и в результате такого синтеза превратить его в божество всеиндийского масштаба. (Фактически в древности вишнуизм распространялся преимущественно на Севере страны; Юг подпадает под его влияние лишь в раннем средневековье.)

Ассимиляция местных верований осуществлялась по-разному. Важнейшую роль при этом сыграла сложившаяся в тот период концепция аватары, ставшая затем одним из главных основоположений индуистской религии. Санскритское слово аватара, означающее «нисхождение», «спуск», в эпосе приобретает более узкое содержание — нисхождение божества на землю, его воплощение в земной форме. Представление о божестве, принимающем по желанию иной облик, свойственно и некоторым другим религиям Индии, но только в вишнуизме эта идея получила столь разностороннее и законченное выражение.

Тексты называли неодинаковое число аватар. Наиболее признанной считается изложенная в «Бхагавата-пуране» система 24 «воплощений», что, как думают многие исследователи, было данью джайнской традиции с ее тиртханкарами (можно предположить, однако, что сакральное значение цифр 12 и 24 связано с последовательностью лунных месяцев и фаз луны). Впрочем, детальный перечень «воплощений» относится уже к пуранической эпохе; в начале же процесса аватар насчитывалось меньше, а характеристики их не были строго упорядоченными. В развитом вишнуизме верховное божество предстает в разных ипостасях: животного, божественного героя, почитаемого человека. Примечательно, что самыми ранними были зооморфные воплощения, а самыми поздними — антропоморфные.

Наиболее древней считается та часть теории аватар, в которой фиксируется связь Вишну с обитателями вод — черепахой (курма) и рыбой (матсья). Оба образа, судя по всему, идут от тотемистических верований индийских аборигенов. Правда, культ черепахи был включен в ортодоксальную традицию уже в ведийский период. В брахманах она выступает в качестве космического символа: две створки ее панциря обозначают небо и земную твердь, пространство между ними — атмосферу и населяющий ее мир богов. Эта своеобразная «тройственность» делает черепаху аналогом «космического Вишну» с его тремя шагами. Причины вхождения «вселенской черепахи» в ведийский пантеон, строго говоря, неясны; известно только, что уже в «Шатапатха-брахмане» Праджапати перед творением мира принимает ее облик. По-видимому, действительно установилась весьма сложная система соотношений ведийских и местных 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 доарийского образа с культом Вишну; можно указать лишь на то, что брахманы иногда идентифицируют с ним «всеобщего демиурга» 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 создателя, выпускающего из себя мир в начале творения и вбирающего его обратно в момент катастрофы (черепаха в брахманах выполняет функции паука в упанишадах).

Иными словами, эпический индуизм унаследовал и развил комплекс представлений, восходящих к ранним местным (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.

Следующее воплощение — матсья-аватара. Впервые образ рыбы появляется в брахманах. Она спасает прародителя живых существ — Ману во время потопа (миф о потопе разработан чрезвычайно подробно, особенно в эпосе и пуранах). В «Махабхарате» Праджапати сам принимает облик рыбы.

Раннесредневековое сочинение «Матсья-пурана» отражает окончательное оформление матсья-аватары. Текст открывается вводным 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 потопе, тот строит корабль и восходит на него, прикрепив его змеей, как канатом, к огромной рыбе. Вишну-матсья увлекает за собой судно, а Ману оказывается спасенным от неистовства стихии. Сюжет неоднократно повторяется и в более поздних пуранах.

Вишну предстает также в образе кабана (вараха-аватара). Происхождение этого культа тоже, видимо, связано с древними тотемистическими воззрениями, но его осмысление ведийской традицией восходит к эпохе брахман. Асура Хираньякша похищает землю и увлекает ее на дно моря. Вишну,

воплотившийся в кабана, убивает асуру и, поддев землю клыком, поднимает ее на поверхность. Еще в «Ригведе» Вишну выпивает «прекрасное питье» (молочную сыворотку), принадлежащее кабану. Нет оснований усматривать в этом прямую связь с представлением о вараха-аватаре в брахманах, однако соотношение двух мифологических фигур намечается, вероятно, уже в самхитах. Характерно, что Праджапати иногда принимает облик варахи, предвоя (как и в случае с другими зооморфными аватарами) последующую «функцию» Вишну. В «Шатапатха-брахмане» рассказывается, что кабан по имени Ямуша поднял землю со дна океана и стал предводителем и правителем всего живого — Праджапати. Имя Ямуша, по мнению ряда ученых, неарийского происхождения.

В позднейших текстах важнейшую ведийскую функцию Вишну («три шага») монополизирует вamana-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 «Гайттри-самхите», карлика приносят в жертву Вишну. «Майтра-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.

О нарасимхе (человеке-льве) ведийская литература ничего не сообщает, первое описание дается только в «Харивамше». Согласно приведенной здесь версии, могущественный асура Хираньякашипу ополчился против богов; они обратились за помощью к Вишну, который в образе льва поразил асура метательным диском (чакра). Поклонение нарасимха-аватаре, несомненно, приняло большие масштабы: от VI в. до нас дошли монеты с изображением человека-льва. Примечательно, что оружием божества выступает чакра, в дальнейшем его постоянный атрибут. Метательный диск символизирует солярные функции божества: в позднейших текстах оно уже не отождествляется с солнцем, но сопутствующий ему диск указывает на эту архаическую черту его мифологического образа.

Связь Вишну с животным миром не ограничивается перечисленными воплощениями. В ряде текстов он идентифицируется с лошадью, причем тут реализуется, видимо, отчетливо прослеживаемая в «Ригведе» мысль о солнце в образе коня.

В древности представление о Вишну ассоциировалось с почитанием коровы. Косвенное указание на это имеется в «Атхарваведе». В последующих текстах данный аспект культа выявляется с трудом: обожествление коровы, абсолютизированное средневековым индуизмом, не содержало элементов, относящихся к Вишну. Он входит в цикл исключительно как пастух Кришна, охраняющий скот. Наконец, в нескольких местах эпоса Вишну связывается с обезьянами, их царь, по «Рамаяне», рождается от его слезы. Бог и сам именуется обезьяной (капи) или царем обезьян (капиндра).

Перечисленные примеры дают представление о зооморфных ипостасях Вишну, которые уходят своими корнями в чрезвычайно архаический слой верований и, видимо, имеют своей первоосновой различные формы тотемизма. Затем образ Вишну неуклонно эволюционирует от чисто животного к получеловеческому. Воплощения в облике людей (Кришна, Капила, Будда и др.) завершают этот процесс.

Аватары были не единственным средством включения в культ Вишну элементов других разноплановых верований. По-видимому, в поздневедийский период в Северной Индии существовал ряд местных культов, соперничавших по популярности с официальной брахманистской традицией. Судя по сохранившимся свидетельствам, наиболее влиятельным из них было почитание Нараяны. Впервые он упоминается в «Шатапатха-брахмане», где предстает, однако, уже могущественным божеством, отождествляемым даже с Праджапати и Индрой. Происхождение образа остается неясным. Традиционная санскритизированная этимология имени (нара-аяна — «путь людей»), скорее всего, есть результат последующего переосмысления. Более вероятным, хотя тоже не доказанным, кажется истолкование, основанное на предполагаемой связи с тамильским «ир» — термином, обозначающим «воду». Даже в самых ранних описаниях Нараяна ассоциируется с водами, выступает воплощением водной стихии, обитающим в океане. Воду иногда называют «потом Нараяны».

В мифе о пахтании океана Нараяне-Вишну отводится важное место: именно он раскручивает гору Меру, превращая морскую воду в амриту. По другому варианту, он, приняв образ змеи 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. Возможно, ряд «водных» эпитетов пришел к Вишну от Нараяны.

Небрахманский характер культа последнего выразился в том, что ему поклоняются, по «Махабхарате», прежде всего кшатрии и вайшьи (ср. связь Вишну с вайшьями). Подобно Вишну, он именуется «древнейшим» и «изначальным», что свидетельствует об архаических истоках этого 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 большей степени популярности Васудевы способствовало упоминание о нем в Гите, где он выступает одним из проявлений Бхагавата. Почитание Васудевы, очевидно, восходит ко времени до оформления Гиты. Впервые его имя встречается у Панини, где говорится о «религиозной преданности» (бхакти) данному божеству — лишнее свидетельство распространенности идеи бхакти уже в середине I тысячелетия до н. э. Гита использовала эту идею, придав ей новое, религиозно-философское содержание.

Согласно Панини, Васудеве поклонялись наравне с Арджуной, причем последний выполнял роль и бога-спутника, и человеческого воплощения божественного существа. Культ Арджуны — интереснейший аспект религиозной жизни Индии в ту эпоху. В Гите этот герой кшатрий, смертный, подверженный всем земным страстям, получает просветление и истину лишь благодаря милости Бхагавата (именуемого также Кришной-Васудевой). В традиции же собственно религиозной он изначально оказывается божеством. В «Шатапатха-брахмане» Арджуна — одно из имен Индры, а в некоторых разделах «Махабхараты» — сын его, т. е. специально подчеркивается божественность Арджуны.

Более подробные сведения о васудевизме сообщает «Махабхашья» Патанджали (II в. до н. э.). Будучи, как и «Аштадхьяи» Панини, грамматическим трактатом, это сочинение содержит целый комплекс данных, указывающих на дальнейшее развитие 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» свидетельства могут быть истолкованы по-разному. Допустимо предположить, что речь идет о двух самостоятельных персонажах, совмещенных лишь в связи со сходством имен. Возможно и другое объяснение: обожествление Васудевы происходило постепенно; в эпоху Патанджали еще сохранилась память о периоде, когда Васудева воспринимался как реально существовавший кшатрий, прославившийся своей доблестью, но отнюдь не причисленный к богам. Автор трактата прямо связывает его с вришниями — кшатрийским родом племени ядавов (известных также под именем саттватов). Упомянув чтимых здесь героев Васудеву и Баладеву, он сопоставляет их с кшатрийскими семьями васудевов и баладевов. Баладева в 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 (Балараме) и Санкаршане наряду с сообщениями эпоса проливают свет на происхождение этих мифологических образов и их связи с кшатрийской средой, а точнее, с кланом вришниева-саттватов. Труд Патанджали отразил тот момент в развитии данных культов, когда оба аспекта образа сосуществовали друг с другом: если в некоторых отрывках речь идет о Васудеве и Баладеве как кшатриях и воинах, то в других — о божествах. Ученый рассказывает о празднествах в храмах, где музыкой и пением сопровождался обряд поклонения Кешаве (Васудеве) и Раме (Балараме).

В знаменитой Беснагарской надписи Гелиодора (II в. до н. э.) Васудева рассматривается как верховное божество; там встречается и ряд используемых в Гите концептуальных терминов — дана, тьяга и апрамада (ср., например, XVI. 1—3).

Этот период ознаменовался 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 отмечалось, была обращена к незначительной части общества, в первую очередь к «лучшим из дваждырожденных»; даже свободным шудрам отказывалось в каком-либо участии в культовой деятельности, а значит, в достижении «освобождения». В новых условиях брахманизм пытался видоизменить некоторые концептуальные основы своего учения и тем самым завоевать популярность в более широких слоях населения. Отсюда стремление вовлекать местные, народные культы в свою систему. Данный процесс особенно явно прослеживается в 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 земледельческие племена, а Кришне — скотоводы.

Помимо общей тенденции развития религиозных воззрений в Северной Индии — слияния разнородных культов — немалое значение имело и некоторое принципиальное сходство мифологических образов Вишну и Васудевы, который так же, как ведийское божество, избавляет людей от бедствий, опасностей и болезней; он тоже воинствен и выступает «убийцей демонов».

Примечательно, что, когда одна из книг «Махабхараты» («Ванапарва») отождествляет Вишну с Васудевой, она наделяет последнего способностью «совершать три космических шага». В более поздних разделах эпоса два божества уже неразличимы: от Васудевы остается лишь имя.

Иная тенденция проявилась в эволюции культа Кришны: он вошел в вишнуитскую религию, но не утратил своих особенностей. Патанджали сообщает, что имена Кришна и Джанардана служили синонимами Васудевы. Более того, у него говорится о театрализованных представлениях, воспроизводящих подвиги Кришны как эпического героя: его соперничество с дядей по материнской линии — Камсой и т. д.

Культе Кришны, необыкновенно популярный в средневековом индуизме, берет начало в древнейшей мифологии. В «Ригведе» это имя принадлежит титану, которого убивает Индра. Впрочем, здесь соответствующее место допускает несколько толкований; некоторые исследователи склонны переводить «кришна» просто как «черный», что в корне меняет смысл текста. В таком случае нужно допустить, что «Кришна» — имя в «Ригведе» не засвидетельствованное. 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 возражали против такого отождествления. В настоящее время данная точка зрения преобладает. Кстати, «Кришна» («черный») — весьма распространенное слово и имя ряда персонажей древнеиндийских 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 Баларама 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 «чернокожими дасью», с которыми, если верить «Ригведе», вели борьбу индоарии. Трудно сказать, насколько верна эта версия, но определенная связь протокришнаитского культа с аборигенным (неарийским) этносом Индии в принципе не вызывает сомнений. Конечно, в своем эпическом варианте Кришна усваивает многие черты ведийско-брахманистских божеств.

Как во многих солярных циклах, юного героя с первых же дней жизни подстерегают опасности. Его дядя Камса — сводный брат Деваки — захватывает власть в стране (действие происходит в районе Матхуры) и заточает сестру в темницу, узнав от прорицателей, что ему суждено умереть от руки ее сына. По его приказанию убивают первых шестерых сыновей Деваки. Баларама, который находится под божественной защитой, был перенесен в чрево другой женщины (Рохини) и избежал таким образом преследования жестокого правителя. Когда же наступил момент рождения восьмого, последнего ребенка, тяжелые оковы спали с тела заточенной в темнице женщины. Младенца в полночь унесли на берег Джамны, и там его забрали пастух Нанда и его жена Яшода. С этого эпизода в мифологическую биографию Кришны входит принципиально новая тема: выросши и возмужав в стане пастухов, он делит с ними их радости и заботы, охраняет их стада; в данном проявлении он выступает как пастушеское божество. Ученые связывают образ Кришны со скотоводческим племенем абхиров в Северной Индии, где его культ был действительно весьма популярен.

Жизнь на каждом шагу ставит «черному» богу препятствия, заставляя совершать множество подвигов, — черта, характерная для «биографии» солярного божества. Еще в младенчестве его пытается погубить злая богиня оспы Путана; она предлагает ребенку грудь, полную яда, но Кришна без ущерба для себя вбирает в себя все смертоносное содержание ее тела, и иссушенная Путана гибнет. Демон Шактасура, увидев Кришну в колыбели, спускается с неба, чтобы убить ребенка, но тот ударом ноги обращает его в прах. Одолевает он и водяного дракона Калию, который, выйдя из Джамны, хочет напасть на стада; Кришна загоняет его в океан. Сюжет отразил, видимо, и идею победы кришнаизма над каким-то местным тотемистическим культом.

Аналогичный смысл вложен 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 «дереьевблизнецов», 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 раковинной, его называют пастухом (гопа), «опоясанным пастушеской бечевой» (дамодара), «обретателем коров» (говинда). Чрезвычайная важность пастушеского аспекта подчеркивается встречающимся в эпосе своеобразным описанием трех миров: низший из них — это мир людей (манушья-лока), следующий — мир богов (дева-лока), высший же — коровий мир (го-лока), правителем которого и является Кришна. Этот мотив свидетельствует о возрастании роли культа коровы в индуизме и о связи между ним и кришнаизмом.

Наиболее известный сюжет, имеющий отношение к Кришне и подробно разработанный в позднейшей литературе, живописи, музыке, театрализованных представлениях, — его любовные похождения, забавы с пастушками, которых он привлекает звуками флейты, в рощах Вриндаваны на берегу Джамны (место и сейчас постоянно посещают паломники).

В одном из рассказов повествуется о том, как Кришна пришел в Матхуру, где обосновались ортодоксальные брахманы, и те отказались накормить его. Решив отомстить, он возбудил в их женах любовь к себе и сделал их своими возлюбленными. Эпизод отражает, видимо, какой-то ранний слой кришнаитской мифологии, когда она еще противопоставлялась ортодоксальной традиции. Показательно также, что все главные сцены из жизни Кришны связаны с Матхурой — районом, в котором зародился и в значительной мере сформировался и культ Васудевы.

К «пастушескому периоду» эпос относит и сюжет о соперничестве Кришны с Индрой. Ведийский бог пожелал смести с лица земли огромный холм Говардхана и наслал потоп. Кришна поднял холм одним пальцем и удерживал его над землей в течение многих дней, дав тем Самым кров своим приверженцам и друзьям. Индра был посрамлен и признал превосходство соперника. Мотив сходен с темой взаимоотношений Индры и Вишну. Это, очевидно, облегчило дальнейшее слияние образов Вишну и Кришны — последний был провозглашен восьмой аватарой.

Подвиги, игры с пастушками отнюдь не вытесняют из кришнаитского цикла первоначальной темы — козней кровожадного Камсы. Он подсылает к своим племянникам змей, затем зазывает их в Матхуру якобы для безобидного поединка. Одни за другим великаны и асуры 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 со злокозненным братом Камсы Сунаманом и сонмом асуров.

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 Кришны в Матхуре над ним была совершена очистительная церемония, так как пастушки, с которыми он предавался наслаждениям и делил трапезу, происходили из низших каст. Кришна и его брат получают брахманский шнур, означающий принадлежность к жреческой варне; специальный учитель знакомит их со священными текстами. Здесь с необыкновенной ясностью запечатлен определенный этап в истории самого кришнаизма: он включается в брахманскую религию, причем оказывается, что прославившийся великими подвигами и обожествленный Кришна нуждался в ознакомлении со священными книгами вед, т. е. ранее не знал их. В более поздних версиях того же сюжета нет и следа этого первоначального неведийского слоя представлений о Кришне, напротив, он сам дарит веды Брахме, который поручает ему охранять землю.

В «Махабхарате» приводится длинный перечень поединков и военных схваток, когда 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 варновый статус, ибо там будто бы не было брахманов, которые могли бы совершить над ними необходимые обряды. И более поздняя «Вишну-пурана» говорит, что всякий, посетивший Саураштру (район, отчасти совпадающий с современным Гуджаратом), должен пройти специальное очищение. Неудивительно, 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 покровительствовал ему царя, «огненным диском» сжег город Каши, но затем восстановил его. Возможно, тут отражено 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 кишит червями, в воздухе появляются уродливые безглавые духи, даже языки жертвенного пламени принимают зловещие темные оттенки. Кришна не смог справиться с этим потоком напастей. Вместе с Баларамой он покидает Двараку и уходит в лес. Вскоре Баларама умирает, и Кришна один скитается в чаще. Охотник, приняв его издали за оленя, пускает в него стрелу, которая пронзает ступню героя. Он погибает от раны и после смерти переносится в «высший мир», где остается навечно.

Все эти сюжеты занимают в древнеиндийской мифологии особое место. Кришна является в мир в образе человека, отличающегося от прочих людей лишь необыкновенной силой и мужеством. «Махабхарата» и «Харивамша» дают, по сути, подробнейшее жизнеописание его, заканчивающееся рассказом о трагической гибели героя. Этот заключительный эпизод выделяет Кришну из среды других солярных божеств или богов земледелия и скотоводства (хотя их черты, как мы видели, представлены в его облике весьма отчетливо). Многоплановость образа значительно облегчила процесс слияния кришнаизма с брахманизированным культом Вишну. Впрочем, определенное различие сохранилось и в дальнейшем: Кришна — только одна из аватар, правда, согласно ряду текстов, единственная «полная аватара», целиком вобравшая в себя центральный для всего вишнуизма образ (остальные передают его лишь частично). Самый принцип воплощения бога в человеческом существе находит здесь свое наивысшее выражение.

Позднейшая вишнуитская литература всячески акцентировала роль Кришны как божества, главенствующего над другими небожителями. Ему придаются многие ведийские атрибуты Индры, говорится даже, что Праджапати почитает в нем создателя мира и варн. В «Харивамше» Шива, вступивший в конфликт с Кришной, склоняется перед ним. Он превосходит Брахму и открывает Индре путь в небеса. Интересно отметить, что сходное с Кришной божество появляется и в раннетамильской литературе: там упоминается бог — защитник скота, носящий имя Майяван (букв. «черный [бог]»). К сожалению, невозможно установить, обусловлено ли это сходство распространением некоего протокришнаизма в разных частях Индии, до того как местные верования подверглись брахманизации. Не свидетельствует ли «тамилский Кришна» о весьма древних контактах аборигенных племен Севера с дравидийским населением Индии?

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

Огромную роль в данном процессе сыграло появление «Бхагавадгиты». Провозглашенный ею принцип слияния теизма и пантеизма, Бхагавата-Кришны как личного божества с космическим Абсолютом упанишад — Брахманом открывал путь к соединению мифологических и религиозных представлений поздневедийской эпохи с живыми народными верованиями. Вместе с тем, утверждая, что Кришна воплощает в себе всех других богов и что жертвы, приносимые им, обращены лишь к нему. Гита превращала политеизм раннего вишнуизма в религию единого божества — Вишну-Кришны, выступающего в разных образах. Если авторы упанишад дали определенное обоснование подобного перехода, то создатели Гиты перенесли его непосредственно в культовую сферу. Не будет преувеличением сказать, что вишнуизм и даже более широко — индуизм без нововведений, предложенных ее учением, развивался бы по иному пути.

Скорее всего поэма отражает тот этап формирования вишнуизма, когда наиболее почитаемым был Васудева. (Бхагават здесь постоянно именуется Васудевой. «Из вришнеев я Васудева», — говорит он Арджуне.) Одновременно авторы сочинения не порывают с традициями ведийской мифологии. «Из Адитьев я Вишну» (X. 21), — возвещает божественный наставник Арджуны.

Нараяна, на что уже указывалось, ни разу не назван в поэме, но образ Васудевы-Кришны, несомненно, включает ряд его атрибутов. Вишну всего дважды упоминается в качестве Васудевы (XI. 24; XI. 30). Единожды встречается традиционный для позднейших текстов эпитет Вишну — Хари (XVIII.77).

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

Зародившись в районе Матхуры, вишнуизм постепенно распространился в других областях страны. В надписи II в. сатаваханского царя 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 Уошны (видимо, Вишну).

Стремясь упорядочить процесс поглощения разнородных местных верований, ортодоксальное брахманство разработало специальную концепцию, суть которой заключается во введении представления о так называемых четырех व्योхах (многозначительное слово व्योха условно можно перевести как «распределение», «манифестация»). 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, согласно которой признается 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 обожевленных 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 культ вришнеев был принят и некоторыми другими народностями этой части Индии. Об изображениях пяти обожевленных братьев рассказывает «Вишнудхармттара-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 व्यоха, хотя и величает Васудеву «высшим среди вришнеев»; в ранних разделах «Махабхараты» они просто перечисляются.

При Гуптах вишнуизм стал, пожалуй, наиболее влиятельным религиозным течением. Сильная империя нуждалась в религиозной системе, интегрировавшей многочисленные и разнородные культы страны и способной освятить власть могущественного «правителя земли». Вместе с оформлением индуизма наблюдается возрастание роли брахманов — ревностных защитников ортодоксальной традиции. Привилегированное положение кшатриев тоже сохраняется, и одновременно намечается их более тесный союз с «первым сословием». Возникающая своего рода двойственность в социальной и политической областях (ведущая роль кшатриев в государственном управлении при упрочении идеологического влияния брахманства) получает отражение и закрепление в религиозной сфере: она заметна уже в Гите и особенно в индуистских сочинениях гуптской эпохи.

Включение принципа бхакти в культ, а затем и создание религии с верховным богом-творцом во главе сказалось и на характере царской власти — гуптские цари заявляют о ее божественной природе, называют себя сыновьями небесных правителей. Если в эдиктах Ашоки, с именем которого связывается широкое распространение буддизма, не получила отражения идея божественного происхождения царской власти, что вполне отвечало существу буддийского учения и политике веротерпимости, которую проводил третий из Маурьев, то гуптские императоры — страстные защитники индуизма — считали себя земными воплощениями верховного божества Вишну. Чандрагупта II принял даже титул Парама-бхагават (Высший Бхагават), подчеркивая свою непосредственную связь с центральным божеством.

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 вишнуизм по сравнению с брахманизмом эпохи упанишад был более широким религиозным течением. Хотя он ратовал за возвращение к традиционной системе варнового приоритета (превосходство брахманов над другими сословиями), он не мог полностью игнорировать сдвиги (в частности, и социальные), к которым привела ассимиляция местных культов.

Так рисуются возникновение и первые этапы развития вишнуизма по собственно индийским источникам. Их свидетельство любопытно сопоставить с сообщениями античных писателей, которые не только конкретизируют местный материал, но иногда и открывают в нем новые, весьма существенные для современного исследователя моменты.

Специальный интерес представляют высказывания Мегасфена. Он делит «философов» 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 мундское божество, не связанное с мифологией и религией индоариев.

В трудах античных авторов он предстает мифическим героем, родившимся в Индии или пришедшим сюда «за много поколений до Чандрагупты». Особо почитали его члены племени сураसेнов (санскр. шураसेна), главными городами которого были Метора (санскр. 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, или 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 со столь значительным в вишнуитской мифологии образом Кришны. Васудева, как отмечалось, тоже считался мужественным воином, предводителем войска, доблестным героем. Он поражал асуров, а его спутник Гаруда извлек из океана амриту. Божество клана вришнеев, столицей которых была Матхура, он имел почитателей в долине Джамны и среди земледельческого населения Севера Индии.

Было бы странным, конечно, ожидать, что Мегасфен, пробывший в Паталипутре недолго и не владевший или плохо владевший местными языками, мог отобразить все особенности не вполне сформировавшегося культа Васудевы. Ряд черт, придаваемых им «Гераклу», скорее присущ Рудре-Шиве. Посол Селевка рассказывает, например, 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 местного, неарийского. Они прослеживаются уже в двойном имени божества — Рудра-Шива. Первое встречается преимущественно в «Ригведе» и заимствовано оттуда позднейшими текстами, второе связано с доарийской традицией. Слово «шава» означает в ведийских сборниках «благоприятный», «оказывающий милость» и лишь однажды в древнейшей из самхит употреблено в качестве имени. Применение этого эпитета к суровому и устрашающему божеству являет собой типичный для мифологических текстов пример эвфемизма. Этимология слова не выяснена, весьма вероятно, что оно неиндоевропейского 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.

Любопытно, что, воспевая могущество других богов, создатели гимнов обычно выражали восхищение силой, а не страх перед ней.

Образ Рудры в «Ригведе» весьма неоднозначен — он совмещает в себе черты, внешне будто бы совершенно взаимоисключающие. С одной стороны, это жестокий воитель, безжалостный истребитель живых существ, связанных с Севером, откуда, по представлениям ригведийской эпохи, идет все злое и нечистое. Обладая мощью богов, он одновременно наделен демонической силой: От владыки этого огромного мира, От Рудры, никогда ведь не отдалится 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.

Подобная амбивалентность свойственна также и Варуне, но в образе Рудры этот момент выражен намного определеннее; к тому же в его характеристике не подчеркнут моральный аспект. Насылая болезни (в особенности лихорадку) и всевозможные напасти, он способен и спасать от них. Сам он предстает воплощением жизненной энергии, его постоянно изображают в образе быка. В то же время он несет и угрозу для скота. «Да будет милостив герой к нашим коням!» — просит его певец. Рудра — и покровитель домашних животных, и их истребитель.

Такого рода противоречивые описания могут быть последовательно объяснены, если принять гипотезу, что Рудра — божество «лунарного цикла», связанное с представлениями о плодородии, растительности, 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 печатях Хараппы, тем более что в средневековой иконографии Шива предстает 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 прахьи (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 следующие праведной религии и правилам жертвоприношений», 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 еамхит своим появлением, вероятно, обязан тем контактам, которые установились между ведийскими ариями и населением Вахики; индоарии проходили через эту область, двигаясь на восток, к долине Ганга.

Сказанное не оставляет сомнения в том, что Вахика — один из древнейших очагов шиваизма и тех небрахманистских культов, которые в дальнейшем получили название тантрических. Заслуживает внимания и то, что Рудра, согласно ведийским текстам, пользовался особым почитанием у вратьев, т. е. у тех, кто отошел от принципов брахманизма. «Прачья» («Восточная страна», «Прасией» 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 еамхит последний находился на периферии пантеона, то в позднейших текстах он становится уже одним из основных божеств.

«Шветашватара-упанишада» приписывает Рудре три дополняющих друг друга атрибута: он — исток всего сущего, он — космический правитель, он — величайший из мудрецов и творец всякой мудрости: «[Тот], кто повелитель и творец богов, всеобщий владыка, Рудра, великий мудрец, породивший вначале золотой зародыш, — да наделит он нас способностью ясного постижения» (III. 4; в IV. 12 повторяется с небольшим изменением тот же набор определений). Отрывок заслуживает специального внимания. Если в «Ригведе» «золотой зародыш» — изначальная первопричина всего существующего, то в «Шветашватаре» с ее ясно выраженной шиваитской тенденцией именно Рудра создает «золотой зародыш». «Стихийный реализм» ведийских космогонических представлений интерпретируется уже в духе свойственного индуистским принципам теизма.

Распространение шиваизма и возникновение отдельных его сект отчетливо отражено в трудах Панини и Патанджали. Панини впервые упоминает неких «шива-бхагаватов» («приверженцев Шивы», или «почитающих Шиву как Бхагавата») — слово, возможно, заимствовано из вишнуитской традиции — и сообщает о них некоторые сведения. Патанджали отмечал, что они носили железный брус как эмблему божества. Металлический жезл был, вероятно, символом власти и наказания, знаком 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 этого индуистского течения, недаром Патанджали объясняет слово удичья-грама (северный поселок) как «город Шивы». Не исключено, что речь идет об упоминавшейся ранее области Шиби.

С культом Шивы было связано и другое североиндийское божество — Вайшравана, впоследствии вошедшее в общеиндуистский пантеон под именем Куберы в качестве бога богатства. Первоначальный образ Вайшраваны и породивший его этнический субстрат можно выявить лишь предположительно по отдельным упоминаниям в литературе той эпохи. Согласно Паини, Шива и Вайшравана составляли двойной объект поклонения, подобно Митре и Варуне в самхитах, но это сочетание, отмечает он, отсутствует в ведах. Каутилья сообщает о специальных храмах в честь Шивы и Вайшраваны, где стояли их изображения.

Постепенно Шива становится одним из самых популярных божеств Северной Индии, в честь его воздвигаются храмы и устанавливаются его изображения. Характер культа и мифологический образ объекта поклонения демонстрируют дальнейшее развитие тех его черт, которые известны из ведийских памятников. Палийский канон несколько раз упоминает Шиву (в «Чуллагаге» 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 именуется 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, I—VIII, 3). Это сообщение перекликается с представлениями о Шиве — «правителе скота», изображаемом часто вместе с быком Нандином; он же, по традиции, считался и покровителем семян. Примечательно, что античные писатели связывали «Диониса» с горой Меру (греч. Мерос), что точно совпадает с индийским преданием (греки просто пересказали один из шиваитских сюжетов).

«Дионисийским обычаем, — пишет Страбон, — является и то, что философы носят льняные одежды, митры, умащаются благовониями, красятся в пестрые цвета и при торжественных выходах сопровождают царей звоном колокольчиков и барабанным боем» (XI, 1, 58). Отрывок явно указывает на отдельные элементы шиваитского культа: звон колокольчиков и барабанный бой сопровождали жертвенные действия; шиваиты покрывали тела разноцветными красками и использовали благовония. Шива — бог танца, и именно «Дионис», согласно Арриану, научил индийцев этому искусству. Любопытна и следующая деталь: Дионис именуется катапогон (длинноволосый), что по смыслу и по звучанию близко к одному из наиболее распространенных эпитетов Шивы — капардин. Рассказ Диодора о Дионисе, излечивающем воинов, можно сопоставить с традиционным представлением о Шиве как божественном исцелителе. Важность сведений греческих авторов (прежде всего Мегасфена) определяется тем, что на их основе допустимо сделать вывод о широком распространении культа Шивы уже в раннемаурийскую эпоху — индийский материал относится, как известно, к гораздо более позднему времени.

Богатейшие сведения о шиваизме дают эпос и пураны. Собственно целостный образ индуистского бога может быть воссоздан только на основании этих источников. Они же проливают свет и на некоторые неясные или противоречивые свидетельства более ранних текстов. В эпическом Шиве первоначальная амбивалентность образа находит последовательное воплощение. Он изображается одновременно сверкающе-солнцеподобным и темным, что напоминает о «космическом мраке». Он — каратель всего живого, носитель разных видов оружия, воитель и вместе с тем хранитель лекарств, исцелитель, защитник скота.

Разрушительные функции Шивы выражены в эпосе вполне отчетливо. Он предстает 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 он 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 «палка», «жезл», «наказание», но употребляется как имя собственное), на которого и возложил задачу привести мир в состояние порядка.

Чтобы ослабить противодействие асуров, боги принесли огромную жертву, и из пылающего огня родился меч (кханда). Им Шива истребил демонические существа и затем вручил его Вишну (сюжет символизирует определенный компромисс между двумя мифологиями — шиваитской и вишнуитской). Еще яснее этот момент выражен в других эпизодах «Махабхараты». Во всех описаниях Шива рисуется «синешеем» — нилагрива. Большинство версий приводят в объяснение этого миф о пахтании океана: Шива выпил яд, примешанный к водам, и его шея от смертоносного напитка стала синей. Согласно другому рассказу, горло ему сдавил Вишну во время схватки. Данный вариант, несомненно, несет следы вишнуитской обработки сюжета.

Чрезвычайно важной чертой мифологического образа Шивы является его связь с музыкой и танцем. Он выступает покровителем музыкального искусства и «царем танца» (натараджа). В пуранах отмечается, что танец составляет существенную часть шиваитского ритуала. «Пляска Шивы», неистовая и экстатическая, указывает на наличие в его культе шаманистских элементов. Кстати, он нередко изображается безумцем или в разорванной одежде, что также может быть связано с традициями древнего шаманизма.

Эпос упоминает двух сыновей Шивы: бога-воителя Сканду и «царя мудрости», слогоголового Ганешу, а также его жену богиню Парвати (она известна под именами Умы, Дурги, Кали), на которую переходят многие атрибуты и функции бога. В целом, однако, образ ее служит объектом самостоятельного культа. В средние века почитание Богини-Матери (так обычно называют Парвати-Дургу) становится частью официального индуизма.

В древности уже возникают основные течения шиваизма, главными из которых следует признать накулиша-пашупату и ряд других аскетических школ. Основные события истории шиваитских систем (ср. шайва-сиддханта) относятся, однако, к раннесредневековому и средневековому периодам. Разнородность и сложность культов, вошедших в индуизм, требовали 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 уже в «Атхарваведе» 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 порой качествами Брахмана упанишад, порой чертами индуистского Вишну. В эпоху средневековья, когда вишнуизм и шиваизм заняли равноправное положение внутри общепантеонной традиции, Брахма отождествляется то с Вишну, то с Шивой, но не сливается с ними, отражая как бы компромисс, достигнутый 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 — перехода от «параллельного» существования его главных течений к их своеобразному синтезу. В средние века после очевидного поражения буддизма индуизм превращается в основную религию субконтинента и распространяет свое влияние почти на все сферы культурной жизни.

Богатейшую эпическую традицию, дававшую сюжеты художественной литературе, театру, изобразительному искусству, формально также начали относить к религиозным текстам. Уже в ту эпоху в индуизме хотели видеть некий обобщающий образ 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 сегодняшнюю Индию. 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.

Глава девятая

«Большая колесница». Мадхьямика и йогачара

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 (санскр. стхавиравадинов), стали именоваться хинаяна («малая колесница»). Сами названия указывают на одно из главных различий между этими двумя течениями:

махаяна вовлекла в сферу своего влияния более широкие слои мирян, причем разработанные ею мифологические представления и ритуальные предписания обеспечили ей значительно большую популярность по сравнению с опиравшейся преимущественно на монашество хинаяной. 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.

Именно с этим обстоятельством связан и тот факт, что за ней закрепилось наименование «северного буддизма», тогда как хинаянский комплекс (прежде всего тхеравада) получил название «южного буддизма». Такого рода географически ориентированные определения не лишены смысла. Дело в том, что в Тибет, Китай, Монголию, Корею, Японию и некоторые другие районы Центральной Азии и Дальнего Востока буддизм проник в форме махаяны, тогда как на Ланке, в Бирме, Таиланде, Камбодже, Лаосе, Вьетнаме и отчасти Индонезии он распространился как одна из хинаянских школ. Судьбы двух ветвей буддийского учения в странах Азии сложились по-разному. Если хинаянский буддизм на протяжении всего своего существования менялся относительно мало и отдельные его направления и школы в настоящее время довольно близки друг другу, что обусловлено их сходной концептуальной базой, то «северная ветвь» претерпела серьезную внутреннюю трансформацию и, взаимодействуя с «национальными» культами и религиями, значительно видоизменялась. В своем предельном выражении процесс двухсторонних влияний привел к возникновению таких специфических форм буддизма, как тибетский ламаизм или дзэн (чань)-буддизм Китая и Японии. В целом махаяна представляет собой намного более разнородное явление, и это делает важным вычленение ее изначальных положений и доктринальных установок.

Сказанное выше об особенностях двух ветвей буддизма вполне применимо и к созданной 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. де ла Валле-Пуассона, 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. Махаяне не раз даже отказывалось в праве считаться подлинной школой буддизма.

В числе первых, 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 Ланке в 80 г. до н. э., т. е. через несколько столетий 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 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. несогласных со взглядами тхеравадинов, фактически собором не являлся. Ашока, стремившийся к примирению разных направлений буддизма, несколько раз созывал представителей отдельных школ, но эти собрания не носили характера общеиндийского собора и не закрепляли превосходства тхеравадинов над другими течениями. Более того, зачатки махаянских представлений, связанные с так называемой ересью Махадевы, прослеживаются уже в период правления Ашоки (а возможно, и ранее). Значит, нет никаких оснований утверждать приоритет канона тхеравадинов в изложении принципов древнейшего пласта буддийской доктрины.

Проблема соотнесения воззрений махаянистов со взглядами Будды и его ближайших приверженцев продолжает оставаться дискуссионной, однако находящийся в распоряжении исследователей материал противоречит мнению ученых «палийской школы», видевших в махаяне позднейшую и «деградировавшую» форму буддизма.

За последние три десятилетия, особенно после введения в научный оборот новых махаянских текстов, найденных в конце XIX — начале XX в. в Центральной Азии, изучение этого направления буддизма заметно активизировалось — появилось много крупных трудов, включающих и интерпретацию текстов, и разработку религиозно-философских проблем махаяны как системы в целом и ее отдельных школ. В первую очередь следует отметить труды Э. Ламотта (Бельгия), Э. Конзе (Великобритания), Э. Фраувальнера (Австрия), Х. Гюнтера (США), Э. Вальдшмидта (ФРГ), А. Ваймана (США), И. В. де Йонга (Австралия), Д. С. Руэга (Великобритания), Бхикху Пасадики (ФРГ), японских ученых Дз. Такакусу, Д. Т. Судзуки, Ш. Ватанабэ, Х. Накамура.

Некоторые идеи, составившие затем ядро «северного буддизма», распространились задолго до первых махаянских сутр, хотя, конечно, приписывание их непосредственно Будде было бы излишне смелой гипотезой. Не исключено, что 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 личчавов — Вайшали (Весали) и ратовавших за более свободное истолкование правил винаи. Какие концептуальные споры велись в то время, сказать невозможно, существенно, однако, что палийские источники постоянно сообщают о «разделении (расколе) сангхи» (сангхабхеда).

Хроники Ланки соотносят выступление монахов из Весали с появлением махасангхиков (сторонников «широкой общины», поддерживавшей 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 выдвинулось в качестве самостоятельной школы еще до Ашоки (может быть, 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. Особая роль этой местности в религиозной жизни страны отмечена античными авторами. Матхуру, по преданию, посещал Будда; здесь сложилась и влиятельная джайнская община. Показательно, что брахманисты тоже считали Матхуру одной из своих святынь, а позднейший индуизм почитал 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 палийские источники Ланки не упоминают о нем, хотя, вне сомнения, его идеи были известны цейлонским тхеравадинам. Созданный уже на острове трактат «Катхаваттху» (часть канона), посвященный осуждению «еретиков», называет в числе «ложных доктрин» и некоторые взгляды Махадевы.

«Ересь» монаха из Матхуры выразилась в критике центрального в хинаяне представления об архате. В противоположность тхеравадинскому учению, по которому процесс развития человеческой личности находит свое завершение в архатстве, означающем «абсолютную свободу» от мирских уз, он заявлял, что «святые» (архаты), 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. 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 крайне затруднительно, однако «ниспровержение архатства» в тезисах Махадевы,

бесспорно, явилось одной из ключевых причин раскола буддизма и формирования чуждого хинаяне «идеала бодхисаттвы».

Временем интенсивного развития махаянской традиции была эпоха Кушан. Об этом свидетельствуют и литературные тексты, и материалы эпиграфики. Соперничество тхеравадинов с махасангхиками отражено во многих надписях кушанских царей. Здесь упоминается о строительстве многочисленных вихар махасангхиков, воздвижении статуй бодхисаттв, приношениях сторонникам этой школы. Крупнейший из правителей династии Кушан, Канишка, столь ревностно покровительствовал буддизму, что в сутрах его иногда называют «вторым Ашокой». Вопрос о конфессиональной принадлежности царя весьма спорен, скорее всего, он, подобно своему маурийскому предшественнику, проявлял религиозную терпимость. Согласно Парамартхе, на созванном Канишкой буддийском соборе, где присутствовали и махаянисты, он будто бы провозгласил «высшей истиной» абхидхарму сарвастивадинов. Не надо забывать, однако, что Парамартха сам принадлежал к этой школе и потому тенденциозно излагал события. Тем не менее не подлежит сомнению факт широкого распространения махаяны при Кушанах. Это подтверждается находками статуй бодхисаттв и надписей с указанием их имен. Позднейшие тибетские тексты пытались даже объявить Канишку махаянистом, но к этим сообщениям нельзя относиться с доверием.

Наиболее обоснованной представляется точка зрения о сложении махаяны на рубеже нашей эры, хотя ряд концептуальных и организационных принципов мог зародиться и раньше.

Махасангхики и школы этого направления (бахушрутия, дхармагуптака, чайтика, апарашайла) упомянуты в ряде кушанских надписей Северной Индии, но преобладающее число эпиграфических свидетельств связывает их с Деканом и Южной Индией (Карле, Насик, Амаравати, Нагарджунаконда) и с династиями Сатаваханов и Икшваков. Допустимо полагать, что эти районы и стали местом сложения раннемахаянской доктрины. В начале нашей эры возникало много школ, в том числе и «смешанного» типа, совмещавших хинаянские и раннемахаянские установки. Сарвастивада, получившая новое развитие при Кушанах, формально не была связана с учением махасангхиков, но ее идеологи выдвинули (или приняли) ряд положений, которые затем были развиты в махаяне и по-своему интерпретированы (например, концепция «трех тел» Будды, новый «статус» и новая роль бодхисаттвы в достижении «освобождения»). Становление махаяны отразилось и в языковой сфере: большинство ее текстов написано на санскрите, хотя в них чувствуется влияние пали и локальных пракритов. К санскриту активно обращались сарвастивадины, отдельные части канона которых сохранились в оригинале. Они не только переводили с пали (и ряда пракритов) на санскрит тексты сутр и «Пратимокши», но и самостоятельно создавали на санскрите сочинения по винае и абхидхарме. Махаянисты тоже рано начали создавать собственные на санскрите и перерабатывать ранние в духе своей доктрины.

Самыми древними именно махаянскими текстами принято считать сочинения литературы праджняпарамиты. По мнению ученых, древнейшим ее произведением является «Аштасahasрика-праджняпарамита», составление которой датируется в пределах I в. до н. э. — начала II в. н. э. (Крупнейший знаток праджняпарамитской литературы Э. Конзе полагал, что ядро сутры было составлено в I в. до н. э., а другие части добавлены позднее.) Главный ориентир при хронологических расчетах — время перевода санскритского оригинала на китайский язык (конец II в. н. э.). В первые века нашей эры в Китае появились другие праджняпарамитские сутры, в III — V вв. — переводы таких известных махаянских сочинений, как «Саддхармапундарика», «Ланка-аватара», «Дашабхумика», «Гандавьяоха».

Идеи махаяны проникают и в художественную литературу на санскрите — в I в. н. э. Ашвагхоша создает свою знаменитую «Буддхачариту», несколько позднее они получают отражение в пьесах Бхасы. В то время уже сложились две главные школы, на которые позже «разделилась» махаяна, — шуньявада и йогачара. Третьим веком датируются отдельные разделы «Гухьясамаджатантры» — произведения, заложившего основы буддийского тантризма.

По мнению некоторых ученых, впервые праджняпарамитские тексты были созданы махасангхиками в областях Южной Индии. Отсюда эти тексты распространились на Запад и Север страны. Эту точку зрения защищают многие буддологи, однако она не является общепринятой. Так, Э. Ламонт называл родиной ранних текстов праджняпарамиты (а отсюда и махаяны) Северо-Западную Индию. Известные науке сочинения праджняпарамитской литературы составляют небольшую часть некогда существовавшего текстового фонда.

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: появляется 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 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.

Итак, махаяна получила известность как в Северной, так и в Южной Индии. Нагарджунаконда и Амаравати были долгое время оплотом махасангхиков (скульптура и надписи раннего периода подтверждают это), «Аштасахасрика-праджнянарамита» областью распространения своей доктрины называет Дакшинапатху, т. е. южную часть страны.

Более того, во II в. махаянисты проникли даже на Ланку — признанную цитадель тхеравады. В местных хрониках говорится о фигурах бодхисаттв, вырезанных из слоновой кости и относящихся к IV в. Жители устанавливали их в «домах образов» Будды, где, по хинаянской традиции, могли помещаться лишь изображения Будды Шакьямуни и его ближайших учеников. Расхождение между школами здесь выражалось с большей отчетливостью, чем в Индии, и сопровождалось открытой враждой. В Анурадхапуре — древней столице Ланки — в двух главных монастырях сосредоточивались участники соперничавших движений. В IX — X вв. махаяна переживала на острове период значительного подъема, но в последующие века тхеравадицам 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 Ланке синонимичны.

Многообразие школ и течений, порожденных махаяной, делает правомерным вопрос о том общем, что их объединяло. Махаяна не знала единого канона, обязательного для всех ее ответвлений, однако ряд представлений и идей принимались всеми без исключения школами и стали основой ее доктрины.

Эти общие представления сводились к следующему. Было отброшено традиционное для хиаяны 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», способна проявить себя в других существах. Тексты называют их бодхисаттвами (т. е. «наделенными просветлением» или «существами, стремящимися к просветлению», «стремящимися стать Буддой»). Согласно хиаяне, путь бодхисаттвы смогли пройти лишь прошлые будды (их было всего 24) и Будда Шакьямуни. Тот же путь должен еще пройти будущий будда Майтрея. Большое внимание концепции бодхисаттвы уделяла сарвастивада. В хиаянской литературе эпитет при определении Шакьямуни подчеркивал его роль носителя «высшей мудрости».

Идея «множественности бодхисаттв» в полной мере — нововведение махаяны. В связи с этим трансформировалось и представление о «религиозном идеале». Концепция архатства, олицетворяющего, по мнению хиаянистов, знание и внутреннюю углубленность, подверглась суровой критике: высказывались сомнения в подлинном совершенстве архатов, которые не могут до конца отрешиться от понятия «я», «мое». Им вменялось в вину то, что они помышляют исключительно о собственном «освобождении», а достигнув его, остаются безразличными к страданиям других и даже как бы противопоставляют себя прочим существам.

С точки зрения махаянистов, в этом сказывается эгоистический дух хиаяны, а элитарное положение архатов (считалось, что ими становились лишь монахи) свидетельствовало о двойственности «идеала» хиаянистов, об узости их цели и учения в целом. Столь же эгоистична позиция пратьека-будд, т. е. будд, которые, достигнув нирваны, видят свою миссию исполненной, свою задачу выполненной.

В отличие от архатов и пратьека-будд бодхисаттва, согласно махаяне, не противопоставляет себя рядовым людям, но, будучи совершенным, сознательно пребывает в мире, чтобы помочь им найти дорогу к «освобождению». Его основные атрибуты «абсолютное всезнание» (мудрость праджня) и одновременно сострадание (кару на) 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». Число бодхисаттв в махаяне беспрельдно, они населяют как земной мир, так и все иные миры. Поскольку каждый верующий может стать им (главный вклад в концепцию бодхисаттвы), махаяну нередко называют бодхисаттваяной — «колесницей бодхисаттвы».

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 этом состояла их великая жертвенность, их высшая цель помочь другим достичь нирваны, но также сделать их полностью счастливыми в мире. В махаянских общинах положение монахов было менее привилегированным, чем в хинаянских: «движение индивида к нирване» вовсе не требовало отказа от мира и ухода в сангху.

Второй доктринальный принцип, общий для всех школ данного направления, выражался в представлении о «трех телах Будды» (трикая). Если хинаяна признавала исторического Шакьямуни как первооткрывателя доктрины (после достижения нирваны, став Буддой, он продолжает существовать в человеческом облике и проповедует дхарму), 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 дхармакайя (тело закона) олицетворяет изначальную и неизменную реальность (сходство с Брахманом упанишад). Второе самбхогакайя (тело блаженства) связано с пребыванием Будды в сверхъестественных существах, всезнающих, всемогущих, всеблагих, третье нирманакайя (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 традицией, должна была решить коренную задачу махаянской метафизики: примирить идею реальности первоучителя с представлением о сверхъестественных качествах бодхисаттв, чисто религиозной верой в их содействие, а также с представлением о бесконечности будд «прошлого, настоящего и будущего».

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 изначальны были чужды доктрине хинаяны³. Концепция нирманакайи ближе к ее идеям. Однако и здесь имеется принципиальное расхождение: 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, теория «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.

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

Создание собственно буддийского пантеона является третьей отличительной чертой махаяны. Она провозглашала божественными всех бодхисаттв, а их, по утверждению пндного 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». Дхармакама становится объектом религиозного почитания. Учителя Будду уже окружают многочисленные боги, «великие бодхисаттвы», священные небожители; всем им верующий — последователь махаяны поклонялся. Наравне с термином «бодхисаттва» в сочинениях встречается слово татхагата («следующий истинной природе мира»). Тексты постоянно упоминают его во множественном числе и указывают, что татхагата по религиозному рангу выше бодхисаттвы.

В первые века нашей эры в Северной Индии складывается представление о дхьяни-буддах, затем распространившееся во многих школах махаяны и особенно ваджраяны. 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 исключительно подробно описывает их облик, позы, 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. Мифология ваджраяны знает Вайрочану, Акшобхью, Ратнасамбхаву, Амитабху, Амогхасиддхи, им соответствовали бодхисаттвы (Самантабхадра, Ваджрапани, Ратнапани, Авалокитешвара, Вишвапани), земные будды до Шакьямуни и будущий будда Майтрея. Создается сложный и тщательно разработанный ритуал, правила которого должны были неукоснительно соблюдаться. Рядом с центральными фигурами пантеона — буддами и бодхисаттвами возникает неисчислимое множество второстепенных божеств и богинь. К ним обращались с различными просьбами, прежде всего вполне земными.

Напомним, что, по учению хинаяны, верующий должен сам двигаться по «восьмеричному пути», надеясь только на собственные силы и следуя наставлениям «первоучителя». Для махаянистов подобная практика квалифицируется как искушение Мары. Они говорят о «десяти ступенях» (бхуми) восхождения с помощью духовных совершенств (парамит), овладев которыми адепт достигает состояния бодхисаттвы. Существует шесть парамит (позднее была разработана концепция десяти парамит): дана — щедрость даяния, шила — добродетельное поведение, нравственные поступки, кшанти — терпеливость, вирья — духовная решимость идти путем бодхисаттвы, дхьяна — созерцание, сосредоточение мысли, праджня — высшая мудрость. Реализация всех их приводит к полному «освобождению». В связи с новой концепцией бодхисаттвы получают разработку представления о Пути: проходя различные уроки (бхуми) и перерождаясь, адепт постепенно завершает Путь, выполняет свое предназначение. Если ему удастся достичь десятого уровня, или высшей ступени, — состояния бодхисаттвы, он получает право выбрать даже форму существования. Разработка махаянской мифологии и космологии усложняла ритуал, долг верующего заключался в поклонении этому «идеальному существу» и совершении многочисленных обрядов.

Культовая практика позднейшей махаяны по своей многоплановости и разнообразию не уступала параллельно формировавшемуся ритуалу индуизма. В данном аспекте буддизм постепенно все более сближался с ортодоксальной религией; грани как бы стирались, он заимствовал ряд мифологических сюжетов из собственно индуистских текстов. К концу средних веков некоторые боги «большой колесницы» перешли в индуистский пантеон.

Философы хинаяны, отвергая реальность бытия индивидуальной души, признавали объективное бытие «психических элементов» — дхарм. Махаянисты делают следующий шаг в сторону философского негативизма. По их мнению, дхармы по сути своей столь же бессодержательны, как и все «вещественные явления» окружающего мира. Это положение воспроизводится отдельными школами с известными отклонениями, но остается общепризнанным внутри течения. Основополагающее для хинаяны противопоставление бытия страдающего индивида — сансары — «освобождению» (нирване) теоретиками махаяны отрицается. Отсюда вытекало, что никакие достижения аскетической практики сами по себе не имеют ценности; иллюзорным оказывается и «освобождение». Кардинальной идеей тождества нирваны и сансары, говоря словами Ф. И. Щербатского, «все сооружение раннего буддизма было подорвано и сокрушено, нирвана хинаянистов, их Будда, их онтология и нравственная философия, их концепция реальности и причинности были отброшены совместно с идеей о конечной реальности органов чувств и чувственных данных, сознания и всех элементов материи, духа и сил».

Сказанное дает возможность понять серьезные различия между хинаяной и махаяной. В истории религий трудно найти более яркий пример того, как школы, выросшие из одной перводоктрины, столь радикально разошлись друг с другом. Характер различий побудил многих исследователей (среди них и Ф. И. Щербатского) увидеть в махаяне совершенно обособленное учение, имеющее вполне самостоятельную основу. Данная точка зрения, несмотря на ее крайнее выражение, содержит немало справедливого.

Главными направлениями махаяны были шунья-вада (учение мадхьямиков) и йогачара (учение виджнянавадинов). Крупнейший представитель первой, наиболее влиятельной школы, Нагарджуна, по традиции, 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) 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 — около 200, и среди них важнейшее — «Мула-мадхьямика-карика». Мало кто из философов Индии оставил после себя столь обширное наследие; сама сохранность произведений указывает, что авторитет Нагарджуны был незыблемым в течение многих веков. В буддийских монастырях, расположенных на Севере Индии, именно его учение считалось наиболее адекватным воплощением философского аспекта буддизма в целом. Тибетская традиция отдает школе мадхьямиков особое предпочтение: труды Нагарджуны воспринимались как обязательная часть буддийской доктрины.

Основу учения составляет отношение к природе реального. При этом Нагарджуна решительно выступает против концепции хинаяны. Ее теории дхарм философ противопоставляет абсолютизированный принцип пратитья-самутпады (зависимого существования), — принцип, хорошо известный и хинаянским школам, но доведенный им до логического предела. Нагарджуна подверг сомнению тезис, согласно которому не сами вещи, зависимые друг от друга, обладают реальностью, а некие «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: шунья-вада — «учение о пустоте»).

Как справедливо указывал Ф. И. Щербатский, 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 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 шунья 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 неправомерным, по мнению философа, попытки находить природу Абсолюта в первосоздателе буддизма (Гаутаме Шакьямуни) или в каком-либо пользующемся почитанием мудреце (архате). Абсолют не может быть разделенным на вечное и не-вечное, личное и безличное и т. д. Он изначально имманентен миру и в качестве некоей недоступной описанию сущности пронизывает все вещи. Шуньята в учении Нагарджуны превращается в синоним дхармаки, но не в том смысле, что Абсолют «пуст», а в том, что постижение его природы состоит в восприятии вещей как несуществующих, обусловленных, «пустых». Не приписывая Абсолюту каких-либо атрибутов, мысль способна лишь интуитивно приблизиться к пониманию его сути.

В соответствии со свойственным 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 определенный уровень познания; подлинная мудрость заставляет увидеть в них исключительно «пустоту». Связь обусловленного с необусловленным, изменчивого с постоянным не может быть рационально обоснована, познанию Абсолюта нельзя научить, здесь нет места ни конкретным примерам, ни наставлениям, ни какой-либо иерархии «освобожденных». Что же в таком случае нирвана? Ответ Нагарджуны парадоксален: нирвана — это сансара, т. е. зримый, изменчивый мир, от которого она ничем не отличается. Смысл данного тезиса раскрывается исключительно при учете общего характера избранного философом метода. фактически все его положения об Абсолюте и «освобождении» (они для него синонимы) приобретают своеобразный негативный аспект — показано, чем они не являются. Когда Нагарджуна говорит, что нирвана равна сансаре, он лишь подчеркTM íeт, 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 достигает его, не сознает противоположностей. Утверждать реальность «освобождения» — значит придавать вещественный облик и не-освобождению, т. е. миру.

В своем отрицании самой идеи различия Нагарджуна 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», «Бхагават Будда, познавший сущее и не-сущее, избегал говорить и „нечто есть“, и „ничего нет“», — пишет он в «Мула-мадхьямика-карике». Было бы, однако, неправильно сводить всю систему взглядов философа к этой мысли. Он остается неизменно верным своему негативному методу. «Средний путь» — не какое-то конструктивное положение, а та логическая формулировка, которая в наименьшей степени уводит от идеи непознаваемости и неопределенности абсолютной реальности, т. е. от мира как космического тела Будды. Определение «средний путь» так же несовершенно, как и всякое иное, но оно наименее опасно, поскольку далее всего отстоит от каких-либо конечных утверждений. «Я преклоняюсь пред несравненным Буддой, учившим, что пустотность, взаимозависимое происхождение и срединный путь равнозначны» («Виграха-вьявартани»). В этом смысле термин «средний путь» употреблялся и позднейшими мыслителями махаяны.

При рассмотрении учения Нагарджуны советские исследователи особое внимание уделяли его приемам философской аргументации, которые позволяют говорить о нем как о диалектике. Действительно, в полемике с хинаянистами (прежде всего школой вайбхашиков) он четко противопоставляет метафизическому подходу диалектическое понимание соотношения причины и

следствия, 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.

Подробно диалектико-философское наследие Нагарджуны рассмотрено в кн.: Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.

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 объясняют важное значение его трудов для развития не только индийской, но и мировой философии. Вместе с тем нельзя не признать, что основная тенденция его учения не имеет ничего общего с тенденцией западноевропейских систем, применявших диалектический метод. Для мадхьямики диалектика лишь орудие обоснования его центральной идеи — отрицания реальности всего существующего: «Появление, бытие и исчезновение подобны иллюзии (майе), сходны со сном и напоминают обитель небесных духов». Вскрывая противоречивый характер понятий, он подчиняет их абсолютизированному в его доктрине принципу относительности; «относительное» же было для него синонимом «иллюзорного». В неприятии любых позитивных взглядов он как бы видел способ фактического уничтожения философии средствами самой философии, что открывало путь к религиозно-мистическому восприятию мира.

Индийский мыслитель решительно выступил против реалистических тенденций в санкхье, ньяе, вайшешике, критикуя их с позиций религиозно окрашенного интуитивизма. Его рационализм и разработанная им диалектика понятий были направлены прежде всего против конструктивных положений философских школ Индии, в том числе против такой реалистической доктрины, как свабхава-вада (выведение всего сущего из реальных материальных первосубстанций). Не случайно ведантист Шанкара, ярый противник буддизма, оказался под огромным влиянием Нагарджуны. Он, как справедливо отмечали ученые, в борьбе с рационалистическими тенденциями во многом следовал за теоретиком махаяны.

Для более поздних представителей шунья-вады Нагарджуна оставался незыблемым авторитетом. Они лишь детализировали его положения. Подобно основоположнику сие'емы, они уделяли большое внимание технике логического доказательства. Вообще логика опровержения заняла почетное место в истории индийской и общемировой философской мысли.

Второе по значению течение махаяны — виджняна-вада, или йогачара, — существовало параллельно с шунья-вадой. Некоторые идеи доктрины виджняна-вады прослеживаются в 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 первоначально принадлежали к школе хинаяны (точнее, к сарвастиваде), а Васубандху был даже автором чрезвычайно важного для поздней хинаяны трактата — «Абхидхармакоши». Иначе говоря, в тот период обе ветви буддизма были еще довольно тесно связаны, хотя в доктринальном отношении уже 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. Укажем только на ее центральные положения и место в развитии буддизма.

Виджнянавадины, как и мадхьямики, отрицают реальность внешнего мира и признают всеобщность принципа относительности. Однако этим моменты сходства практически исчерпываются. Виджняна-вада 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. 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 осязаемые 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 хиньянистами, 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 виджняна-вады. Такой ход рассуждения мог вполне привести к идейному компромиссу с мадхьямиками, хотя учения двух школ были весьма различны.

Как и другие интерпретаторы принципов раннего буддизма, виджнянавадины апеллировали к идее середины (или среднего пути), берущей начало, согласно традиции, непосредственно в проповедях Будды, однако давали ей своеобразное истолкование. Реализм сарвастивадинов (допускавших бытие дхарм) и нигилизм мадхьямиков, говорили они, — две уравнивающие 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, виджняна-вада претендовала на особую близость к подлинному учению Будды, несмотря на то что отход от первоначальной доктрины был, по видимому, гораздо значительнее, чем отход оппонента.

Создание этой системы означало наступление нового этапа в истории буддийской философии. Изменился самый предмет концептуальной разработки. В раннем буддизме проблемы онтологии фактически не были поставлены, теперь же родилась своеобразная онтология. Отметим специальный интерес к явлениям конкретного бытия людей и природы, хотя эти явления рассматривались как проекция изначально существующего сознания.

В произведениях философов махаяны важное место отведено доказательствам абсурдности положения о божь-творце. Уже один из первых философских текстов «северного буддизма», приписываемый Нагарджуне, носит название «Опровержения [мнения о том, что] бог создал мир, [а также опровержения 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» — бога-создателя, хранителя и разрушителя. Действительно, все буддийское учение, начиная с наиболее древних частей канона, принципиально несоединимо с представлением о божь-творце, управляющем миром. «Несуществование души» (доктрина анатты) — тема, освещенная уже в ранних проповедях Будды. Вместе с тем махаяна как бы возвращается к идеям ортодоксальной религии: оформляется собственный пантеон, вводится понятие дхармакаи, близкое к Брахману упанишад, допускается (правда, с оговорками) внутренняя целостность индивидуального «я» в философских построениях виджнянавадинов.

Критика теизма тоже принимает иной характер. Махаяна продолжает традиции канона, решительно выступая против отпавших 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 идее предельной невозможности какого-либо рационального описания объекта веры; все, что может быть сказано о нем, сводится ими к понятию «всеобщей пустоты». Специфичность «атеистических воззрений» буддизма (и раннего и махаянского) следует рассматривать в связи с его общими особенностями, но необходимо подчеркнуть, что неприятие им идеи бога-творца имело важное значение для развития философской мысли и в определенной мере сближало его с рационалистическими системами древней и раннесредневековой Индии.

Развитие буддийской философии было связано со становлением логики как самостоятельной научной дисциплины. В значительной степени этому способствовала традиция диспутов и дискуссий, которые издавна проводились в монастырях и вне их с представителями различных религиозных и философских школ. Превосходным полемистом, как уже отмечалось, был Нагарджуна. В своем трактате «Виграха-вьявартани» он защищал свой метод полемики, который состоял в том, что опровергался любой позитивный довод идейного противника без доказательства обратного.

Крупнейшие индийские логики Дигнага (V — VI вв.) и Дхармакирти (VII в.) известны не только как великолепные полемисты, но и как крупные ученые-теоретики. Их эпистемологическая теория и логическая практика достижения позитивных аргументов в течение многих веков оставались основой махаянской философии.

До Дигнаги буддийская эпистемология различала два средства достоверного познания — восприятие и вывод. Дигнага ввел третий — интуитивное самопознание. По его мнению, полемика должна «помогать» небуддийским философам понять свои собственные заблуждения и принять единственно истинное учение — буддийскую доктрину.

Разумеется, сложные философские построения махаянских школ оставались уделом узкого круга образованных буддистов, основная масса приверженцев знала о них не много, 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 «освобождения», но и в повседневных делах.

Особая роль принадлежала идее «веры» и «религиозной любви»: в ней видели наиболее доступный путь приближения к миру божеств. В этом пункте доктринальные положения махаяны в наибольшей степени соответствовали представлениям рядовых буддистов. Принцип религиозной веры в определенной (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 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 слои населения. Не исключено, что махаянисты обратились к идее бхакти, завоевавшей уже значительную популярность.

Идеал бодхисаттвы зародился, видимо, независимо от индуистской мысли, но в своем дальнейшем формировании, бесспорно, ощутил на себе влияние специфически индуистского принципа бхакти-марги, впервые четко отображенного в «Бхагавадгите».

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 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 идеями Гиты (согласно последней, Бхагават отвращает опасность от людей и от отдельного индивида, содействуя «освобождению»), 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 религиозной любви. В Гите вера не отделена от любви и «открыта» каждому, т. е. учение, зафиксированное в поэме, обращено ко всем людям независимо от их положения и образования. В махаяне данная идея выдвигается на первый план. Интересно, что здесь вера и знание выступают в качестве параллельных, хотя и неравнозначных средств достижения религиозной цели: путь веры (как более доступный) рассчитан на широкие круги верующих, знание же — на «просвещенных». Именно так излагал данный вопрос Нагарджуна.

Характерно, что махаянисты, постоянно критиковавшие хинаяну и брахманизм за «узость пути и учения» и за противопоставление рядовых верующих религиозной (а также и социальной) элите, сами были не вполне последовательны. Приведенный выше тезис Нагарджуны ясно показывает, что и махаяна выделяла привилегированные слои, способные быстрее постичь «религиозную истину». По-видимому, речь идет не только о духовных, но и о социальных различиях. Не случайно почти все теоретики этой школы происходили из высших каст и нередко пользовались расположением правителей.

Итак, можно четко проследить определенные точки соприкосновения между концепцией бхакти в Гите и идеей «всеобщей любви и сострадания» в махаяне и — шире — между бхагаватизмом и северной ветвью буддизма. Махаянисты, впрочем, вовсе не осознавали своей близости к раннему индуизму. Сектантская неприязнь к оппонентам заставляла их считать каждое свое положение абсолютно оригинальным. Неудивительно поэтому, что самый путь веры (любви) 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 заставляют 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 гуптский периоды 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, явственное в ранний период истории буддизма, в дальнейшем становилось все менее выраженным. Начинают проявляться некоторые общие тенденции. Той и другой системе свойственно вовлекать в свою сферу самые разнообразные народные культы, не связанные 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, по существу, верным своим «доарийским» представлениям, обычаям, обрядам. Лишь несколько веков спустя наметился подлинный синтез двух культурных традиций.

Естественно поэтому, что и ортодоксальная система, и реформаторские движения оказываются вовлеченными во взаимодействие с местными культами и постепенно усваивают многие их элементы. В учении упанишад компоненты ведийского ритуала соседствовали с развитыми доктринальными положениями, смысл которых был доступен исключительно узкому кругу образованных брахманов и кшатриев. В дальнейшем мифология и культ радикально меняются. В ходе ассимиляции брахманизмом дравидийских и мундских божеств возникают такие явления, как бхагаватизм, вишнуизм, шиваизм, шактизм, пользующиеся огромной популярностью и на Севере, и на Юге. Сложные 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. Первоначально затрагивались 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 махаяны.

Еще одним примечательным моментом сходства в развитии «северного буддизма» и брахманизма-индуизма является одновременный взлет философской мысли внутри обеих традиций, причем проблемы, которые приковывали к себе особое внимание, нередко совпадали. Именно первые века нашей эры отмечены интенсивным совершенствованием концептуальной основы индуизма. Буддизм, выступавший в качестве главного идейного оппонента брахманизма, не мог не учитывать определенного усиления активности последнего. Как и в эпоху Будды, необходим был ответ на многие коренные вопросы, но ответ должен был быть иным, чем в середине I тысячелетия до н.э., ведь модифицировалась и сама ортодоксальная традиция. Таким образом, значительные достижения в сфере буддийской философии в кушанский период и последующие эпохи были тесно связаны с закономерностями общего культурного и социального развития Индии. Выводы буддийских проповедников отличались от утверждений теоретиков индуизма, но целый ряд положений с очевидностью роднил две эти системы.

Карма и идеал «освобождения» трактовались мыслителями махаяны во вполне индуистском духе. Более существенно, однако, что в полном разрыве с тенденциями хинаяны в махаяне появляется идея неизменного и неподвижного Абсолюта как некой конструктивной сущности, воплощенной в дхармаке. 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 затем индуизма, становится как бы основой мира во всех его разновидностях. Это «всезнание» включается махаянистами в представление о «религиозном идеале», что достаточно близко индуизму и совершенно отлично от хинаяны.

С этим связан и другой принципиально общий аспект учения обеих традиций. Пантеистический элемент оказывается в них не противоречащим теизму. Вишну и Шива в индуизме — личные божества, но они в то же время отождествляются с Брахманом, превращаясь в воплощение Абсолюта. Сходная трансформация, как мы видели, происходит и с образом Будды. Наконец, индуизм уделяет большое внимание совершенствованию технических приемов психической тренировки. И в «северном буддизме» йогическая практика и медитация (дхьяна) играют важную роль.

Тесная взаимосвязь двух систем с особой очевидностью проявляется в факте включения в буддизм комплекса верований и предписаний, объединяемых под названием тантризм. Буддийские тантрические тексты старше индуистских, однако по характеру своих положений тантризм скорее тяготеет к индуистской религии; ряд его идей восходит к упанишадкам.

Наиболее влиятельная из философских школ индуизма, веданта, испытала на себе несомненное воздействие махаяны. Представитель этой школы Гаудапада и ее крупнейший авторитет Шанкара в своих сочинениях нередко выражали взгляды, родственные воззрениям махаянистов. Ф. И. Щербатский даже рассматривал систему Шанкары как индуистский вариант учения мадхьямиков. Несомненно, что усвоение индуистами многих идей махаяны стало возможным 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 ним они относились вполне терпимо, — а прежде всего против хинаянистов, в которых видели главных оппонентов.

Центральные положения раннего буддизма, по существу, были отброшены Нагарджуной, и его учение включало такие родственные индуизму категории, как Абсолют, интуитивное постижение «религиозной истины». Хинаянисты не без оснований видели в Нагарджуне непримиримого противника, а индуисты не заметили явной концептуальной близости между своей доктриной и его системой лишь вследствие непреодолимых конфессиональных предрассудков и различий в терминологии.

Эпоха средневековья ознаменовалась постепенным отступлением, а затем и полным исчезновением буддизма из Индии. Выяснение причин его упадка представляет одну из сложнейших проблем индологии. Несомненно, что здесь действовал целый комплекс факторов как культурного, так и социально-политического характера. Периоды наибольшего распространения буддизма не случайно совпали с расцветом централизованных империй, включавших территории многочисленных народностей и племен огромного субконтинента. Выдвинутый буддизмом идеал чакравартина — вселенского правителя, бесспорно, импонировал представителям господствовавших в Северной Индии династий, ставивших целью объединение страны под своей властью.

С крушением сильных централизованных государств положение изменилось. В условиях политической раздробленности сангха лишалась не только материальной, но и идеологической поддержки влиятельного кшатрийства и богатого купечества из варны вайшьев. К тому же буддизм не призывал к радикальным преобразованиям. Учение Будды об идеальном устройстве общества, основанного на равенстве людей по рождению и абсолютном приоритете моральных заслуг, оказывалось на практике утопией. Имущественное расслоение началось и в сангхе — «общине равных». В ней появляется своя элита, при приеме в общину учитывается варновая принадлежность будущего бхикшу.

Весьма существенно, что в раннем буддизме практически сохранились все формы добуддийского народного культа. Своеобразие новой религии в полной мере способны были оценить только монахи, миряне продолжали совершать старые религиозные обряды и в этом мало отличались от брахманистов. Принятие новой веры почти ничего не меняло в их жизни. Поэтому даже в эпоху расцвета буддизма временное ослабление брахманизма не лишило 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. Буддизм начинает терять своих приверженцев, что убыстрялось с каждым столетием. В

период Гуптов созданное этой династией государственное образование избрало индуизм в качестве основной религии.

Индуисты привлекали на свою сторону в первую очередь буддистов-мирян (монастыри как крупные центры буддийской образованности сохранились вплоть до XI — XIII вв.). Изначальная для буддизма тенденция к разрыву между сангхой и рядовыми верующими во многом определила в дальнейшем его непопулярность в широких слоях населения, что, разумеется, не прошло незамеченным и для самих теоретиков махаяны. Не этим ли объясняется поворот ее к местным культам и решительное стремление к сближению с ними? Философы махаяны критиковали хинаянистов именно за их приверженность к старой идее монашеской исключительности.

Однако реформы не спасли «северный буддизм» от поражения в соперничестве с индуизмом. В области умелого использования различных народных культов последний не знал себе равных, и попытки махаяны «соревноваться» с ним в этом не могли быть удачными. Но и те успехи, которые все же были достигнуты, в конечном счете 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 был сколько-нибудь осознанным: 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, 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», сочетания 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. Этот процесс растянулся на несколько столетий, но был необратим. Любопытно, что в «Бхагавата-пуране» Будда оказывается аватарой Вишну (хотя, как гласит текст, Вишну принял его образ, чтобы ложным учением погубить грешников); несколько позднее тантрические источники рисуют «Вишну в образе Будды» в качестве учителя «высшей истины». Этот пример четко фиксирует моменты взаимодействия двух традиций, когда грань между ними стала едва уловимой. К XII в. почти все вихары опустели, а столетием позже последние буддийские общины на территории Индии прекратили свое существование.

Глава десятая

Классические философские системы

«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 собственно философских текстов относятся к средним векам, однако основные школы зародились, несомненно, в древности. Ранние упанишады, свидетельствующие о существовании 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 рационализма и материализма — локаята, — упоминаемое уже в текстах палийского канона; старейший памятник веданты «Брахма-сутра» датируется II в. н. э.

Значительный расцвет философии в маурийскую и особенно гуптскую эпохи был, несомненно, связан с интенсивным развитием общества и государства, с открытиями в области наук. 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 рационалистические учения, что острая полемика между различными направлениями в такой же мере была присуща индийской мысли, как и античной.

Изучение древнеиндийской философии выявляет и другую важную черту. Отдельные ее школы развивались не изолированно, они определяли свои взгляды, учитывая воззрения остальных школ, и выдвигали соответствующие доводы против их положений. Сами эти течения были неоднородны и обычно распадались на несколько ответвлений, ¹ азбавывавших тот или иной вариант общего учения и обогащавших его во взаимных дискуссиях. Многие школы, как отмечалось ранее, возникли внутри религиозных направлений, однако из этого не нужно делать вывод о тождественности двух форм идеологии.

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

Локаята. В истории духовной культуры страны значительное место принадлежит локаяте. Появление ее знаменовало собой новый этап эволюции материалистических тенденций, подготовленный натурфилософскими представлениями предшествующих эпох. Вопрос о происхождении локаяты остается дискуссионным: иногда ее связывают с архаическими воззрениями аборигенного населения, объясняя этим конфликт между нею и ортодоксальной брахманской традицией. Действительно, некоторые особенности данного учения, казалось бы, могли подвести к подобному заключению, однако общий характер системы показывает 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. На это указывают и близкие ее идеям сообщения эпоса и упоминания о ней в буддийских и джайнских сочинениях. В одном из буддийских текстов, «Самьютта-никае» (части палийского канона), имеется сутра, озаглавленная «Локаята-сутра» и содержащая высказывания Будды, который опровергал взгляды ее сторонников. Следует, однако, иметь в виду, что тогда локаята еще имела мало общего с позднейшей одноименной системой, но, напротив, обозначала одну из основных дисциплин классического брахманского образования и была связана прежде всего с искусством ведения спора, диспута. Недаром комментатор палийского канона Буддхагхоша отождествляет понятия «локаята» и «витанда»: последнее означает профессионализм в ведении дискуссии, дебаты ради победы в споре. Палийская комментаторская литература приводит отдельные софизмы древних локаятиков, обсуждавших «пустые» материи, — скажем, является ли журавль белым, а ворон черным. Видимо, на это негативное отношение к «беспринципным» диспутантам наложилось в дальнейшем крайне отрицательное отношение к локаятикам как духовно-нравственным нигилистам.

Каутилья называл локаяту в числе трех философских учений, обладавших, по его мнению, подлинной ценностью. О представителях этой школы говорится и в других древнеиндийских сочинениях — в эпосе, грамматическом трактате Патанджали, в «Харшачарите», где они перечислены наряду с буддистами, джайнами, последователями 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» (частиках) именно локаятиков.

Сочинения создателей самого учения до нас не дошли. Отрицательное отношение брахманистско-индуистской традиции предопределило исчезновение работ, которые, считаясь еретическими, не воспроизводились или даже уничтожались. Главный материал по истории локайаты можно почерпнуть прежде всего из произведений ее противников. В этом смысле огромное значение имеют труды Шанкары. Позднейшие авторы, и индуистские (Джаянтабхатта, Мадхава) и «неортодоксальные» (джайнский философ Харибхадра, буддисты Шантаракшита и Камалашила), сохранили подробное изложение основных ее принципов, освещенных, разумеется, тенденциозно. Важными оказываются южноиндийские источники. В эпоху позднего средневековья позиции локайаты 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 изложением в «Сарвадаршана-самграхе» Мадхавы. Старший современник Мейкандара Арунанди Тевар, автор религиозно-философского сочинения «Шива-Ньяна-сиддхияр», характеризует и подвергает критике 14 систем, противоречащих шайва-сиддханте, причем первой из них он называет локайату и уделяет особое внимание опровержению ее взглядов. Влияние локайаты в этой части Индии подтверждают и данные эпиграфики: надписи XIV в. в Майсуре упоминают ее в числе крупнейших философских школ.

Таким образом, речь идет не о случайном эпизоде в истории духовного развития Индии. Эволюция изучаемой школы продолжалась на протяжении почти двух тысячелетий, а непрерывная полемика между ее представителями и последователями религиозно окрашенных учений свидетельствует о борьбе этих 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 локайаты: 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 доктрину, выводящую категории реальности из материального мира.

Первый намек на взгляды натуралистов 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 рационализма. 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. — Г. Б.-Л.): „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 отражение — от волос до ногтей“.

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

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

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

Полемичность отрывка позволяет утверждать, что выразители учения 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 приверженцев локаяты, отрицавших душу и концепцию Атмана и воспринимавших тело как «я»: всякая нематериальная сущность человека отрицается. (Позднее этот взгляд получил название «деха-вада» — учение о тождестве тела и «я».) Именно к этому сводил все положения локаяты 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 лишь там, где есть тело, и нигде не наблюдался без тела, они считают его простым атрибутом последнего.

Такая позиция была для редактора 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 напоминает полемику в позднейших ведантистских сочинениях; асуры оказываются приверженцами гедонизма, их воззрения убоги, поведение безнравственно. Тенденциозность подобных выпадов не вызывает сомнений.

Более подробные высказывания 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 Бхарадвджи, который выступает здесь прямым предшественником философов локаяты. Он с крайним скептицизмом отзывается об идее существования души после смерти, «благоприятного нового рождения», якобы обеспечиваемого соблюдением ритуалов и подношениями жрецу. Бхарадвджа высмеивает верующего, который, отдав брахману свою корову, мечтает получить за это всевозможные блага в следующем рождении: Так [говоря]: «На том свете спасет меня эта корова». И когда отдавший ее [брахману] умрет, то кого спасет та корова, Если равно корова, и взявший [ее], и отдавший Уже здесь распадаются, то где же их встреча? Расклеванному птицами, [разбившемуся] при 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 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 Бхарадвджи 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 Бхарадвджи, содержит в себе апелляцию к «сверхчувственным данностям». Однако Бхарадвджа 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 чаще говорится не о локаятиках, а о чарваках. Слово это иногда связывают с глаголом чаре — «жевать», «есть» (имеется в виду, что локаятики якобы призывали прежде всего к физическим удовольствиям — еде, питью), иногда с чару-вак — «приятные или доходчивые слова». 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» 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 некую 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 наивного материализма у «еретических учителей» демонстрировали общее развитие рационалистической традиции в древнейшей Индии, нашедшей наиболее законченное выражение именно в локаяте.

Ее приверженцы 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».

Доктрина локаяты имеет своим исходным пунктом тезис о чувственном восприятии (пратьякша) как единственном источнике реального знания о мире (прамана); утверждения же авторитета, откровение, религиозные тексты ничего не могут прибавить к представлениям, почерпнутым из опыта. Наиболее подробно эта идея излагается в «Шива-Ньяна-сиддхийяр»: Их (локаятиков. — Г. Б.-Л.) источник познания — это зрение и прочие чувства.

Шесть чувств необходимы [для познания], а вывод и прочие виды опосредованного знания не нужны — так считают они.

Воспринимаемые [чувствами] предметы — это элементы, о которых говорится, что они [суть] твердь и жидкость, к которым присовокупляются труднодоступные ощущению жар и воздух.

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

звеном в цепи умозаключений, при помощи которых человек формирует представление об окружающей его действительности.

Согласно локаятикам, все возникает из элементов, в процессе взаимодействия которых зарождается и сознание. Арунанди Тевар пишет об их воззрениях: Из сочетания соединяющихся [друг с другом элементов] возникают многие формы, Подобно тому как из глины, положенной [на гончарный круг], создаются многие горшки;

[И] из этих [сочетаний элементов] все чувства и органы чувств, [обладающие] качеством ума, происходят, Подобно тому как из воды [вздуваются] пузыри.

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

Учение о материальности мира и протекающих в нем процессах оказало большое влияние на развитие древнеиндийской мысли. Важное место в локайте занимает критика религиозного (прежде всего брахманистско-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 этой школе. В изложении Мадхавы главный тезис ее формулируется так: «Не существует ни небесного рая, ни какой-либо души в другом мире. Исполнение правил варн, ашрам и т. д. не приносит никаких плодов». Шанкара передает ту же мысль более лаконично: «Нет никакого другого мира, кроме этого, нет ни небес, ни ада».

Интересной представляется аргументация чарваков, направленная против универсального для индийских религиозных 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, локаятники 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 «тошое тело», соответствующее, видимо, понятию лингашарира индуистских школ, 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 философии индуизма (Тевар предстает ревностным шиваитом), здесь содержатся довольно пространственные отрывки, отражающие их воззрения, причем нередко без тенденциозных искажений.

[Ты (имеется в виду оппонент. — Г. Б.-Л.) 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 г станы.

Тевар воспроизводит и другие, уже знаком¹-де 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 умирании тела и его психических функций: Когда угаснет жизненный дух, гибнут и органы чувств.

Здесь же выражена мысль и о невозможности доказать существование души, ибо ее никто не ощущал: ...души не существует оттого, что органами чувств не может быть воспринята она.

Наконец, указывается, что при описании явлений конкретной действительности, которые вполне и исчерпывающе могут быть объяснены материальными причинами, нет никакой необходимости апеллировать к карме: ...ведь все это не от кармы, а от природы появляется.

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

Не признавали локаятики и изначальной ценности ведийских текстов, их роли 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.

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

Не менее суровое осуждение вызывают и ритуалы ведизма, они становятся объектом едкой насмешки: «Если животное, принесенное в жертву по обряду джьютиштомы, 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 уделяли первостепенное внимание отрицанию именно этих принципов.

В своих попытках раскрыть причины возникновения чуждых им представлений чарваки шли намного дальше «еретических учителей», которые, правда, не признавали вед, но предлагали взамен

собственные системы религиозных воззрений и ни в коей мере не стремились поставить вопрос об истоках ведийской традиции. Ведийские тексты, по утверждению чарваков, были составлены в корыстных практических целях жреческой верхушкой, противопоставлявшей себя тем, кто трудом добывал средства к жизни. Этот взгляд зафиксирован и в тамильском трактате Арунанди Товара.

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

Критике религиозного взгляда на жизнь как на непрерывную цепь страданий отведено в их учении немало места. В общей форме позиция школы выражена в следующих словах Арунанди: Все [эти напрасно] мучающиеся дураки, видя на земле плотское наслаждение, Бегут [от него], страстно стремясь обрести на небе усладу.

Да не [подобны ли в этом] они тем несчастным, которые, жестокой жаждой томясь и воду увидев, Прочь бегут [от нее], полагая, что [в месте ином, где], как они слышали, [тоже есть] вода, они смогут напиться?

Тезис, переданный Арунанди, если верить Мадхаве, полностью соответствует взглядам чарваков: «Как сказал „мудрец“, радости, доставляемые человеку чувственными вещами, надо отвергать, поскольку они сопровождаются страданием. Но это требование глупцов. Какой человек, желающий себе настоящей пользы, выбросит зерна риса из-за того, что они покрыты шелухой и пылью?» Мысль чарваков ясна: страдания неизбежны в жизни человека как побочный продукт существования, но отвергать из-за них и самую жизнь значило бы становиться на абсурдную и ничем не оправданную точку зрения. Низменный гедонизм, приписываемый им, в действительности оборачивается 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 воззрениям на жизнь. Локаята была учением, последовательным не только в онтологическом, но и в этическом плане.

С. Радхакришнан отмечал, например, что система, пользовавшаяся огромным авторитетом уже во время Каутильи и затем сохранявшая свои позиции на протяжении более чем тысячелетия, не могла быть исключительно сводом правил примитивного гедонизма. Он называет описания такого рода «пародией на локаяту». Любопытно, что и ортодоксальная традиция делила чарваков на «грубых» (дхурта) и «знающих» (сушикшита); за последними признавалось право на ученость, культуру и благопристойность.

О социальных взглядах локаятиков, к сожалению, известно немного. Тем более ценными представляются высказывания упоминавшегося ранее Бхарадваджи, которому «Махабхарата» приписывает необыкновенно смелые для его времени мысли: От вожделения, усталости, голода и заботы, печали, страха, гнева

Все не свободны: зачем различать тогда варны?

Пот, мочу, кал, кровь, желчь и слизи тело каждого выделяет; зачем различать [тогда] варны?

И разные у них окраски, почему ж различать [лишь четыре] цвета («варна» в санскрите означает также «цвет». — Г. Б.-Л.)?

Это выступление против варновой системы позволяет предположить, что локаятики не только в собственно философской, но и в социальной сфере оставались верными духу рационалистического радикализма. Особо примечателен тот факт, что данное высказывание попало в текст поэмы, тщательно редактировавшийся идеологами жречества. 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 следующие слова своих оппонентов: «Для мудрого наслаждение радостями этого мира определяется возможностями, которые открывают ему земледелие, скотоводство, торговля, государственная служба и т. п.». Упоминание о «государственной службе» не случайно. Отвергая претензии жречества на руководящее положение в обществе, локаятики были склонны отстаивать примат светской власти.

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

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 локаяту, 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, которая представляла собой совершенно самостоятельное и оригинальное течение. Хотя в целом она предстает как дуалистическая система, главный вклад ее в историю индийской философии заключается в глубоком и разностороннем развитии учения о материальной природе мира и происхождении всей совокупности вещей и существ из саморазвивающейся материи.

Европа открыла для себя это учение в первой половине XIX в.

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

На Западе существовала также тенденция оценивать санкхью как доктрину, глубоко религиозную по своему существу. Еще Ф. Шлегель (1772 — 1829), один из основателей немецкой индологии, называл ее «системой чистого спиритуализма». Попытки свести ее содержание к мистике предпринимались и в дальнейшем, 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 писал Ф. И. Щербатской.

Надо сказать, что сравнительно недавно в оценке этой системы начала допускаться своего рода «обратная» тенденциозность. Известный индийский ученый Д. Чаттопадхья, предпринявший шаги к реконструкции «первоначальной санкхьи», произведения которой до нас не дошли, и сделавший ряд весьма ценных наблюдений (см. его книги «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.

Зарождение санкхьи относится к весьма раннему периоду. Достаточно сказать, что отдельные, притом важные элементы ее учения могут датироваться уже шраманским периодом: об этом свидетельствует список элементов бытия знаменитого Арада Каламы, одного из первых наставников Будды («Буддачарита», гл. XII). Специфические списки категорий санкхьи засвидетельствованы в «средних» упанишадах — «Катхе», «Шветашватаре» (здесь впервые названа «санкхья» — VI. 13), а в «Майтри» уже обнаруживается вполне развитая категориальная система, максимально приблизившаяся к классической. Основной массив сведений о санкхье дает «Мокшадхарма», составленная и отредактированная в первые века нашей эры, но включающая и значительно более древние предания. Она дает представление о многообразии редакций древней (доклассической) санкхьи и учительских традициях, ассоциируемых с именами Панчашикхи, Асита Дэвалы, женщины-философа Сулабхи и др. Другими источниками древней санкхьи служат знаменитый медицинский трактат «Чарака-самхита» (первые века нашей эры), дхармашастры (прежде всего «Законы Ману» и «Вишну-смити»), упомянутая уже «Буддачарита» Ашвагхоши (ок. II в. н. э.), отдельные свидетельства буддийской и

джайнской литературы. Уже Каутилья говорит о «трех философиях» — санххье, йоге и локаяте; «Брахма-сутра» Бадараяны содержит полемику с ее положениями. В эпоху Маурьев она, вероятно, была уже самостоятельной системой, игравшей немалую роль в духовной жизни Индии.

Слово санххья означает «калькуляция», «подсчет». 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 санххьи. 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 кажется маловероятной. Беспочвенна и попытка ряда исследователей, видящих в санххье учение исключительно мистическое, 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.

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

Сочинение Ишваракришны, относящееся примерно к V в., является уже некоей систематизацией начальной формы учения. Это подтверждается и сопоставлением текста «Карик» с замечаниями о санххье в более ранних сочинениях (например, у Бадараяны), и свидетельством буддийской традиции. В отличие от подавляющего большинства философских трактатов Индии, не связанных с буддизмом, «Санххья-карика» стала известной в кругу махаянистов и была уже в VI в. переведена на китайский язык. Составлению ее предшествовала очень серьезная работа в ранних традициях санххьи — «первоначальной санххьи» (их было много) с I по V в. н.э. Источники (важнейший из них — обстоятельный комментарий к тексту «Юктидипика» — VII — IX вв.) позволяют опровергнуть распространенное мнение, согласно которому индийская философия создавалась (в отличие от античной) почти исключительно «анонимными» мыслителями. Реконструированные фрагменты учений Паурики, Патанджали (не путать с составителем «Йога-сутр»), Панчадхикараны, Варшаганы, его последователей, Виндьявасина выявляют напряженную полемику между различными школами в общей традиции санххьи по уже устоявшимся топикам.

К предметам спора в первую очередь относились проблемы уточнения порядка космической эволюции, существования и формы «мигрирующего тела» — линга-шарира (субтильного агрегата, выступающего своеобразным посредником при трансмиграции пуруши и соединяющегося с «грубыми телами»), количества признаваемых «независимых» органов познания (карана) и ряд других. Особенно важно то, что за свидетельствами о расхождениях во мнениях скрывается вполне зрелая теоретическая рефлексия, позволяющая говорить о философствовании в собственном смысле слова (чего никак не скажешь о «философии вед», «философии упанишад», «философии Гиты»). В тот период санххьяики стояли как бы в авангарде раннеиндуистской идеологии, вели постоянные дискуссии с ее главными оппонентами — буддистами. Этот факт тем более любопытен, что в древности традицию санххьи объединяло с буддизмом очень многое, и следы «неортодоксального прошлого» навсегда сохранились в ее наследии и после ее активной «индуизации».

Несмотря на небольшой объем сочинения Ишваракришны (всего 72 двустихия), оно поражало уже древних мыслителей исключительной насыщенностью содержания, сжатостью и ясностью формулировок. В нем излагаются центральные положения «классической санххьи» (названа так в противоположность «первоначальной санххье», реконструируемой на основании более ранних текстов, и санххье «эпической» — имеются в виду разнообразные отрывки «Махабхараты», излагающие,

правда в упрощенном и несистематизированном виде, отдельные принципы этой школы). Остальные произведения представляют собой преимущественно комментарии к трактату Ишваракришны. Философ Гаудапада в VI — VII вв. составляет «Санкхья-карикабхашью», и другой мыслитель, Вачаспатимишра, в IX-X вв. «Санкхья-таттвакаууди». В позднее средневековье появляются комментарии Виджнянабхикшу и Анируддхи к «Санкхья-сутрам» (XIV — XV вв.), рассматривающие отдельные тезисы «классической санкхьи». Автором объявляется сам Капила, однако действительный автор произведения остался неизвестным. «Санкхьясутры» — основной текст, воспроизводящий взгляды «поздней санкхьи», хотя на нем литературная традиция данной школы не заканчивается: ряд сочинений, не вносящих, правда, ничего кардинально нового в разработку главных идей «классической санкхьи», датируется XVI — XVII вв.

Решение вопроса о характере начального учения сопряжено со значительными трудностями. Большую ценность в этом смысле представляет «Брахма-сутра» Бадараяны. Появившаяся задолго до «Санкхья-карики», она отражает более древний вариант системы, причем Бадараяна в качестве ее идейного противника с последовательностью выявляет именно то ее специфическое содержание, которое противопоставляло санкхью веданте и родственным направлениям в индийской философии, развивавшим центральный принцип упанишад. Ведантисты определяют санкхью как прадхана-карана-вида (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). Они подчеркивают, что оба принципа совершенно неприемлемы для веданты, признававшей в качестве первопрчины мира Брахмана как «чистое сознание».

Бадараяна называл прадхану ануманита, подчеркивая ее «умозрительный» (неведийский) характер, и 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 остальные рационалистические концепции лишаются 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 — первопрчине мира, по мнению Шанкары, служит универсальным теоретическим фундаментом для любых рационалистических направлений вообще. Стремился опровергнуть санкхью и Рамануджа, заявлявший, что «мышление не может принадлежать нечувствующей прадхане».

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

Свидетельства, касающиеся санкхьи, в «Артхашастре», «Брахма-сутре», эпосе, трактате Чараки и в «Ману-смрити» показывают, что ее идеи на рубеже нашей эры получили значительное распространение.

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

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

Последняя выступает в двух видах: вякта (проявленная) и а-вякта (непроявленная). Понятия, заимствованные из упанишад, получают в санкхье иной акцент. «Проявленное» (природа) представляет собой совокупность конкретных, непосредственно воспринимаемых вещей, «непроявленное» же, отображающее самый принцип материальности мира, одинаково присутствует в любой вещи. Оно — потенциальное вместилище всех возможных видов. Процесс миротворения как раз и выражается в распаде этой «первичной целостности» на ряд отдельных нематериальных и материальных форм, не более отличающихся от первопричины, чем вторичные модификации явления от его основы.

Таким образом, по учению санкхьи, мир и его первопричина не разделены непреодолимой пропастью (напомним, что Брахман упанишад — духовный принцип, никак не сопоставимый с конкретными проявлениями бытия, данными человеку в опыте), и импульс к движению, к саморазвитию заключен в самой «изначальной природе» — вещи и живые существа естественно возникают в процессе трансформации пракрити. (Для упанишад и в особенности для веданты момент создания чувственно ощущаемого мира из нематериального Брахмана оставался, по сути, необъяснимым: согласно упанишад, этот переход был вне сферы познания, ведантисты же пытались решить данный вопрос, утверждая нереальность окружающей действительности.)

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

Вопрос о времени сложения «Санкхья-карики» и содержании ее отдельных частей подробно рассмотрен в индологической литературе. Об этом писали Р. Гарбе, Дж. Ларсон, П. Дейссен, А. Кит, С. Радхакришнан.

Возражая тем, кто утверждал, что неразумная материя не содержит в себе импульса к миротворению, ибо творцом может быть лишь разумное существо, философы санкхьи выдвигали контраргумент. Если предположить, что всемогущий создатель мира стоит над реальными вещами, то как объяснить цель, которой он руководствуется в акте творения? В качестве существа, наделенного совершенством, он не может стремиться к чему-либо, иначе нужно допустить, что он чего-то еще не достиг, а это противоречит исходной посылке. Целью бога нельзя признать и благо существ: мир полон страданий, и сознательная воля, творящая его, могла быть только злой. Неверно также, что в творении обязательно должно подразумеваться участие сознания. Молоко в теле коровы, например, образуется без всякого вмешательства разумного начала, хотя сам процесс достаточно сложен.

Выступление санкхьи против теизма с очевидностью отразило независимость данной школы от ортодоксальных идей, стремление полагаться во всех своих выводах исключительно на доводы разума и объяснять явления внешнего мира естественными видоизменениями материи. Показательно, что Капила именовался «основателем атеистической санкхьи». В комментарии к «Брахма-сутре» Шанкара отмечал, что «система Капилы противоречит ведам, упанишад (шрути) и таким текстам, как «Законы Ману», которые следовали ведам». Не случайно позже, когда санкхья подверглась значительному

влиянию веданты и связанного с ней круга ортодоксальных представлений, были предприняты настойчивые попытки отбросить ее изначальный «атеизм».

Как же проходит процесс становления мира и его дальнейшие изменения? Чтобы понять ответ санкхьи на этот вопрос, надо остановиться на разработанной ею теории причинности, получившей наименование сат-карья-вада (учение о присутствии следствия в его причине). Если бы следствие не присутствовало в причине, рассуждали философы, оно возникало бы словно 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. 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 опосредован множеством разнообразных действий, которые только и способны выявить возможности, содержащиеся в причине.

Чрезвычайно интересно положение санкхьи, касающееся «принципиальной неуничтожимости изначальной основы — причины» (кувшин как бы содержится в уже замешанной глине). Было бы, разумеется, грубой модернизацией видеть в данном тезисе предвосхищение законов сохранения материи и энергии, однако, несомненно, некое наивное «предчувствие» этой важнейшей идеи естествознания в нем присутствует. В сочинении Мадхавы «Сарва-даршана-самграха» говорится о двух теориях причинности, выдвинутых индийцами в эпоху древности и в средневековье: паринама-вада (учение о реальности превращения причины в следствие) и виварта-вада (учение об иллюзорности изменения). Первое связывают с санкхьей, второе — с ведантой. Принято квалифицировать эти учения как два ответа на вопрос о природе отношения между причиной и следствием.

Санкхья рассматривала прежде всего непосредственное видоизменение предметов (глина превращается в кувшин и т. п.), отталкиваясь от идеи единой «вселенской первопричины», по отношению к которой все другие причины вторичны. Тем не менее рациональная трактовка причинно-следственных связей — несомненное достижение этой системы и индийской философской мысли в целом.

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

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

В основе теории эволюции лежит представление о 24 элементах, или сущностях (таттва), составляющих сложную иерархическую систему. Из «непроявленной» материи (авьякта, мула-праkritи) возникает махат (букв. «великий»), занимающий первое место среди «проявленных»

элементов пракрити. Эти два принципа дают начало параллельно «органам восприятия» и «органам действия» человека и «пяти вещественным элементам» (бхута), образующим внешний мир. Вещественные элементы создаются танматрами (тонкими сущностями), выражающими свойства того или иного элемента. В соответствии с уровнем развития естествознания того времени они трактовались как нечто близкое атомам (танматра огня, например, считалась носителем свойства «огненности как таковой»). «Грубые» элементы (махабхутани) включали эфир (танматрой его считался звук), воздух, огонь, воду и землю. В перечень таттв входили пять чувств и пять органов действия. К этим десяти органам чувств и действий индивида прибавлялся одиннадцатый — манас (ум), синтезирующий данные органов чувств и как бы перерабатывающий их.

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

Какое же место в этой схеме занимают «принципы сознания» — буддхи и ахамкара, которые, согласно санкхье, предшествуют миру внешних предметов, составленному из пяти «грубых элементов»? Выявление роли этих двух «духовных» принципов в системе таттв породило столь значительные трудности для научной интерпретации, что известный историк индийской философии 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.

Несомненный интерес представляет и теория познания санкхьи. Знание о внешних объектах, согласно ее учению, может быть получено в три этапа. Первым и изначальным является непосредственное восприятие. Предметы, окружающие человека, воздействуют на его органы чувств, вызывая соответствующие образы, 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 этап). Манас обобщает сведения, поступающие от непосредственных ощущений, и благодаря его «работе» рождается ясное понимание вещи и ее отношения к другим вещам. Этот «материал» он ^ипередает ахамкаре и буддхи; последнее является 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. Санкхья опирается на чувственное восприятие (пратьякша), хотя основное место в ней принадлежит выводному знанию (анумана). Вместе с тем она не отвергала и третьего источника познания — аптавачана (авторитетное свидетельство). В комментариях к «Карике» пояснялось, что речь идет о положениях ведийских текстов, рассматривавшихся ортодоксальной традицией как «откровение».

Примечательно, однако, что в сочинениях санкхьи практически не встречаются ссылки на веды. Возможно, тезис о ценности «авторитетного свидетельства» был введен для того, чтобы пойти на своеобразный компромисс с ортодоксальной традицией. Судя по высказываниям Бадараяны, первоначальное учение совершенно не было связано с ведизмом; ведантисты объявляли санкхью школой, в принципе враждебной самому духу ведийских текстов. В дальнейшем ее теоретики заметно смягчили антиведийский характер своей доктрины и, пусть формально, склонились перед авторитетом вед. Это позволяло включить санкхью в число философских систем, не противоречащих господствующей традиции, и, быть может, помогло ей выстоять в борьбе с ведантистскими течениями. Кроме того, по мнению ряда исследователей, аптавачану санкхьи неправомерно отождествлять с безоговорочным признанием ведийских текстов. Термин означает наряду с ведийским авторитетом заслуживающее доверия свидетельство вообще.

Уже отмечалось, что рассматриваемая система является последовательно дуалистическим 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 позднейших сочинениях 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 пурушу трудно идентифицировать лишь с «чистым субъектом». Ишваракришна говорит: «Если бы имелась только одна душа, то тогда, когда она рождалась, все должны были бы родиться. Когда она умирала, то все должны были умирать. Если бы имелся какой-либо порок в жизненных инструментах души, подобно глухоте, слепоте, немоте, увечью или хромоте, все должны были бы быть глухими, слепыми, немыми, увечными и хромыми...

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

«Классическая» санкхья предстает перед нами как образец дуалистической доктрины. Наиболее четко принцип совмещения двух начал сформулирован Ишваракришной в карике 21: соединение пуруши и пракрити происходит для того, чтобы первый увидел ее, подобно тому как объединяются хромой со слепым. Это и есть причина творения. Смысл данной метафоры раскрывают комментаторы: пракрити выступает в образе слепого, но способного к движению человека, пуруша же наделен зрением, но лишен действия. 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. Он аудасинья (индифферентный, устранный). Тогда в какой мере допустимо говорить о действительном участии его в развитии материального мира?

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

Концепция пуруши не получила в этом учении сколько-нибудь ясного решения; вопрос об ее истоках неоднократно дискутировался и в индологии. Некоторые исследователи, исходя из того, что основное значение слова «пуруша» в санскрите — «мужчина», а «пракрити» женского рода и что метафоры, призванные объяснить их взаимодействие, нередко рисуют ее в облике женщины, демонстрирующей свою красоту «космическому мужчине», пытаются видеть в доктрине символическое отображение отношения полов в эпоху матриархата. «Парадокс санкхьи», по выражению ученых, заключающийся в изначальном дуализме системы, остается необъясненным и в настоящее время.

Популярность ее и в древней, и в раннесредневековой Индии зафиксирована множеством источников. Отметим 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. Пуруша превращался в главный принцип миротворения, который, подобно магниту, вызывающему движение железа, изнутри направляет все процессы, совершаемые пракрити (трактовка Виджнянабхикшу). Таким образом, в позднем варианте учения во многом модифицировались положения классической санкхьи.

Йога. К традиции санкхьи тесно примыкает система йоги, однако ее значение в истории индийской культуры отнюдь не сводится к тому, чтобы быть лишь коррелятом первой. Термин «йога» буквально означает прежде всего «соединение», но то, что осуществляется путем йоги, ведет не к соединению с бытийным Абсолютом (как нередко понимается), а к «разъединению», последовательному и энергичному разрыву связей «я» и психофизического агрегата индивида. Потому наиболее точно содержание слова передало бы толкование: «привязывание» (корень юдж, от которого образовано слово, означает в первую очередь «запряжание» лошади) интеллекта и чувств к определенным «программируемым» объектам. Вместе с тем этот термин может означать и «метод» деятельности в более широком смысле.

Начальные этапы предистории системы восходят, вероятно, к самой глубокой древности. Печати Мохенджо-Даро позволяют судить о том, что рудименты аскетической практики прослеживались в истории доарийских культов Индии. Ведийская литература знает уже не только идеал подвижника, но и понятие тапаса (аскеза) как мощного энергоносного фактора мироздания, возвышающегося над мирами и богами (Ригведа X. 136 и др.). В упанишадах излагаются конкретные элементы психофизического тренинга, перечисляются факторы, нужные для осуществления созерцательной практики, включая поведенческую дисциплину, культивирование особых положений тела и дыхательные упражнения. «Майтри-упанишада» (VI. 18) знает уже шесть ступеней йогического праксиса.

Лавинообразный рост свидетельств дают дидактические тексты «Махабхараты», в первую очередь «Мокшадхарма» и «Бхагавадгита». Последняя, как и ряд поздних упанишад (например, «Йогаттава-упанишада»), упоминает различные виды практик, именуемых «йога» (некоторые из них — санкхья-йога, джнянайога — в целом соответствуют санкхье). Значение йогической практики не ограничивается рамками одной из индуистских школ или даже всем индуистским религиозным комплексом.

Древние йогины были в числе тех, кто оказал влияние на формирование раннего буддизма (мы знаем предания «Буддачариты» Ашвагхоши о визитах молодого царевича Сиддхартхи к «протойогинам» Арада Каламе и Удаке), зрелый буддизм разрабатывает собственные виды йогической дисциплины, буддийская доктрина соединена с йогическим тренингом в системе йогачара. Немалым было влияние древней йоги и на практику джайнских общин.

Классической системой индуизма (даршаной) йога становится благодаря деятельности той школы, которая унифицировала различные традиции йогической аскетики и философских построений и создала канонический текст («Йога-сутры»), приписываемый Патанджали. И авторство, и время создания этого памятника вызвало острые научные дискуссии, далекие от завершения и в настоящее время. Но более или менее очевидны по крайней мере два факта: Патанджали не идентичен знаменитому комментатору грамматики Панини, а текст исторически многослоен, причем время его окончательной фиксации можно датировать (если исходить из полемики с буддийскими мыслителями) IV — вв.

Из этого следует, что йога, относящаяся к древнейшим дисциплинам духовного тренинга Индии, унифицировалась в систему-даршану позднее, чем многие другие традиции, как буддийские (скажем, мадхьямики), так и «ортодоксальные» (сутры вайшешиков, мимансаков, ведантистов и найяиков были созданы раньше главного текста йоги). Одной из важных причин этого было, очевидно, длительное сосуществование фактически равноправных школ и подшкол в данной традиции, расходившихся по самым кардинальным вопросам (в частности, по вопросу о средствах радикальной трансформации сознания, кладущей конец всем «флюктуациям менталитета»; здесь противостоят друг-другу несколько школ, самой авторитетной из коих была, видимо, школа Джайгишавьи). Такой вывод можно сделать, исходя из цитат предшественников в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам». Дивергенция «равноправных» школ в йоге соответствовала ситуации плюрализма в санкхье. Показательно, что многие главы ее школ были одновременно признаны и, в йоге: пример тому — Даршаганья. И не случайно, что классическая санкхья получает унификацию практически одновременно с йогой.

«Йога-сутры» состоят из четырех глав. Первая посвящена целям и выяснению природы самадхи — конечного «погружения в себя» (самадхи-пада); вторая — конкретным средствам достижения этой задачи и ступеням самосовершенствования योगина (садхана-пада); третья продолжает тематику предыдущего раздела, но излагает преимущественно учение о достижении «сверхъестественных» состояний в результате применения психотехники сосредоточения на различного вида объектах

(вибхути-пада); четвертая раскрывает природу «отстраненности», но содержит и «метафизическую» проблематику (кайвалья-пада).

В «теоретических» вопросах система Патанджали соответствует основным онтологическим пунктам санкхьи, принимая ее дуализм, радикально разделяющий трехгунное объективное бытие и пурушу как «чистый субъект» опыта. Основное различие между даршанами состоит в том, что йога рассматривает дуалистическую доктрину как фундамент многоэтажного «практического здания», тогда как «путь познания» санкхьи предполагает преимущественно лишь рефлексивную дисциплину.

Поэтому специфику йоги по сравнению с другими даршанами определяют не собственно теоретические положения, но многоступенчатый курс подготовки адепта. Таких ступеней в классической йоге восемь. Первые две предполагают «поведенческую подготовку», включающую воздержание от причинения вреда живым существам и прочих страстей (яма), затем культивирование «чистоты» и прочих добродетелей (нияма). Далее адепт может переходить к принятию определенных положений тела (асана) и сложной практике регулирования дыхания (пранаяма). Следующая ступень связана с «отрывом чувств» — индрий от объектов (пратьяхара), за которым идет фокусирование ума (читта) на определенных точках (дхарана). Оно предшествует особой созерцательной направленности (дхьяна), а та, в свою очередь, — абсорбации ума в созерцании, при которой «снимаются» субъектно-объектные различия (самадхи). При этом выделяются две стадии самадхи как «стабилизации» ума: на первой еще сохраняются элементы интеллектуальной деятельности, на второй они подвергаются окончательной деструкции. Хотя осуществление подобной программы реализуется в практическом «снятии» самой личности адепта, йогины не сомневаются, что могут найти в этом конечное приближение к высшему благу, характеризующему как «устраненность» (кайвалья) или «освобождение» (мокша). Здесь Пуруша якобы возвращается к «собственной форме» и навсегда выпадает из круга сансары.

Было бы, однако, неверным полагать, что йога осталась всецело чуждой собственно теоретическим интересам. Несмотря на то что она опирается на учение санкхьи, последователи Патанджали внесли некоторые изменения в ее доктрину космогонии: пять грубых элементов (бхута) возникают из пяти тонких начал (танматры), которые не идентичны лишь одному аспекту ахамкары, как было у Ишваракришны. Сутры йоги оперируют понятием читта (менталитет), которое берет на себя функции буддхи санкхьяйков (махат) и в известной мере «перекрывает» деятельность ахамкары и манаса (задача йоги и заключается в прекращении «флюктуации» этого менталитета).

Специальный интерес представляет классификация состояний сознания индивида — спекуляции по поводу механизма трансмиграционного процесса. При этом приверженцы йоги различают психические идеи-конструкции (санскара) и «следы», оставшиеся в менталитете индивида от «внутренних мыслительных процессов» (васана). Последние образуют своего рода «блок бессознательного», безначально аккумулирующийся и в значительной мере обуславливающий характер трансмиграций.

В одном пункте йога серьезно расходится с санкхьей: она признает существование божества (Ишвара) как особого духовного агента, свободного от «загрязнения» кармических действий и их результатов и способного благотворно воздействовать и на других «субъектов». Полемика по данному вопросу велась между адептами близкородственных традиций с давних времен, однако о «теизме» йогингов можно говорить лишь с большими оговорками. Ишвара только первый среди равных пуруш и не имеет ничего общего с создателем мира (который здесь, как и в других индийских системах, безначален), скорее, он объект благочестивых упражнений и не оказывает определяющего влияния на достижение «освобождения». Философский смысл несет полемика Патанджали и его приверженцев с буддистами-виджнянавадинами, признававшими реальными в конечном счете лишь функции ментальной деятельности и отрицавшими объективное существование материальных вещей.

Философская проблематика «Йога-сутр» выглядит, однако, более чем скромной, если ее сопоставить с материалом классического комментария к ним — «Йога-сутры-бхашьи» Вьясы (VI — VII вв.). Это обстоятельство нужно иметь в виду, ибо в индологии «системой Патанджали» нередко называется весь основной корпус йога-даршаны (сутры Патанджали, комментарий Вьясы, субкомментарий Вачаспатимишры), что совершенно неправомерно. Опираясь на сутры как на исходный материал, комментатор вводит актуальные для него вопросы, в сутрах еще отсутствующие, и одновременно воссоздает «систему йоги». Среди таких «внедренных» в прочтение сутр вопросов следует отметить анализ трех гун, соотношения качества (дхарма) и носителя качества (дхармин), лингвофилософскую проблематику (исследование причины конвергенции между обозначающим и обозначаемым),

проблему универсалий, времени и многие другие. В ходе разработки философских вопросов Вьяса постоянно обращается к идеям оппонентов, прежде всего буддистов, с которыми ведется непрерывный диалог, как отчетливый, так и скрытный. Третий текст йоги — «Таттва-вайшаради» Вачаспатимишры (IX — X вв.) представляет собой подробнейшие комментарии к положениям Вьясы.

Экзотичность йоги, загадочность рецептов избавления от физических и духовных недугов привлекали европейскую мысль еще с эпохи похода Александра и греческих путешественников в Индию. В новое время образ индийца, пребывающего в состоянии медитации, проник в романтическую литературу. Индуистское миссионерство привело к популярности йоги, к созданию множеств групп, школ, ассоциаций «знатоков восьмеричного пути йоги», якобы исцеляющих мир и его жителей от невежества и мирских привязанностей, которые разъедают мысли, дух, душу. Популярность йоги не уменьшается и сейчас; к сожалению, интерес имеет поверхностный, ненаучный характер и не приближает к истинной йоге, а удаляет от понимания сути учения этой школы.

Ньяя и вайшешика. Две эти философские системы, зарождение которых относится к самому началу нашей эры, а окончательное оформление — к эпохе Гуптов, оказались 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 (вначале слово «ньяя» стало означать «логика»), а вторая — на учении о бытии и составляющих его сущностях. Хотя обе школы полемизировали друг с другом по частным вопросам, в целом ньяя приняла метафизику вайшешиков, ибо считала ее закономерным следствием собственной теории познания.

Уже в «Мокшадхарме» (Мхб. XII. 289.3) йогины вопрошают санкхьян, насколько серьезно они полагают, что «не имеющий Ишвары» может освободиться.

Система вайшешиков предстает неотъемлемой частью рационалистической традиции в Индии, но позже она допустила множество частных и весьма значительных уступок ортодоксальным взглядам и идеям.

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

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

Традиция считает основателем вайшешики мудреца из рода Кашьяпов по прозвищу Канада (букв. «поедающий атомы») или Улука («сова»; отсюда другое название вайшешики — аулукья). Никакими историческими данными о времени жизни и личности Канады наука не располагает. Большинство ученых считают его мифическим персонажем или мифологизированным систематизатором учения, явившегося результатом творчества нескольких поколений мыслителей. Годы жизни Канады определяются приблизительно — временем первых упоминаний в разных источниках приписываемого ему трактата «Вайшешика-сутры», т. е. концом I в. до н. э. и началом I в. н. э.

Трактат состоит из десяти книг: в первой разбираются шесть категорий (падартх) учения, во второй и третьей — субстанции и их качества, в четвертой — атомы, в пятой — движение, в шестой — основы этики, остальные посвящены логике и теории познания. Самые ранние комментарии к трактату Канады

не сохранились, а дошедшие до нас комментарии относятся уже к сочинению Прашастапады — «Падартха-дхарма-санграха» (V в. н. э.).

Согласно Канаде, мир состоит из атомов, никем не сотворенных, вечных, неуничтожимых. Уже этот кардинальный тезис исключает возможность оценивать раннюю вайшешику в качестве теистической системы, хотя позднейшие комментаторы его текстов 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.

В отличие от представителей ряда теистических систем Канада провозглашал, что процессы, протекающие в природе, не имеют никакого отношения к действиям «божественных существ». Правда, он нигде открыто не отрицал 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».

В космогонии вайшешиков, впервые описанной самым авторитетным комментатором Канады — Прашастападой, идеи атомизма сплавлены с традиционными мифологическими представлениями. Прашастапада исходит из традиционной идеи «циклической космогонии» (мир возникает, развивается и гибнет во вселенской катастрофе, затем процесс начинается снова), но дает ему натурфилософское истолкование: атомы не исчезают в момент мировой катастрофы, рвутся только те связи между ними, которые создавали наблюдаемые человеком явления. Возрождение вселенной происходит в результате повторного сцепления атомов и совершается без всякого вмешательства божества. Однако бог Махешвара («Великий властитель») все же присутствует в построениях вайшешиков. Правда, ему отведена достаточно пассивная роль — он следит за тем, чтобы живые существа вели себя в соответствии с моральным законом — дхармой. С возрастанием в мире зла и человеческих пороков дхарма истощается, что, по сути, и служит причиной конца мира и наступившего затем периода космической ночи — пралайи, когда по всей вселенной рассеяны лишь отдельные атомы и души, вкушающие кармические последствия своих действий, совершенных в телесной оболочке. После того как души испытали положенные им блаженство или наказание, начинается новый мировой цикл.

Прашастапада воспринял не только чуждые натурализму вайшешики мифологемы: учение о мировых циклах, о творении из золотого яйца, когда появляются все миры и Брахма, творящий отца человечества — Праджапати и четыре варны, — он впервые в истории системы выводит на сцену бога — Махешвару, который, как сказали бы мы сейчас, выступает «оператором», обеспечивающим нормальную работу всего механизма мировых процессов. Этот вариант индийской космогонии часто сравнивают с деизмом европейских философов нового времени. Сравнение можно принять, но с одной существенной оговоркой — бог вайшешики, в отличие от христианского бога, не творит мир из ничего, материал, которым он располагает, — атомы, они так же вечны, как и его собственная божественная природа, и действуют по приблизительно одной схеме: совершив первотолчок, отступают, предоставив миру развиваться по своим собственным законам.

Вайшешики рассматривали все существующее как систему шести категорий (падартх): субстанции (дравья), качества (гуна), движения (карма), общего (саманья), особенного (вишеша) и присущности (самавая). Тому, кто познает мир с их помощью, Канада сулит высшее блаженство (нихшреяса) и освобождение от оков сансары. Это учение о категориях существенно повлияло на развитие рационалистической мысли в древней Индии. Вклад вайшешики вполне сравним с тем, который внесло в развитие европейской философии аристотелевское учение о категориях.

Одним из главных понятий служит дравья — объективная данность, лежащая в основе отдельных вещей (вторичных порождений какой-либо субстанции или соединений нескольких из них). «Определение субстанции, — пишет Канада, — таково: она обладает действиями и качествами, которые присущие связаны с ней», т. е. не имеет иного истока, кроме себя самой.

Созданная им система предполагает наличие девяти субстанций: пяти элементов (земля, вода, воздух, огонь и эфир), пространства (дик) и времени (кала), манаса (орган человеческого мышления, имеющий атомистическое строение) и души (атман). Видимый мир образуется землей, водой, воздухом, огнем и эфиром (акашей). Главное в учении вайшешики об элементах — это их корреляция с органами чувств.

Стихии играют роль субстрата чувственных ощущений: земля — обоняния, вода — вкуса, воздух — осязания, огонь — зрения, акаша — слуха. Все материальные стихии — сложные образования, состоящие из атомов, — ану, параману. Пары однородных атомов образуют диады, которые складываются в триады, воспринимаемые в отличие от атомов и диад органами чувств (пылинка в солнечном луче). Каждой субстанции присущ определенный набор качеств, одним из которых является вишеша гуна, специфичный именно для этого вида субстанции. Последнее связано со своей субстанцией отношением самавая, или присущности, остальные же соединены механически и даже могут меняться под влиянием различных внешних условий, например под воздействием огня (концепция пилупака-вада — об изменении качества атомов при нагревании). Так, для субстанции земли специфично качество запаха, остальные же — цвет, вкус, температура и т. п. — обязаны своим появлением примеси других субстанций.

Опорой психической жизни человека, по вайшешике, служит манас. Он анализирует показания органов чувств и передает их душе, которая выступает основой познания, воли и эмоций. Однако она наделена сознанием не всегда, а только когда находится в телесной оболочке в соединении с манасом. Такая трактовка заметно отличалась от трактовки других индийских школ, прежде всего веданты, утверждавшей, что сознание присуще душе всегда — как в теле, так и вне его. Обращает на себя внимание то, что душа не противопоставлена материальному первоначалу. Включение ее в число субстанций наравне с такими элементами, как земля или огонь, свидетельствовало об определенном безразличии к проблеме противопоставления материального и идеального. Позицию вайшешики можно охарактеризовать как философский плюрализм, если иметь в виду, что все девять первоначал мира (материальные и идеальные, вернее, психические) совершенно равнопорядковы и несводимы друг к другу.

В числе первых школ индийской мысли в вайшешике разработана своеобразная механическая концепция движения. Оно рассматривалось как процесс, состоящий из дискретных моментов — кшан, в каждый из которых предмет отделяется от какой-то точки пространства и соединяется с иной. При отсутствии внешнего толчка (абхигхата) переход от одной кшаны к другой объяснялся действием особой способности тел сохранять предшествующее состояние. В зависимости от направления в пространстве Канада различает пять видов движения: вверх, вниз, расширение, сжатие и просто хождение. Прашастапада добавляет еще два вида: движения, протекающие при участии сознания человека (частей его тела и предметов, связанных с ним), и бессознательные движения четырех стихий.

Важным элементом учения вайшешиков была идея перводвижения, которое в начале каждого цикла существования природы заставляет атомы выйти из состояния инертности и «открыть» новый процесс миротворения. Первопричиной его выступает адришта (букв. «невидимое», «скрытое»). Традиционно адришта понимается в качестве невидимых последствий человеческих деяний, вызывающих очередное перерождение, своего рода механизм действия закона кармы. Такова трактовка адришты и в космологии Прашастапады. Однако у Канады среди образов, 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 магниту, вызывается адриштой», т. е. она предстает вполне материальной, хотя и не познанной до конца силой. Прашастапада видит в ней еще и причину сновидений, содержание которых нельзя объяснить, исходя из опыта бодрствующего состояния.

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

Теория первоэлементов Канады отчасти близка аналогичным представлениям греков, особенно Эмпедокла. Последний также признавал четыре элемента (причем те же: землю, воду, огонь и воздух) и выводил многообразие мира из комбинации этих «вечных сущностей». Формирование вещей он объяснял механическим сцеплением и разъединением первоначальных частиц и условно выделял две противоположные силы: любовь и ненависть. Периодические распады и агрегации на элементы и ее самостановление в процессе их взаимодействия Эмпедокл ставил в зависимость от преобразования одной из двух названных «причин». Это положение вполне сопоставимо с тезисом вайшешиков о

цикличности бытия природы, хотя греческий философ не распространял принцип периодического исчезновения и восстановления на весь чувственно воспринимаемый мир.

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

Атомистическая теория вайшешиков, на что уже указывалось, дошла до нас как бы в двух версиях: в изложении Канады и его наиболее известного интерпретатора Прашастапада. Воззрения последнего не свободны от известного влияния ранней веданты. Он отошел от «атеистической» установки Канады, но вместе с тем детально разработал отдельные реалистические 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.

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

Серьезный шаг по пути диалектического осмысления проблем философского знания был сделан рассмотрением 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. Представители изучаемой школы старались преодолеть и дух сенсуализма, явно выраженный у локайты.

В вопросе о природе причинно-следственных связей вайшешики придерживались асаткарья-вады — учения, согласно которому следствие не предсуществует в причине, как считали сторонники санхьи и веданты, а является чем-то иным, ранее не существовавшим.

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. Так, Прашастапада различает три вида причин: присущую причину (самавай карана), которой является субстанция — материальный субстрат следствия, например глина для горшка; неприсущую причину (асамавай карана) — те качества и действия, которыми характеризуется субстрат и которые передаются следствию, например цвет и запах горшка, и, наконец, инструментальную причину (нимитта карана) — время, место, полка горшечника, гончарный круг и сам горшечник.

Ряд факторов в зависимости от того, присущ он субстрату причины или привносится извне, выступает то в функции самавай карана, то в нимитта карана. Но не всякая совокупность условий попадает в разряд причин. Так, палка горшечника является нимитта карана горшка, но цвет палки и материал, из которого она сделана, не входят в число причинных факторов. Равным образом не все, что производится совокупностью причин, может называться следствием, скажем звук, возникающий при работе гончарного круга.

Особую прочность причинно-следственной связи придает в вайшешике категория самавай — присущность, или отношение нераздельных в пространстве и во времени целого и его частей, субстанции и качества, места и вмещаемого и т. п., в отличие от простой временной сопряженности чужеродных факторов — самайоги.

Отметим, что проблема причинности занимала философов и других школ, немало внимания ей уделяли, например, буддийские теоретики, но в их учении причинно-следственные связи не отделялись от субъекта и не рассматривались в отрыве от него. Концепция пратитья-самутпада характеризовала их хотя и не как случайные, но в основе иллюзорные. Позиция вайшешиков в данном вопросе была несомненным достижением древнеиндийской философской мысли.

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

В этом вайшешике сходится с локаятой, тоже отстаивающей эмпирическую природу наших знаний о вселенной и адекватность получаемых таким образом представлений. Однако в отличие от локаяты она признает значимость и рационального познания, осуществляемого средствами логического вывода — анумены.

Дискуссионным остается в индологии вопрос об отношении изучаемой школы к ведийско-брахманистской традиции. Эту школу (как и санхью) философы ортодоксального направления относили к астика, очевидно, на том основании, что известное им учение уже 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: амхиты выступали таким же нейтральным источником сведений, как научные трактаты по тем или иным областям знания. В дальнейшем эта позиция в корне меняется. Шанкарамишра (XVI в.) прямо заявлял, что значение вед определяется их божественным происхождением; с этой целью он тенденциозно комментировал соответствующий отрывок из «Сутр Канады». Если представление о боге и Абсолюте в какой бы то ни было форме было чуждо ранней вайшешике, то в поздних текстах той же традиции этот религиозный принцип вводится в число ее положений. Впрочем, и здесь речь скорее может идти о формальном примирении с теистическими системами, нежели о принципиальной трансформации самого учения.

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 онтологии вайшешиков и теории познания найяиков.

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-сутры» — показывает высокий уровень развития логических категорий.

Как и базовые тексты остальных даршан, сутры ньяя сложились на основе более ранних традиций этой школы. Уже в период V—I вв. до н. э. формируется то направление в дискуссии и ведении организованного дебата, из которого позднее образуется известная нам даршана. На этом этапе термин

«ньяя» обозначает еще не конкретную философскую систему, но «дискурсивную науку» в целом. Процесс сложения «Ньяя-сутр» был многоступенчатым и завершился уже в зрелое средневековье (именно тогда Вачаспатимишра сделал попытку создания канона аутентичных сутр). В настоящее время может быть признана точка зрения В. Рубена, Дж. Туччи, Г. Оберхаммера, согласно которой историческое ядро текста составляли книги I и V, представлявшие собой индекс-перечень основных топиков учения, а также казуистических и софистических приемов ведения диспута и логических, а также прочих ошибок, ведущих к поражению в споре. Позднее к ним были присоединены остальные книги, где, в частности, подробно разработана метафизика системы. В конечном счете весь процесс завершился в основном в гуптскую эпоху, хотя «остов» сутр относится к кушанскому времени. Есть основания полагать, что формировавшиеся сутры быстро комментировались, возможно почти синхронно их созданию. В процессе сложения и базового текста, и толкований найяики быстро реагировали на критику со стороны буддистов (особенно мадхьямиков), в среде которых также параллельно создавались учебники по логике и дебат.

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» опыта способны открыть подлинную сущность предмета и явления.

В центре внимания мыслителей ньяи — 16 категорий, или падартх, главные из них: средства достоверного познания (праманы) и объекты познания (прамея), а также познавательные ошибки и различные моменты теории диспутов (формы логического рассуждения, виды софистических аргументов и т. п.).

Учение о способах и приемах познания, особенно логических, разработано найяиками весьма детально. Они признают четыре вида праман: чувственное восприятие, логический вывод, сравнение и свидетельство авторитетного источника. Процесс познания трактуется как обнаружение объектов, существующих вне и независимо от человеческого сознания. Главным критерием его истинности является соответствие фактам, открываемым в реальном опыте.

Особый интерес представляет построение силлогизма (аваява), ибо здесь мы имеем дело с классической индийской логикой. Из пяти членов силлогизма составляется нормативное умозаключение, которое можно проиллюстрировать так: 1) тезис (пратиджня): «Звук не вечен»; 2) основание вывода, аргумент (хету): «Потому что он произведен»; 3) пример (удахарана) по сходству: «Все произведенное не вечно, как, например, горшок»; пример по несходству: «Все не невечное не произведено, как, скажем, Атман»; 4) применение (упаная) по сходству: «И звук также произведен»; применение по несходству: «Но звук не таков, как Атман»; 5) заключение (нигамана): «Поэтому звук не вечен».

По сравнению с аристотелевским силлогизм найяиков содержит два лишних члена. Но за этим внешним различием обнаруживаются и более серьезные расхождения. Античный силлогизм ориентирован на доказательство и на получение нового знания; индийский же — прежде всего на убеждение, на защиту определенной точки зрения в диспуте. Предложенная иллюстрация — а она выбрана не случайно (проблема вечности звука — традиционный и популярнейший предмет дебатов индийских философов) — позволяет видеть в индийском силлогизме не монологическое выведение следствий из посылок, но развернутую диалогическую речь, опирающуюся на риторическое построение.

Примечателен и топик «дискурсия» (тарка), характеризующаяся как размышление над неизвестным предметом путем отвержения альтернативного решения вопроса. Удостоверенность в истине (нирная) — это окончательное определение предмета дискурсии после учета обеих полемизирующих сторон.

Составители «Ньяя-сутр» четко разделяют серьезную дискуссию (вада) и «пререкание» (джалпа), «придирики» (витанда), ошибки в аргументах (хетвабхаса), «увертки» (чхала), невалидные аргументы (джати) и, наконец, пункт поражения в диспуте (ниграхастхана).

Более подробно учение ньяи разработано в комментариях к сутрам «Ньяя-сутры-бхашья» Ватсьяны (IV—V вв.) и «Ньяяварттика» Уддьотакары (VI—VII вв.).

Особое развитие в системе ньяи получила логика. Уже ранний буддизм способствовал ее определенному прогрессу. 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». С «северным буддизмом» связан интенсивный прогресс. «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. В тибетском переводе сохранились приписываемые ему два сочинения по искусству ведения диспута — «Опровержение в споре» («Виграха-вьявартана») и «Диалектическое расщепление любого тезиса» («Вайдалья-сутра»). С помощью идеи с всеобщей относительности он старался отвергнуть реальность и надежность всех основных афоризмов Готамы.

Однако наибольший вклад в развитие логики внесли подлинные реформаторы Дигнага и Дхармакирти. Оба они принадлежали к брахманским семьям Южной Индии, где в тот период (Дигнага жил в конце IV — начале V в., Дхармакирти — в VII в.) позиции буддизма были весьма прочными. Его приверженцами нередко являлись выходцы из индуистской элиты, не способной противостоять влиянию буддийской традиции.

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

Вместе с тем собственно мировоззренческий аспект теории Дигнаги и Дхармакирти свидетельствовал о бесспорном шаге назад в общем процессе развития индийской логики: согласно их взглядам, логика не служит орудием объективного познания вещей и их закономерностей, а выявляет лишь некоторые внутренние законы самого процесса познания как некоей данности, совершенно независимой от мира, выступающего в качестве потенциального материала 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 рационалистическим и идеалистическим подходами к кардинальным проблемам бытия в полной мере проявлялась и в сфере выработки логических категорий, и в общем процессе развития логики как части философского знания.

Миманса. Традиционный список шести даршан всегда завершается системами миманса и веданта. Более точное название мимансы — пу рва-миманса, т. е. «первая» миманса, в отличие от «второй», уттара-мимансы, под которой в индийской традиции подразумевается веданта. Исследователи по-разному истолковывали смысл этого членения. Некоторые считали, что оно отражает хронологическое соотношение двух школ, однако большинство ученых, исходя из того, что отсутствуют сведения, позволяющие судить о том, какая из них возникла раньше, полагали, что речь идет скорее о содержательном соотношении. Нередко в индийских источниках пу рва-миманса определяется и как карма-миманса, т. е. «миманса действия», что в конкретном контексте означает «учение о ритуальной практике», в отличие от уттара-мимансы, демонстрирующей высший уровень осмысления шрути.

Статус мимансы в индийской культуре оценивался по-разному. Если в одних источниках (например, в средневековых компендиумах «Сарва-даршана-санграха» или «Шад-даршана-самуччая») она представлена при изложении философских доктрин, то в ряде других — от брахман и упанишад до таких текстов, как трактат по поэтике «Кавьямиманса» Раджашекхары (XIII— XIV вв.) или «Прастханабхеда» Мадхусуданы Сарасвати (XVII в.), — рассматривается как особая вспомогательная дисциплина, часть брахманистской образованности, сопоставимая с дхармашастрами или пуранами.

Отношение к мимансе со стороны других течений индийской мысли в немалой степени зависело от того, какая характеристика выдвигалась на первый план. Значение ее в качестве экзегетико-ритуалистической дисциплины, по-видимому, не вызывало возражений у сторонников ортодоксии, зато философские взгляды мимансаков нередко становились предметом острых дискуссий и подвергались критике. Трудно с определенностью установить статус школы в различные исторические периоды. Но несомненно, что в ее развитии можно выделить несколько этапов. Сначала она сводилась исключительно к ритуалистическому учению и представляла не отдельным идейным течением, а лишь своего рода вспомогательной дисциплиной. Хронологические рамки первого этапа крайне расплывчаты. Интересно, что, по свидетельству Шанкары, мимансаки в тот период комментировали не только канонический первоисточник своей системы — «Миманса-сутры» Джаймини, но и «Брахма-сутры» Бадараяны, составляющие основу веданты. В IV—V вв. происходит сложение философской доктрины мимансы, ее обособление от веданты и формирование в качестве самостоятельной даршаны. Расцвет приходится на VII—VIII вв. — следующий этап в истории школы, который сменяется третьим, ознаменовавшимся утратой мировоззренческой самостоятельности и поглощением ее ведантой.

В период позднего средневековья адепты мимансы отказываются от ряда кардинальных положений и по многим вопросам занимают позиции веданты. Однако как «дисциплина» миманса продолжает играть, важную роль в индийской культуре.

Ее основная проблема — исследование дхармы, понимаемой как совокупность ритуальных обязанностей. В качестве единственного достоверного источника знания о дхарме рассматриваются веды. Религиозно-практическая ориентация доктрины мимансы вызывала у ряда исследователей сомнение в правомерности отнесения ее к философской школе. Одни (как Ф. Макс Мюллер) считали, что ее лишь по традиции можно включать в перечень Дс-ршан, другие (С. Радхакришнан в своей знаменитой «Индийской философии»), признавая философский характер учения мимансы, указывали на его неоригинальность и вторичность. Однако детальное изучение текстов школы свидетельствует о формировании в ее рамках оригинальных философских (в первую очередь теоретико-познавательных и лингвофилософских) концепций. По мнению некоторых ученых (прежде всего Э. Фраувайлнера и Ф. Цангенберга), вначале проблематика мимансы исчерпывалась областью религиозного ритуала, но затем, в условиях полемики и «конкуренции» с другими системами, было привлечено внимание к решению философских вопросов. Говоря о различных трактовках системы в индологической литературе, необходимо учитывать тот факт, что она является, вероятно, наименее изученной из шести классических даршан. Нужно отметить и то обстоятельство, что большая часть научных работ о мимансе посвящена средневековому периоду в истории школы, тогда как памятники древней мимансы остаются почти неисследованными.

Из сказанного ясно, насколько сложен вопрос о генезисе этой традиции: он далеко выходит за рамки собственно философской проблематики, и его решение требует анализа многочисленных «внешних» по отношению к мимансе источников, содержащих описание брахманистского ритуала и отражающих его эволюцию, попытки систематизации и теоретического осмысления. По словам известного историка индийской философии Г. Джха, уникальная роль мимансы в истории культуры древней и средневековой Индии заключается в том, что это единственная система, предложившая интерпретацию всей совокупности индуистских священных текстов применительно к практическому поведению человека.

Об основоположнике системы не сохранилось достоверных сведений. Древнейший канонический памятник ее — «Миманса-сутры». Фигура Джаймини занимает одно из почетных мест среди индийских мудрецов: имя упоминается еще в «Самаведе»; к его творениям относят также «Джайминия-брахману». Точная датировка «Миманса-сутр» вряд ли возможна. По мнению некоторых ученых, они были зафиксированы примерно одновременно с «Брахма-сутрами»; при этом отмечалось, что в обоих сочинениях содержатся перекрестные цитаты: в «Брахма-сутрах» упоминается Джаймини, а в сутрах мимансы приводятся суждения Бадараяны.

Текст «Миманса-сутр» подразделяется на 12 частей (адхьяя), которые включают более мелкие единицы — пады; каждая состоит из адхикаран, или тематических элементов (обычно охватывающих одну или несколько сутр — кратких афористических изречений); всего — 890 адхикаран и 2621 сутра.

По содержанию сочинение Джаймини делится на два больших раздела: пурвашадука и уттарашадука. В первом рассматриваются ведийские предписания общего характера (упадеша), во втором анализируются различные обряды и подробно обсуждается «техника» жертвоприношения. Важное

место занимают разъяснения, кто имеет право совершить тот или иной обряд и какое за это полагается вознаграждение.

В целом сутры Джаймини посвящены сюжетам, далеким от философии. Исключение составляют лишь первые пять сутр, в которых сформулированы главные установки мимансы, прежде всего обоснование дхармы. Это предполагает исследование источника знания о ней (ее признака — нимитта). Обыденный опыт, опирающийся на чувственное восприятие (пратьякша), непригоден. Средством познания дхармы служит слово вед (шабда). Их сообщение считается абсолютно достоверным и безошибочным по двум причинам. Прежде всего, связь слова с обозначаемым объектом, согласно мимансакам, носит изначальный, «прирожденный» (аутпаттика) характер, знание человеком смысла ведийского текста является врожденным. Кроме того, предложения, составляющие текст вед, представляют собой упадеша, т. е. предписания, а сущностью дхармы является императивность, призыв (чодана). Поэтому и наставление в дхарме не может содержать ошибок, к нему вообще не следует подходить с точки зрения соответствия или несоответствия реальности: оно не говорит о том, что существует и что не существует, а указывает на то, что надлежит делать.

Первые комментарии к сутрам Джаймини не сохранились. Имена их составителей (и некоторые приписываемые им идеи) известны благодаря упоминаниям, цитированию и изложению в произведениях позднейших адептов мимансы и представителей школ, полемизировавших с ней (в частности, буддистов).

Несомненно, полемика с буддистами и с другими настиками способствовала развитию школы, расширению круга интересов последователей Джаймини. В острой дискуссии мимансаки должны были отстаивать истинность своего учения, и естественно, что на первый план выдвинулась задача доказательства важнейших принципов; это и привело к интенсивной разработке теоретико-познавательных проблем. Создается оригинальное учение об источниках истинного знания (прамана). Оно, как и философская доктрина мимансы в целом, было впервые сформулировано в самом раннем из дошедших до нас (V в. н. э.) и наиболее авторитетном комментарии к «Миманса-сутрам» — в «Мимансасутры-бхашье». Составление его индийская традиция приписывает Шабаре (Шабарасваминому). Существенно, что фрагменты комментария представляли собой заимствование из другого, не сохранившегося комментаторского текста (вритти). Создатель «Вриттикараны» (имя его неизвестно) и был подлинным творцом эпистемологии мимансы.

Проблема, обсуждаемая и в комментарии, и в сутрах, — источник знания дхармы. Однако составитель его, в задачу которого входит доказательство истинности идей сутр, рассматривает различные вопросы. Объясняя, почему восприятие не является средством познания дхармы, он останавливается на вопросе о природе восприятия, о способности его верно отражать реальность и т. д. Откуда вообще может быть почерпнуто истинное знание? С точки зрения комментатора, высказывание бывает таковым в двух случаях: когда оно опирается на предписание вед или когда исходит от человека, заслуживающего доверия. В последнем случае оно обязательно должно основываться на восприятии, которое определяется как контакт индрий (органов чувств) с объектом; в нормальных условиях оно адекватно отображает действительность. Значительное место уделяется опровержению рассуждений (прежде всего буддийских) об иллюзорности восприятия, и им противопоставляется реалистическая концепция. Однако именно из-за своей достоверности восприятие не способно содействовать познанию дхармы, ибо оно ограничено тем, что существует и дано в опыте, тогда как дхарма — это то, что надлежит совершить, чего еще нет.

Но в обыденной (лаукика) сфере восприятие — необходимое условие познавательного процесса, основа для других праман. В «Миманса-сутрах» о них вообще ничего не говорится, но комментаторы Джаймини в споре с оппонентами призваны были объяснить вопрос о соотношении восприятия и праман. Составитель «Миманса-сутры-бхашьи» говорит о том, что обязательной предпосылкой каждой из праман — логического вывода (анумана), сравнения (упамана), постулирования (артхапатти) и отрицания (абхава) — служит восприятие.

Более подробно, чем в сутрах, в комментарии рассматривается и шабда. В сутрах непогрешимость ее как свидетельства о дхарме определяется тем, что связь слова и объекта имеет врожденный характер (аутпаттика). По мнению комментатора, «аутпаттика» употреблено у Джаймини в переносном смысле, в действительности же она вечна (нитья). Указанная связь не зависит от человека и только усваивается им в детстве, когда он узнает значения слов. Слово, таким образом, тожеечно и лишь проявляется в

момент произнесения. По сути, в «Миманса-сутры-бхашье» речь уже идет о связи слов не с эмпирическими конкретными предметами, а с универсалиями.

Теми же аргументами обосновывается авторитет вед. Их текст, состоящий из слов, вечен, существовал всегда, как и слова. Он никогда никем не был создан, и в его «безличности» — причина абсолютной непогрешимости предписаний вед. Раз у произведения нет создателя, некому и ошибиться. Эта мысль аргументируется весьма своеобразно: если бы автор, т. е. «соединитель» слов и объектов, был, то имя его — человека или бога — стало бы известно, его помнили бы люди, как помнят они, например, Панини — создателя грамматики.

Немалое место в «Миманса-сутры-бхашье» отведено анализу проблемы субъекта познания. Постановка этого вопроса вызвана прежде всего религиозно-практической причиной: мимансаки решительно отстаивали наличие у человека Атмана, ответственного за благие (дхармика) и дурные (адхармика) поступки.

Наряду с расширением области исследования более углубленно разрабатываются и проблемы ритуальной практики. Шабарасвамин, в частности, обстоятельно обсуждает цель совершения обряда, его результат. По мнению комментатора, успех полностью зависит от неукоснительного соблюдения предписаний вед. Божество же к которому обращено жертвоприношение, никакой роли не играет. Вообще вопрос о статусе ведийских богов мимансаки решают своеобразно — их реальность отрицается, существуют, согласно Шабарасвамину, лишь слова — имена богов, Жертвоприношение имеет самодостаточную ценность. Плоды его (апурва — букв. «не-первое», «отсутствовавшее вначале») накапливаются постепенно, как своего рода потенциальная энергия.

Идеи, сформулированные в «Миманса-сутры-бхашье», стали предметом интерпретации и дальнейшего развития в трудах последующих представителей школы. Среди них выделяются Кумарила Бхатта и Прабхакара (VII в. н.э.), явившиеся основоположниками двух направлений в мимансе. По многим вопросам они заметно расходятся, признают различное число праман (школа Прабхакары отрицает абхаву в качестве самостоятельного источника знания). Однако обоим принадлежит видная роль в развитии индийской философии, а также в становлении индуизма. Особенно это относится к Кумариле, значение которого как религиозного учителя и идеолога ортодоксии исключительно велико.

В тот период отмечается расширение сферы философских интересов мимансаков, складываются их взгляды на ряд проблем, традиционно обсуждавшихся различными школами, но не привлекавших ранее внимания приверженцев Джаймини. Так, в сочинениях Кумарилы Бхатты и Прабхакары подробно анализируются вопросы натурфилософии и онтологии, конструируется система категорий, характеризующих качественное многообразие мира. Следует, однако, сказать, что в этой области мимансаки не столь оригинальны, как в решении гносеологических и лингвофилософских проблем. Перечень онтологических категорий и основные натурфилософские положения практически полностью взяты из учения вайшешиков. В средние века вычлняются другие важные аспекты доктрины мимансы: учение об отсутствии бога — создателя мира (Ишвары), развернутая критика концепции творения и разрушения мира. Эта своего рода атеистическая (в буквальном смысле слова) направленность системы сопряжена с представлением о вечности и безличном характере вед, выступающих в качестве Абсолюта, и с идеей автономной самооценности ритуала.

Деятельность Кумарилы и Прабхакары, а также их первых учеников и комментаторов знаменует расцвет школы. Позднее наблюдается отход от некоторых важных принципов учения, в частности от решительного неприятия концепции бога-творца. Теперь вечность вед начинает увязываться с богом Ишварой, в сознании которого они якобы хранились во время разрушения мира. Все это отражает усилившееся воздействие веданты, особенно школ Рамануджи и Мадхавы.

Для мимансы всегда оставалась важной задача толкования вед. Вклад школы в решение необычайно сложного вопроса о сочетании различных положений и предписаний вед, брахман и других священных текстов определялся тем, что учителя ее в духе своей философии рассматривали шрути не как совокупность преданий, не как рассказы о совершившемся, а как видхи — руководство к действию. К нему они стремились свести все содержание шрути.

Речения вед, с точки зрения мимансаков, — это либо разного рода видхи (от самых общих предписаний до конкретных наставлений по совершению того или иного обряда), либо мантра, т. е. текст, предназначенный для рецитирования в ходе выполнения видхи, либо нияма (запрет), либо

артхавада (разъяснение смысла обряда). Любой фрагмент священного текста всегда можно было истолковать как завуалированное предписание. Такой подход дал возможность предложить единую и непротиворечивую интерпретацию разнообразной брахманистской религиозной литературы.

Принципы, сформулированные мимансаками, оказались удобными для обоснования норм индуистского обычного права. Им во многом следуют и кодексы, действующие в современной Индии. Это в первую очередь относится к школе Митакшары. Концепции мимансы затрагивают самые различные области юриспруденции: законы наследования, земельной собственности, свидетельств в суде и т. д.

Веданта. В средние века влияние этой системы становится преобладающим. Первое ее самостоятельное сочинение, «Брахма-сутры», приписывается мудрецу Бадараяне, как отмечалось, относится ко II в. до н. э. — II в. н. э. Правда, сами ведантисты склонны были возводить свое учение непосредственно к упанишад, считая их тексты отправными для своей школы. Тенденциозность подобного взгляда очевидна. Да и трактат Бадараяны, будучи сборником исключительно кратких изречений, скорее, наметил основные тенденции учения, нежели раскрыл его своеобразие. Однако он уже выразил кардинальный принцип веданты, осветив его преимущественно посредством ряда тезисов: мир не является производным от материальных сил; единственная реальность — Брахман (здесь — духовное начало), а «сущее» во всех своих формах исходит из него. Характерно, что Бадараяна чутко реагировал на идеи своих философских оппонентов; отсюда полемическая заостренность положений, направленных против санкхьи и локаяты.

Ряд идей ранней монистической веданты был сформулирован Гаудападой (ок. VI в.). Этот мыслитель был автором «Мандукьякарик» — метрического трактата к одной из упанишад. Считается, что он заимствовал некоторые положения буддийской виджняна-вады (например, представление о создании мира благодаря деятельности сознания) и, частично трансформировав их для придания большего сходства с ортодоксальными воззрениями, включил в свою систему. В результате Гаудапада, субъективно всегда остававшийся верным последователем традиционного брахманизма, фактически стал связующим звеном между ортодоксией и «еретическими» идеями махаянского буддизма.

Чрезмерный лаконизм высказываний Бадараяны, естественно, способствовал развитию комментаторской традиции. В дальнейшем веданта дробится на пять направлений, названных по именам их основателей. Так, появляются школы Шанкары, Рамануджи, Мадхвы, Валлабхи и Нимбарки. Каждый из них писал свое основное сочинение в виде «бхашьи» к трактату Бадараяны. Впрочем, только Шанкара, Рамануджа и Мадхва действительно оказали значительное воздействие на развитие ведантистского движения. Два 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.

Шанкара (ок. VIII в.) был создателем многих религиозно-философских произведений; традиция приписывает ему более трехсот философских трактатов, комментариев и даже религиозно-мистических стихотворений. В настоящее время достоверно принадлежащими ему считаются комментарии к «тройственному канону» веданты: к основным упанишад, «Брахма-сутрам» и «Бхагавадгите», а также ряд небольших самостоятельных произведений — «Упадеша-сахасри» («Тысяча учений»), «Вивека-чудамани» («Жемчужина различения») и «Атма-бодха» («Пробуждение Атмана») и некоторые стихотворные циклы, написанные в духе эротически окрашенного шиваизма.

В соответствии с доктриной Шанкары, мир — это иллюзия, порожденная Абсолютом: материальная природа нереальна, как нереально и эмпирическое «я». Реален лишь Атман — своего рода проекция Абсолюта (Брахмана) на тот воображаемый психофизический комплекс, который на повседневном языке называется человеческой личностью. Многовековой спор между двумя главными течениями ведантистской традиции касался прежде всего трактовки центральной идеи упанишад. Шанкара считал единственно верным «путь знания» (т. е. понимания иллюзорности собственного бытия на фоне универсальной и всеохватывающей реальности Брахмана) и в связи с этим отстаивал тезис об абсолютном тождестве «я» и Атмана-Брахмана. Рамануджа же, приверженец «пути религиозной любви», видел конечный идеал в слиянии индивидуального начала с божеством, в слиянии, при котором адепт приходит лишь в соприкосновение с объектом своей веры, но не становится равным ему. В религиозном плане учение Рамануджи и его приверженцев было исключительно влиятельным в позднесредневековом индуизме; что же касается собственно философского аспекта, то «веданта

Шанкары» оказалась намного более значимым элементом общеиндуистской традиции. К тому же на ее стороне был и хронологический приоритет.

Шанкара оставил заметный след в духовной истории страны. Он был одним из немногих индийских «мудрецов», которым посвящались специальные сочинения: до нашего времени дошло несколько его биографий. Время жизни философа с точностью не установлено, обычно ее принято датировать 788–820 гг., однако более вероятно, что он жил в конце VII—VIII в. 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 индологических трудах неоднократно (наиболее ортодоксальные индуисты так и не простили Шанкаре этого обстоятельства, называя его «скрытым буддистом» — «прачханна-бауддха»).

Кардинальные положения своего учения он сформулировал в молодости, а затем предпринял поездку по стране, распространяя созданный им вариант веданты. Всюду он основывал монашеские обители (ашрамы), некоторые из них не утрачивали значения в течение всего периода средневековья (самая крупная из них — Бадаринатх у истоков Ганга в Гималаях). Последние годы жизни Шанкара провел на Севере Индии и умер в Кедарнатхе — шиваитской святыне в Гималаях, оставшейся и поныне одним из самых посещаемых мест паломничества индуистов.

Шанкара был известен не только как философ, но и как поэт: ему принадлежало немало религиозных гимнов, и, видимо, поэтому традиция приписала ему авторство «Саундарья-лахари» — главного текста индуистского шактизма, выдающегося художественного произведения. В настоящее время доказано, что поэма была составлена много времени спустя после смерти философа, но традиционное отождествление его с действительным создателем текста свидетельствует о том, что слава Шанкары-поэта не уступала его авторитету мыслителя.

Все свои философские построения он возводил к упанишадам и стремился в максимальной степени развить учение об идентичности Атмана и Брахмана, сделав его отправным концептуальным положением доктрины. Реалистические тенденции упанишад Шанкара решительно отвергал: мир порожден несовершенством сознания и исчезает в момент подлинного озарения, как ночные тени рассеиваются с восходом солнца.

Понимая, что данное положение вызовет возражения со стороны представителей других школ, отстаивающих близкие к реализму установки, философ уделил серьезное внимание критике своих оппонентов. В этих высказываниях в полной мере проявилось его дарование полемиста, знакомого с «искусством спора», он использовал все богатство аргументации и разнообразие приемов для защиты своего учения.

Короткий трактат «Атма-бодха», состоящий всего из 68 двустиший, можно считать своего рода резюме многочисленных сочинений Шанкары. Познание внешнего мира посредством органов чувств, утверждает автор, — самообман, поскольку и внешние объекты, и «познающие способности» индивида не более чем иллюзия. «Следует видеть, что тело и прочее, возникшее от незнания, недолговечно, подобно пузырям». Первопричиной и тела и «прочего» (т. е. внешнего мира) объявляется незнание (авидья), неспособность принять Абсолют как единственную реальность. Это «внутреннее заблуждение» и превращается в принцип мироздания, для Шанкары оно тождественно вселенской иллюзии-майе. «Считая себя дживой (в данном случае — эмпирическое „я“ — Г. Б.-Л.), [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, порождаемое майей, принимаем за 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 проекции космического Абсолюта — Брахмана. В его системе различаются два аспекта Брахмана: высшее состояние, когда он предстает лишенным каких бы то ни было характеристик и определений (Ниргуна-Брахман), и своего рода низшее состояние, когда для несовершенного человеческого постижения он кажется наделенным качествами (Сагуна-Брахман). При этом такое разделение обусловлено не природой самого Брахмана, но вселенским неведением — авидьей, которое, согласно Шанкаре, тождественно творящей иллюзии (майе), обеспечивающей кажущееся развертывание феноменального мира.

Один из важнейших постулатов Шанкары — тезис единства и даже полного тождества Брахмана и Атмана — определил название всего учения — адвайта-веданта, т. е. веданта «недвойственности». Спасение же от сансарного круга перерождений понималось в нем как освобождение этого сознания от ложных свойств и ограничений, налагаемых авидьей, освобождение, которое закономерно приводит адепта к полному растворению в Ниргуна-Брахмане.

Отстаивая высшую ценность «пути знания» (джняна-марга), мыслитель признавал лишь относительную значимость традиционных ритуалов и почитания персонифицированного бога-творца — Ишвары. По сути, он рассматривал всю сферу обычной религиозной практики в качестве вспомогательного средства или предварительной ступени достижения освобождения (мокши).

Теистические направления в рамках веданты складывались в раннесредневековый период на Юге Индии, где в это время правила династия Чолов. Возрождение индуизма, наиболее активно проходившее в южных феодальных государствах в X—XII вв., во многом было прямо направлено против идей ранней веданты, нашедших концентрированное выражение в религиозно-философском учении Шанкары. Бесспорным главой вишнуитского течения и одновременно одним из самых непримиримых критиков адвайты стал Рамануджа (годы жизни, по преданию, — 1017—1137; он родился в районе современного Тамилнада). Биографические сведения, которые сохранились о нем, 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 «Брахмасутрам». 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.

В основе религиозно-философской системы Рамануджи лежит доктрина бхакти — бесконечная преданность, любовь и сопричастность богу. Эта доктрина ярко представлена в вишнуитских текстах «Панчараты» («Вишну-самхита», «Падма-самхита» и др.), где особое значение приобретает личный аспект божества, а также в мистико-эротических гимнах альваров (тамилских религиозных поэтов), которые к началу X в. были собраны в единый канон и интерпретированы Натхамуни. Помимо Натхамуни, непосредственным предшественником и учителем Рамануджи был Ямуна, автор трактата «Сиддхи-трайя», в котором оказались впервые представленными центральные идеи вишнуитского направления веданты.

Учение Рамануджи — вишишта-адвайта, или «не-двойственность различенного», изложена в девяти его произведениях, главными из которых считаются трактаты «Ведартха-санграха» («Изложение смысла Вед»), «Веданта-сара» («Сущность веданты») и «Веданта-дипа» («Светильник веданты»), а также знаменитый комментарий к «Брахма-сутрам», известный под названием «Шрибхашья» («Почтенный комментарий»).

Уже в начале этого комментария Рамануджа прямо выступает против воззрений своего выдающегося предшественника — Шанкары. В первом разделе первой главы он выдвигает «семь возражений» (сапта-анупатти), обращенных к адвайте. Полемические аргументы затрагивают прежде всего представление Шанкары о майя-авидье (т. е. о неведении, составляющем основу иллюзорного видения мира) и его концепцию Брахмана. По мнению Рамануджи, адвайтистское представление о Брахмане как принципиально бескачественной и неопишуемой сущности не просто непонятно, но и опасно зависает на грани небытия. Ибо Брахман не бескачественное и непостижимое «чистое знание», а реальный бог, верховный правитель, наделенный множеством добродетелей и достоинств, это личный бог-творец (Ишвара), или Нараяна-Вишну, каким он предстает в народной индуистской религии и мифологии. Иронизируя над неопределенностью высшего Брахмана адвайты и трудностью перехода от

такого первоначала к многообразию вселенной, которое обусловлено майейавидьей, Рамануджа называет Шанкару «скрытым буддистом», проницательно подмечая некоторые общие идеи, свойственные адвайте и буддийской шунья-ваде.

В системе Рамануджи Брахман выступает и как инструментальная (нимитта), и как материальная (упадана) причина мира, причем этот мир, в противоположность адвайтистской концепции, считается реальным развертыванием (паринама) высшего начала. Иными словами, вариант саткарья-вады (учения о том, что следствие предсуществует в причине и определяется ею), развиваемый вишишта-адвайтой, на деле стоит гораздо ближе к концепции санкхьи, чем к саткарья-ваде адвайты (в которой представление о причинности реализуется в форме доктрины виварта-вада, или учения о видимости, иллюзорности мира). Вишишта-адвайта признает реальное существование высшего Брахмана (Ишвары), бесчисленных душ (джива) и неодушевленной природы. При этом души живых существ выступают отдельными модусами Ишвары и как таковые служат ему своеобразным «телом» (их собственные тела, в свою очередь, образованы неодушевленными элементами — джада); одновременно дживы являются и неотъемлемыми атрибутами (вишешана) бога. Брахман оказывается нераздельно связанным с дживами, они составляют его живую целокупность. Именно в свете отношения Брахмана и душ Рамануджа раскрывает центральный тезис — представление о единстве Атмана (внутренней души) и Брахмана. Становится понятным и происхождение самого названия учения, толкующего о не-двойственности сущностей, каждая из которых обладает присущими ей свойствами и отличительными чертами.

Если для адвайты высшее знание, тождественное чистому Брахману, лишено каких-либо характеристик (отпадает даже деление на субъект и объект познания), то в вишишта-адвайте оно всегда направлено на некий объект и несет в себе различающие качества. Такое атрибутивное знание, с точки зрения автора «Шрибхашьи», непременно является свойством некоторого субъекта — Брахмана или отдельной души. Всякое знание в вишишта-адвайте считается в какой-то степени истинным, мера же подобной истинности определяется свойствами его носителя и широтой охвата предметной области. Поэтому Рамануджа исключает абсолютное противостояние истины и ошибки, реальности и иллюзии в отличие от адвайты; выбор же восприятий, которые считаются в вишишта-адвайте наиболее «правильными», объясняется их большей прагматической ценностью, т. е. в конечном счете потребностями практики.

В эпистемологической теории вишишта-адвайты признается существование трех источников достоверного познания: пратьякши (чувственного восприятия), ануманы (логического вывода) и агамы (свидетельства авторитета). Все они дают субъекту конкретное и качественно определенное знание (дхармабхута-джняна). Высший род познания — свидетельство священного авторитета, опирающееся на тексты шрути.

В вишишта-адвайте Брахман выступает опорой всех живых существ, их внутренним управителем, направляющим души к мокше. Рамануджа полностью принимает представления народной религии о многообразных воплощениях Ишвары (классификация этих воплощений включает чистую форму бога — пара, его основные эманации — व्यома, традиционные инкарнации Вишну — аватара, внутренние руководители отдельных душ — антарьямин, а также арча — частицы божественной природы в храмовых объектах поклонения). По его мнению, бог соглашается по-разному воплощаться в мире благодаря своему бесконечному милосердию (крипа) по отношению к живущим. В свою очередь, дживе, пока она остается связанной сансарой, следует дать божееству случай проявить свое милосердие.

В этико-сотериологической доктрине вишишта-адвайты наблюдается стремление к соединению «пути знания» и «пути действия». Возможность такого соединения, согласно учению Рамануджи, лежит в практике бхакти, где сливаются вместе любовь к Брахману, вырастающая из религиозного ритуала, и постижение Брахмана. Освобождение понимается как дар бога, однако душа, выступающая здесь в качестве познающего и деятельного Атмана, сохраняет свою индивидуальность даже после соединения с Брахманом при достижении мокши.

В средние века идеи вишишта-адвайты пользовались гораздо большей популярностью, чем учение Шанкары, что объясняется как сочувственным восприятием традиционных вишнуитских культов и доктрины бхакти, так и относительно большей простотой и доступностью ее философских положений. Последователи Рамануджи стремились опереться не только на тексты традиционного «тройственного канона» веданты, но и на тамильский канон «Прабандхам», отличавшийся ярко выраженной мистической направленностью.

Крупнейшим представителем вишишта-адвайты после Рамануджи и одновременно сторонником двух упомянутых канонических традиций был Венкатанатха, или Ведантадешика (традиционно указываемые годы жизни — 1268—1369). Он явился основателем так называемой северной школы (вадагалаи) вишишта-адвайты и автором многочисленных комментаторских работ к произведениям Рамануджи («Таттва-тика») и Ямуны («Рахасья-ракша», «Гитартха-санграхараюпа»), равно как и самостоятельных религиозно-философских трактатов и поэтических произведений.

В целом оставаясь в рамках учения Рамануджи, Венкатанатха разрабатывал по преимуществу проблемы этики и теории познания, в которой использовал отдельные положения ньяи и мимансы, истолкованные в ведантистском духе. На его взгляд, моральное совершенствование души, призванное в конечном счете привести адепта к освобождению, прямо зависит от расположения Ишвары (Вишну), который благоприятствует постепенному возрастанию бхакти в душе человека. Венкатанатха толкует бхакти прежде всего как аффективно окрашенную интеллектуальную привязанность к божеству, находящую выход в непрерывной медитации. Бхакти включает в качестве составной части и прапатти, т. е. преклонение перед богом.

В данной главе затронуты лишь некоторые общие вопросы становления и эволюции различных мировоззренческих учений древней Индии, но даже приведенный материал 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 виджняна-вада, джайнизм, йога, веданта. Некоторые идеи, выдвинутые мыслителями древности, переросли рамки своего времени и во многом предвосхитили философские взгляды последующих эпох, другие же сейчас представляют уже лишь историографический интерес.

Глава одиннадцатая

Математики, астрономы, врачи

Древние индийцы добились значительных успехов в развитии научных знаний. Еще в далеком прошлом их ученые предвосхитили многие открытия, сделанные европейскими исследователями в средние века и новое время. 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 Хараппской цивилизации. Поскольку математико-астрономические тексты того периода до нас не дошли, а имеющиеся надписи пока не расшифрованы, судить об уровне этих знаний можно лишь косвенно — по сохранившимся предметам материальной культуры.

В Мохенджо-Даро был найден обломок линейки, которая представляет собой узкую полоску раковины с нанесенными на ней девятью делениями. В ту отдаленную эпоху, очевидно, уже существовала десятичная система счисления, ею пользовались и за пределами Индии. В Лотхале была открыта часть линейки из слоновой кости длиной 12 см и 1,5 см шириной. На отрезке в 4,6 см нанесены 27 вертикальных черточек, среднее расстояние между двумя отметками — 1,7 мм. Шестая и двадцать первая линии длиннее, чем остальные; возможно, в основу была положена пятеричная система счисления или система кратных пяти. Деления на этой линейке более частые по сравнению с ними же на мерном инструменте из Мохенджо-Даро, и с ее помощью можно выполнять более точные измерения. Так, ширина между двумя соседними делениями на линейке из Мохенджо-Даро 6,7 мм, т. е.

в 4 раза больше, чем на линейке из Лотхала. Следует отметить, что десять делений последней — 17,7 мм примерно равны ангуле (17,86 мм) — линейной мере, упоминавшейся в «Артхашастре». Единицами линейных мер в Хараппскую эпоху, вероятно, служили «ступня» и «локоть». «Ступня» составляла 33,5 см, а величина «локтя» колебалась от 51,5 см до 52,8 см. Это были довольно крупные величины, потому применялись и более мелкие единицы измерения, например 5,7 см — единица, неоднократно встречающаяся при обмерах кирпичей.

Одним из способов обозначения чисел служили штрихи-зарубки. Штрихи могли наноситься горизонтально — в ряд или вертикально — одни под другими. Так, цифра 2 записывалась двояко: в одном случае оба штриха находились рядом, в другом — располагались один под другим. Цифры 3, 5, 7 также записывались двумя способами: при вертикальной записи в два ряда в нижнем ряду стоит меньшее число зарубок. Цифра 9 изображалась тремя способами: в первом случае все девять штрихов располагались один рядом с другим, во втором — в два ряда (в верхнем ряду пять зарубок, в нижнем — четыре), в третьем — в три ряда, в каждом по три штриха. Помещение чисел в два и три ряда, очевидно, объяснялось удобством подсчета (меньше штрихов), а также небольшими размерами печатей и необходимостью экономить место при записи большого числа штрихов.

Для обозначения десятки наряду с десятью штрихами применялся и особый знак — полукруг. Цифра 12 изображалась на печатях сочетанием полукруга и двух штрихов; 20, 30, 70 — повторением знака для десятки — полукруга — 2, 3 и 7 раз вертикально. Способы обозначения чисел с помощью горизонтальных и вертикальных штрихов сохранились в позднейших числовых системах Индии.

При выполнении арифметических операций использовался специальный счетный прибор — возможный прародитель абака, широко применявшегося в эллинистической и средневековой европейской математике. В Мохенджо-Даро был найден кирпич с тремя рядами вырезанных на нем прямоугольников, по четыре в каждом ряду; одна из клеток на этом кирпиче отмечена перекрестными линиями. Обнаружен также кирпич с отбитым концом, на одной стороне которого выдолблено четыре ряда углублений. В Лотхале была найдена кирпичная доска квадратной формы; каждая сторона ее была разделена на пять прямоугольников. Вероятно, эти кирпичи служили счетными приборами при выполнении простейших арифметических операций. Не исключено, что для того же, судя по раскопкам, применялись камешки или бобы.

Жители Хараппских поселений играли в кости. В Лотхале открыты игральные кости кубической формы из терракоты, на которых ямочками обозначались цифры: 1 против 2; 3 против 4; 5 против 6. Было другое расположение цифр: 1 против 6; 2 против 5; 3 против 4. При таком расположении сумма двух противоположных сторон равнялась 7.

Эта игра была широко распространена и позднее. В «Махабхарате» царевич Пандава говорит, что при игре в кости он потерял все, включая царство. В «Ригведе» упоминается сорт дерева, из которого изготовляли игральные кости.

Археологи обнаружили множество каменных гирь, применявшихся при торговых операциях. Соотношения между ними — 2, 4, 6, 8, 16, 32, 64, 120, т. е. система гирь основывалась на удвоении или, иначе говоря, система весов представляла собой геометрическую прогрессию со знаменателем 2. Для небольших весов она строилась по принципу утроения. Гири из Лотхала имели форму усеченного шара. Между ними существовало соотношение $7/2$, 7, 14, 28, т. е. данная система тоже составляла геометрическую прогрессию со знаменателем 2 и первым членом $7/2$.

Следует отметить, что цитадели в Мохенджо-Даро, Хараппе, Лотхале и других городах в плане представляют прямоугольник и равнобедренную трапецию; есть основания полагать, что эти цитадели строились по заранее расчерченной схеме. При раскопках найдено множество разнообразных предметов, имеющих правильную геометрическую форму. При вычерчивании окружностей, видимо, использовался специальный инструмент, аналогичный современному циркулю. Для изготовления одинаковых по форме, но различных по величине предметов нужно было знать основы подобия — элементарные, чаще всего полученные эмпирическим путем, а также сведения о центре подобия и коэффициенте пропорциональности. Большое количество обнаруженных предметов представляли собой прекрасные образцы осевой симметрии.

Необходимо было решать ряд задач на построение и преобразования: построение прямой, кривой, замкнутой, ломаной линий; прямого угла и перпендикуляра; квадрата, четырехугольника, окружности,

многоугольника; куба, параллелепипеда; деление отрезка пополам и на равные части, круга пополам и на четыре равные части, сферы пополам; построение сектора и сегмента круга; концентрических окружностей; параллельных линий.

Огромный интерес представили раскопки в Лотхале — крупном портовом городе. Здесь был построен искусственный док для стоянки судов, они заходили сюда из Египта и Месопотамии. По своим техническим характеристикам док в Лотхале превосходил более поздние финикийские и римские доки. Средние размеры его составляли 21х36 м, максимальная глубина — 4,15 м; он был окружен кирпичными стенами шириной от 1,04 до 1,78 м. Суда входили в док через 12-метровые ворота. Водный шлюз при постоянных приливах и отливах регулировал поступление воды в док, что позволяло не прекращать судоходство даже при отливе. Все это требовало немалых познаний в математике, вычислительной технике, строительной механике. Не исключено, что при сооружении более поздних по времени доков, которые повторяли некоторые черты Лотхальского, вместе со строительными приемами были заимствованы и математические методы.

В ходе исследований протоиндийских материалов — объектов с надписями, изображениями и символами — появилась возможность более точно судить об астрономических познаниях жителей Хараппских поселений, а также составить представление, хотя и неполное, о календаре и хронологии. Протоиндийский год делился на два полугодия между зимним и летним солнцестоянием. Вместе с тем его подразделяли на шесть сезонов — каждый из двух месяцев, или четырех полумесяцев. Наряду с месяцем в качестве единицы времени существовали и полумесяцы, в зависимости от фаз луны — новолуния и полнолуния. Выделялись периоды равноденствия. О большой преемственности между Хараппской цивилизацией и позднейшими культурами Индостана говорит тот факт, что деление года на два полугодия между периодами равноденствия сохранилось в позднейшей традиции. Есть основания полагать, что система «лунных стоянок» — накшатр, хорошо известная в ведийский период, частично была известна уже в Хараппскую эпоху.

Тогда использовался цикл, состоявший из пяти 12-летних периодов. Принятие пятилетнего цикла свидетельствует о том, что продолжительность солнечного года считалась равной 360 дням; лунный год определялся в 354 дня и охватывал 12 лунных месяцев. При этом за пять лет разница между солнечным и лунным календарями равнялась приблизительно 30 дням, когда повторялась та же фаза Луны, что и пять лет до того. Широкое распространение получил и 12-летний цикл, учитывающий соотношенность движения Солнца и Юпитера. Объединение обоих циклов позволило ввести 60-летний период, основанный на согласовании движения Солнца, Луны и Юпитера.

В Мохенджо-Даро были открыты каменные астрономические обсерватории, где, очевидно, жрецы вели свои наблюдения. До нас дошли сделанные из камня цилиндрические кольца, на которых имеются углубления. Вероятно, с помощью таких «календарных колец» выполнялись простейшие астрономические наблюдения, удовлетворявшие требования повседневной практики.

Последующие сведения о математических знаниях индийцев относятся к эпохе вед. Один из разделов ведийской литературы под названием шульва-сутры включает трактаты, связанные с правилами измерений и построений различных жертвенных алтарей. Шульва-сутры (или «правила веревки») сохранились в четырех редакциях — Баудхаяны, Манавы, Апастамбы, Катьяны.

Широкое распространение в период вед получила десятичная система нумерации, известная еще в эпоху Хараппской цивилизации, была разработана специальная терминология для больших степеней десяти, вплоть до 1053. Эти наименования образовывались с помощью принципов сложения, вычитания, умножения — именно тех принципов, которые позднее стали необходимыми компонентами при создании десятичной позиционной системы счисления. Определения и правила выполнения четырех арифметических действий в ведийской литературе не встречаются, хотя приводятся многочисленные примеры этих операций.

В ведийский период сложились основы арифметики, алгебры, теории чисел, геометрии. Санскритское название арифметики — вяктаганита — «искусство вычисления с известными величинами». Иногда выполнение вычислений именовали дхуликарма — «работа с пылью», поскольку вычисления производились на счетной доске, покрытой песком или пылью, а то и прямо на земле. Числа писали заостренной палочкой; при выполнении арифметических действий легко было стирать одни результаты и на их месте записывать новые.

Санскритское название алгебры — авьяктаганита — означало «искусство вычисления с неизвестными величинами», а также биджаганита — «основы искусства вычисления», или «искусство вычисления с элементами». Зачатки индийской алгебры можно найти в шульва-сутрах, но она в основном была выражена в геометрической форме — той, которая позднее получила блестящее развитие в греческой науке. Так, геометрический метод преобразования квадрата в прямоугольник, одна из сторон которого задана, эквивалентен решению линейного уравнения с одним неизвестным: $ax^2 = b$.

В III—II вв. до н. э. сложилась индийская система обозначения степеней — за пять веков до Диофанта — (III в. н. э.), когда греческая числовая алгебра достигла своей кульминации. В конце ведийской эпохи начала создаваться математическая символика: вторая степень называлась пратхама-варга («первый квадрат»), четвертая — двития-варга («второй квадрат»), восьмая — трития-варга («третий квадрат»); корень второй степени обозначался как пратхама-варга-мула («первый квадратный корень»), корень четвертой степени — двития-варга-мула («второй квадратный корень»). Символами служили первые слоги соответствующих санскритских слов. Следует отметить, что и Диофант, подобно индийским ученым, строил буквенную символику именно для степеней неизвестных; показательно, что и способ образования символов — первые или последние буквы соответствующих терминов — полностью аналогичен индийскому.

Самая ранняя классификация алгебраических уравнений в Индии относится к III в. до н. э.; она составлена в зависимости от степени уравнений — уравнения первой степени, или линейного (яват-тават), квадратного, или второй степени (варга), кубического, или третьей степени (гхана), биквадратного, или четвертой степени (варга-варга). Тогда же даны первые способы решения некоторых типов этих уравнений.

Видное место в индийской математике занимали арифметические и геометрические прогрессии. Некоторые задачи приобрели чрезвычайно широкую популярность — скажем, о награде за изобретение шахмат, сводящаяся к нахождению суммы геометрической прогрессии со знаменателем 2. В «Тайттирия-самхите» содержатся арифметические прогрессии: 1, 3, 5, ... 19; 2, 4, 6, ... 20; 4, 8, 12, ... 20; 5, 10, 15, ... 100; 10, 20, 30, ... 100; 19, 29, 39, ... 99. В «Панчавимша-брахмане» описывается геометрическая прогрессия со знаменателем 2 и первым членом, равным 12. В «Шатапатха-брахмане» упомянут результат суммирования семи членов арифметической прогрессии с начальным членом 24 и разностью 4. К нахождению этой суммы приводит задача о вычислении числа слогов определенного размера. В джайнской «Кальпа-сутре» дается геометрическая прогрессия 1, 2, 4, 8, 16, ... 8192 и ее сумма 16383. Эта прогрессия играла важную роль не только в математике, но и в стихосложении, когда надлежало вычислить число слогов нужного размера.

Ряд задач на арифметическую и геометрическую прогрессии, аналогичные индийским, содержится в математических руководствах армянского математика Анания Ширакаци (VII в.), итальянца Леонардо Пизанского (XII-XIII вв.), византийского ученого XIV в. Николая Артавазда; они встречаются во многих средневековых западноевропейских руководствах. В «Памятниках минувших поколений» Бируни вычислил сумму 64 членов геометрической прогрессии $1 + 2 + 2^2 + 2^3 + \dots + 2^{63}$, связав ее с индийской легендой о происхождении игры в шахматы.

Немалый интерес индийские ученые проявляли к комбинаторике. Одним из побудительных мотивов к занятию ею послужило ведийское стихосложение, имевшее различные размеры. При создании стихов надо было учитывать не только число слогов, но и долготу гласных звуков в каждой слоговой группе. Это привело к разработке математической теории. Среди ведийских сочинений, посвященных этому вопросу, особого внимания заслуживает трактат «Чханда-сутра» Пингалы (III—II вв. до н. э.).

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 в расчет движение Солнца и Луны. Внимание в основном концентрировалось вокруг тех созвездий, которые лежали вдоль

или вблизи эклиптики. Звездная система, служившая для определения пути Солнца и Луны, именовалась системой накшатр.

В «Ригведе», где этот термин употребляется для обозначения и звезд, и лунных стоянок, имеются свидетельства по крайней мере о двух из них: о Магхе и Пхалгуни. Полный список накшатр впервые появляется в «Яджурведе». Названия их остались фактически неизменными на протяжении многих веков.

Историками астрономии давно уже отмечено совпадение древнеиндийской системы накшатр с лунными стоянками в современных звездных каталогах. Каждая накшатра соответствует конкретной группе звезд или отдельной звезде.

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

До сих пор неизвестно точно, содержат ли самые древние ведийские тексты упоминания о конкретных планетах. Семь адитьев «Ригведы» иногда рассматриваются как Солнце, Луна и пять светил — Марс, Меркурий, Юпитер, Венера, Сатурн. Кроме них некоторые тексты называют еще Раху и Кету. Ученые считают, что под ними понимались различные небесные тела — кометы, метеориты, падающие звезды — или такие явления, как затмение.

От названия светил произошли названия дней недели: воскресенье — адитья-вара (день Солнца), понедельник — сама-вара (день Луны), вторник — мангала-вара (день Марса), среда — будха-вара (день Меркурия), четверг — брихаспати-вара (день Юпитера), пятница — шукра-вара (день Венеры), суббота — шашайшчара-вара (день Сатурна). Порядок, в котором древние индийцы располагали небесные светила, был установлен 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 дней 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. «Пайтамаха-сиддханта», составление которой традиции приписывает богу Брахме, содержит сведения, целиком взятые из ведийских сочинений. «Васиштха-сиддханта», получившая название по имени одного из семи мифических мудрецов, отождествляемых с семью звездами Большой Медведицы, более оригинальна. В ней перечисляются способы определения точки эклиптики над горизонтом по длине тени и средней долготы дня по размерам полуденной тени. Интересны упоминания о движении пяти планет — Венеры, Юпитера, Сатурна, Марса, Меркурия — и вычисление их синодических периодов. По этой сиддханте продолжительность солнечного года составляет 365,35 дня, звездного года — 365,25 дня.

Текст «Паулиша-сиддханты» дошел до нас в позднем изложении. В ней даны приближенные правила нахождения направления, места и времени светил, простейшие способы вычисления затмений. Впервые приведена таблица синусов, свидетельствующая о зарождении тригонометрии. Длина года

составляет 365, 2583 дня. Бируни высказал предположение, что автором этого сочинения был греческий астроном и астролог Павел из Александрии. Это мнение вызывает сомнения у современных ученых.

Название следующей сиддханти — «Ромака» — указывает на возможность эллинистического влияния.

Самой точной, несомненно, является «Сурья-сиддханта», сыгравшая исключительно важную роль в истории индийской астрономии. Ее изучали крупнейшие индийские ученые — Арьябхата I (V 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 указанным сиддхантам примыкают труды выдающегося индийского математика и астронома Арьябхаты. Из его сочинений сохранилось лишь одно — «Арьябхатия». Оно объединяет четыре темы: дашагитика (система обозначения чисел), ганита-пада (математика), калакрия-пада (определение времени и планетарные модели), гола-пада (учение о небесной и земной сферах).

Мы очень мало знаем о жизни и творчестве ученого. Сам он лишь дважды упоминает о себе в своем трактате. В части III (правило 10) сказано: «Когда прошли три юги и шестьдесят раз по шестьдесят лет, истекли 23 года моей жизни». Согласно индийской традиции, существуют четыре юги (эпохи): Крита (золотой век), трета (серебряный век), двапара (бронзовый век), кали (железный век). Начало последней относится к 3102 г. до н. э., и она продолжается до сих пор. Исходя из этого, годом написания «Арьябхатии» допустимо считать 499 год, а датой рождения Арьябхаты — 476 год.

О значимости трактата свидетельствует тот факт, что он являлся объектом изучения на протяжении многих столетий: последние комментарии к нему были созданы в середине прошлого века. Написанный на санскрите, он был переведен на хинди, телугу, малаялам.

Труды Арьябхаты анализировали и цитировали почти все крупные индийские ученые древности и средневековья. Чем же объяснить тот факт, что имя его не упомянуто в числе «деяти драгоценностей», служивших украшением эпохи знаменитого гуптского царя Чандрагупты II, носившего почетный титул Викрамадитьи (Солнце могущества). В этом списке наряду с писателями, драматургами и поэтами мы находим имя астролога и астронома Варахамихиры, знавшего сочинения Арьябхаты, но уступавшего ему в новизне и оригинальности идей.

Маловероятно, что работы Арьябхаты остались незамеченными, что придворный хронист не слышал о замечательных научных открытиях соотечественника. К тому же по времени ученый был значительно ближе к периоду правления Чандрагупты II, чем многие из «деяти драгоценностей». Случайной или преднамеренной была «забывчивость» тех, кто составлял данный список?

Самым простым объяснением могло бы послужить то, что Арьябхата родился в Декане, в области Ашмака, т. е. далеко от центра Гуптской империи. В течение многих десятилетий гуптские цари враждовали с правителями Декана, стараясь распространить свое влияние на эти районы страны. Однако, когда могущественная империя столкнулась с серьезными политическими трудностями, ее правители предприняли шаги к установлению дружеских отношений с династией Вакатаков, в государство которых входила и Ашмака. Более того, известно о браке вакатакского царевича с дочерью Чандрагупты II Викрамадитьи. В тот период заметно оживились культурные контакты Севера и Юга, поэтому возможная ссылка на отдаленность Ашмаки или культурную изолированность Декана вряд ли звучала бы убедительно.

Если бесспорно, что научные концепции ученого непосредственно отражают его идейную позицию, то это верно и применительно к астрономическим работам. «Астрономия, — писал Бируни, — самая знаменитая наука среди индийцев вследствие того, что с ней связаны дела их религии». Ознакомление с «Арьябхатией» и сочинениями других древнеиндийских астрономов, подробно излагавших его идеи, позволяет понять философское кредо автора трактата и его последователей.

В этом труде высказаны смелые идеи и догадки, намного опередившие эпоху и предвосхитившие открытия ученых нового времени. В разделе «Сфера», например, говорится: «Сфера Земли, будучи

совершенно круглой, расположена в центре мирового пространства и круглого небесного свода и окружена орбитой планет. Она состоит из земли, воды, огня и воздуха».

Арьябхата, вопреки общепринятому мнению, разделявшемуся в поздней древности и средневековье, выдвинул концепцию четырех элементов, т. е. отрицал существование эфира в качестве самостоятельного природного элемента. То, что эта концепция принадлежит именно Арьябхате, подкрепляется комментарием средневекового астронома Парамешвары. У Варахамихиры в «Панчасиддхантике» речь идет о пяти больших (физических, или грубых) элементах, составляющих сферу земли. В «Васиштхасиддханте», известной уже в I в. (о ней упоминает, в частности, «Яванаджатака», относящаяся к III в.), сообщается: «Земля, состоящая из пяти больших элементов, расположена в центре пространства космического яйца». Любопытно, что Бируни, прекрасно знавший астрономические труды индийских ученых, приводит сведения Арьябхаты о четырех, а Васиштии и Латы — о пяти элементах. Когда в начале прошлого столетия Г.Кольбрук приступил к изучению индийских астрономических трактатов и познакомился с рукописями «Арьябхатии», он обратил внимание на утверждение по поводу четырех элементов и усмотрел в этом влияние доктрины джайнов и буддистов. Позднее Х.Керн, первый издатель трактата, не согласился с такой интерпретацией и высказал мысль о заимствовании данной теории у греков.

На наш взгляд, обе трактовки вызывают сомнение. Дело в том, что из буадийских школ лишь позднихинайнистские — вайбхашиков и саутрантиков, родственные сарвастивадинам, признавали реальность четырех элементов (земли, воды, огня и воздуха) и отрицали реальность эфира. Сторонники тхеравады не были столь решительно настроены против акаши в качестве одного из элементов материального мира и иногда включали его в число махабхут. Еще более сложным было отношение джайнов к эфиру. Они допускали его существование как части неодушевленной природы, хотя пудгала, согласно джайнской доктрине, включала четыре элемента. Несмотря на определенное сходство концепции Арьябхаты со взглядами вайбхашиков и джайнов, у нас нет достаточных оснований вслед за Г.Кольбруком говорить о воздействии этих систем на автора «Арьябхатии».

Еще менее убедительной представляется точка зрения Х.Керна, хотя древнеиндийский ученый, как свидетельствует его сочинение, действительно был знаком с некоторыми астрономическими теориями греков (прежде всего с трудами александрийской школы).

Известно, что Арьябхата опирался на более раннюю местную традицию, не связанную непосредственно с учениями буддистов, джайнов и сложившуюся независимо от античной науки. Трактат, например, открывается обращением к Брахману. Брахман упоминается и в начале второго раздела, посвященного математике, и т. д.

Однако определенный традиционализм, свойственный, пожалуй, всем ученым древности, не помешал Арьябхате выдвинуть ряд рационалистических идей, сопоставимых с концепциями школы локаятиков. Разбирая воззрения индийских ученых на проблему мироздания, Бируни приводит следующее его высказывание: «Нам достаточно знать то пространство, которого достигают солнечные лучи, и нам нет нужды в том, куда они не добираются, хотя бы оно было очень велико само по себе. То, до чего не достигают солнечные лучи, не может быть познано чувственным восприятием, а недоступное чувству не может быть познано». В «Арьябхатии» эти слова, к сожалению, отсутствуют, но исследователи полагают, что Бируни цитировал отрывок из четвертого параграфа первой главы трактата, где говорится о размерах окружности небесного свода и орбиты солнца. Возможно, он опирался в данном случае и на другую работу, упоминаемую им, — «Тантру» (текст сочинения не сохранился). Так или иначе, у нас нет оснований не доверять свидетельству Бируни, и мы вправе вновь поставить вопрос об аналогичности некоторых идей Арьябхаты и локаятиков.

Исходный пункт учения последних — чувственное восприятие как единственный источник подлинного знания о мире. Приверженцы этого учения постоянно подчеркивали, что лишь доступное анализу бытие способно выступать в качестве подлинного объекта умозаключений. «И таково их (локаятиков. — Г. Б.-Л.) мнение, — писал Харибхадра, — что лока обозначает этот мир, который является объектом восприятия чувств», т. е. границы реальности определяются возможностью ее познания, «единственное средство которого — чувственное восприятие». Невольно бросается в глаза почти текстуальное совпадение высказываний Арьябхаты (в передаче Бируни) и локаятиков.

Влияние рационалистических идей отразилось и в астрономических построениях ученого. Он первый в Индии выдвинул теорию движения Земли вокруг своей оси при неподвижности звездного неба. Это

поистине революционное положение резко расходилось с традиционными представлениями и ортодоксальными концепциями. Арьябхата не принадлежал к тем астрологам, которые, по словам Бируни, приравниваются к священным книгам и угодничают перед хранителями преданий и религиозных догм.

И не случайно теория вращения Земли была решительно осуждена не только жрецами, оберегавшими незыблемость «божественного откровения», но и учеными, стоявшими на ортодоксальных позициях. Критика труда Арьябхаты была столь острой, что его концепция в течение длительного времени не получала дальнейшего развития. Уже Варахамихира (начало VI в.) опровергал эту концепцию; позже резко отрицательно отнеслись к ней Брахмагупта (VII в.), Бхаттотпала, Парамешвара и некоторые другие средневековые ученые. Варахамихира в «Панчасиддхантике», подразумевая Арьябхату, писал: «Другие говорят: «Земля вращается, как будто она укреплена на гончарном круге, а не созвездия». Но если бы это было так, то птицы и другие не возвратились бы с небес к своим местам обитания». Варахамихира придерживался традиционного брахманского взгляда по поводу вращения звезд вокруг священной высочайшей горы Меру и считал, что Земля неподвижна, а Солнце, Луна и другие планеты вращаются вокруг нее.

Брахмагупта, возражая сторонникам концепции вращения Земли (судя по Бируни, он имел в виду именно последователей Арьябхаты), писал: «Если Земля движется, то почему же тогда не падают высокие предметы?». Он называл мнение Арьябхаты ошибочным. Бхаттотпала повторял аргументы Варахамихиры. «Если бы Земля двигалась, то птицы, (взлетая на небо), не смогли бы вновь отыскать свои гнезда». По словам Бируни, Брахмагупта отбрасывал правду и поддерживал ложь, был ослеплен своей ненавистью к Арьябхате, упрекая его за отход от концепций, изложенных в священных брахманских «законах» — смрити.

Теория вращения Земли настолько противоречила традиционным воззрениям, была столь смелой в условиях возрастающего влияния религиозных идей ортодоксального индуизма, что даже Лалла (VIII в.), один из самых верных последователей Арьябхаты, отказался от идеи учителя и поддержал общепринятую, брахманистскую трактовку. Парамешвара же не только упрекал автора «Арьябхатии» в ложном знании, не только интерпретировал текст в противоположном смысле, но даже менял слова оригинала, чтобы приписать древнеиндийскому астроному традиционные взгляды и доказать, что он никогда не выступал с подобной идеей. Отвергнув ортодоксальную теорию вращения звезд вокруг Меру, Арьябхата, естественно, не мог принять брахманистско-пураническую версию о невероятной высоте священной горы. В своем труде он «уменьшил» размеры Меру, до одной йоджаны, т. е. придал ей вид обычной горы (согласно, например, «Матсья-пуране», высота Меру — 86 тыс. йоджад).

Ученый, кроме того, выдвинул собственную концепцию солнечных и лунных затмений. По его словам, «Луна затмевает Солнце, и Земля своей огромной тенью затмевает Луну. Когда в конце истинного лунного месяца (т. е. в новолуние. — Г.Б.-Л.) Луна, находясь вблизи одной из точек пересечения орбит (Луны и Солнца), заслоняет Солнце или когда в конце половины месяца (т. е. в полнолуние. — Г.Б.-Л.) Луна входит в тень Земли, наступает середина затмения, которые происходят иногда до, а иногда после конца истинного лунного месяца или половины месяца».

Эта концепция тоже резко противоречила положениям ортодоксального индуизма. Жречество отстаивало архаическое представление, восходившее во многом еще к древнему мифу, согласно которому демон Раху, ставший бессмертным от выпитой им капли амриты, постоянно преследует Луну и Солнце; как только он «проглатывает» светило, наступает затмение.

Точку зрения Арьябхаты поддержал Варахамихира. В своем труде «Брихатсамхита» он как бы повторил тезис учителя («Во время затмения Луна вступает в тень Земли, во время солнечного затмения — Солнца») и отметил: «Истина науки может быть выражена так: „Раху здесь ни при чем“... С тех пор имя „Раху" стало лишь метафорой».

Понятно, какую реакцию должно было вызвать это утверждение Арьябхаты у защитников ортодоксальных взглядов, не говоря уже о брахманах. «[Мнение], высказанное Арьябхатой ... и другими, — писал Брахмагупта, — направлено против общепринятых идей и чуждо ведам, смрити и самхитам. В самхитах говорится, что Раху является причиной затмения, а если бы это было не так, то брахманы не получали бы вознаграждения за приношение масла богам, произнесение жертвенных формул и за соблюдение других правил ритуала». Брахмагупта называл Арьябхату (XI, 52) «чужаком сферы», имея, очевидно, в виду его антиортодоксальную трактовку проблем мироздания. Эти

сообщения вновь позволяют нам провести аналогии между позицией Арьябхаты и взглядами локаятиков: отношение их к брахманским догмам было сходным.

Однако было бы грубой вульгаризацией объявлять Арьябхату последовательным локаятиком. Придя в результате научных изысканий к ряду рационалистических выводов, близких по существу к концептуальным положениям этого учения, Арьябхата не порвал полностью и не мог порвать с ортодоксальными нормами, столь живучими и стойкими в его эпоху, хотя и пошел дальше тех астрономов, которые, по словам Бируни, следуют за богословами во всем, что не противоречит их науке.

Разрабатывая свои теории, Арьябхата использовал не только многовековой опыт индийских ученых, но и культурные достижения других народов. Его трактат свидетельствует о знакомстве с некоторыми астрономическими представлениями античной эпохи. Идея суточного вращения Земли была известна грекам, в частности Гераклиту Понтийскому (IV в. до н. э.) и Аристарху Самосскому (IV—III вв. до н. э.). Об их космологических концепциях можно судить по сообщениям позднейших авторов. Симплиций (VI в.), например, отмечает: «Есть такие, как Гераклит Понтийский и Аристарх, которые полагают, что явления могут быть описаны, если небо и звезда находятся в покое, тогда как Земля движется вокруг полюсов экватора с запада, совершая одно обращение за каждые сутки...». Сходное сообщение приводится и у Аэция (V в.): «Гераклит Потнийский и Экфант-пифагореец заставляют Землю двигаться не поступательно, а вращательно, около своей оси, наподобие колеса, с запада на восток вокруг собственного центра».

Не исключено, что Арьябхата знал об этих идеях. Его теория движения планет по эпициклам несет на себе следы влияния эллинистической школы; возможно, она непосредственно связана с трудами Клавдия Птолемея, знаменитый трактат которого «Альмагест» был весьма популярен на Ближнем и Среднем Востоке в течение многих столетий. Есть основания полагать, что отправной точкой для составления таблиц синусов, помещенных в «Арьябхатию», послужили таблицы хорд, введенные в первые века нашей эры александрийскими астрономами.

Сам факт заимствования и усвоения «чужеземных» идей был уже нарушением предписаний жречества, доказывавшего, что единственным правомерным источником знания являются канонизированные ведийские и индуистские тексты.

Древние индийцы довольно рано познакомились и с астрологическими представлениями античного мира, однако отношение их к этим проблемам не было однозначным. Варахамихира, например, был прежде всего астрологом, увлеченно занимался составлением гороскопов, и в его сочинениях очень заметно влияние греческой астрологии. Здесь встречаются названия всех 12 зодиакальных созвездий, непосредственно восходящие к эллинским формам. Показательно, что в «Брихатсамхите» приводится следующее высказывание, взятое из труда индийского ученого Гарги (I в.): «Греки — поистине варвары, но у них «наука о судьбе» (астрология. — Г. Б.-Л.) развита весьма сильно. Поэтому даже их следует чтить как риши».

Увлечение Варахамихиры именно астрологическими построениями объясняется его общей идейной позицией. По словам Бируни, он «временами высказывался заодно с брахманами, к которым принадлежал и тесное общение с которыми было для него неизбежно». Иное дело Арьябхата — он последовательно разрабатывал проблемы астрономии (хотя вряд ли можно говорить о четком водоразделе между научной астрономией и астрологией применительно к индийской древности), был знаком, как показывает его труд, с античной астрологией (соотносит дни недели с определенными созвездиями), но сколько-нибудь серьезного внимания этим сюжетам не уделял.

Математическая часть трактата Арьябхаты, также содержащая немало плодотворных мыслей, получила высокую оценку его преемников в стране и за ее пределами. В ней изложены правила решения отдельных задач по арифметике, геометрии, тригонометрии, теории чисел, даются первое в Индии описание процесса извлечения квадратного и кубического корней и несколько задач на линейные уравнения с одним неизвестным, формулируются приемы решения в целых числах неопределенного уравнения первой степени.

Ученому было всего 23 года, когда он писал свою «Арьябхатию». О его дальнейшей судьбе, к сожалению, ничего не известно, но едва ли есть основания сомневаться в том, что открытые нападки представителей брахманской ортодоксии и религиозных фанатиков сделали жизнь его трудной. «Перед

лицом того, кто познал движение планет из моего труда, — писал Брахмагупта, — последователи Арьябхаты ... не дерзнут выступать публично и будут вести себя как антилопы перед пастью льва», т. е. сторонники традиционных идей уподобляются льву, который легко может расправиться с антилопой, олицетворяющей собой защитников взглядов Арьябхаты. Наверное, осуждались и искажались не только его воззрения, но и содержание его трудов. Они, подобно сочинениям локаятиков, сознательно замалчивались, не переписывались. Отношение ортодоксальной традиции к наследию ученого напоминает отношение ведантистов к локайте, к рационалистическим идеям санкхьи и вайшешики. Бадараяна, Шанкара и другие решительно боролись с концепциями этих школ, приписывали им чуждые идеи, упрекали в примитивизме и безнравственности, резко критиковали за отход от священных текстов — вед и шрути, апеллировали к авторитету брахманских «законов» — шастр.

В конце VIII в. «Арьябхатия» была переведена на арабский язык под названием «Зидж аль-Арджабхар»; на этот перевод неоднократно ссылался Бируни. Через арабских ученых отдельные идеи Арьябхаты стали достоянием европейских математиков. Астрономические и математические проблемы получили дальнейшее развитие в сочинениях Брахмагупты (родился в 598 в Бхилламале — ныне Бхинмал в Раджастхане). Его перу принадлежат «Брахмаспхута-сиддаханта» (628 г.) и «Кхандакхадьяка» (665 г.). В этих трактатах наряду с математическими главами имеются и большие астрономические разделы, в которых рассматриваются вопросы о форме неба и земли, об определении времени, о затмениях Луны и Солнца, о соединении и противостоянии светил, о лунных стоянках, о среднем и правильном положении планет, о сфере, об инструментах и т. д.

Выдающимся достижением индийской науки было создание десятичной системы счисления, которой ныне пользуются во всем цивилизованном мире. Еще в древнейшие времена это отразилось в названиях числительных, при образовании которых применялись принципы сложения и вычитания: 19 можно было назвать и навадаша (девять-десять) и эвауна-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 санскрит, имеющий много синонимов. Нуль, например, назывался словами «пустое», «небо», «дыра»; единица — предметами, имеющимися только в единственном числе: Луна, Земля; двойка — словами «близнецы», «глаза», «ноздри», «губы» и т. д. В текстах III—IV вв. число 1021 передавалось как «луна — дыра — крылья — луна».

Производить арифметические действия по такой системе было затруднительно, и она служила лишь для записи больших чисел в математических и астрономических сочинениях. Излишняя громоздкость ее потребовала замены, и Арьябхата стал использовать алфавит, предложив записывать цифры санскритскими буквами. В целях окончательного оформления системы счисления необходимо было ввести знак нуля для обозначения отсутствующего разряда.

Одно из самых ранних зарубежных сообщений об индийской десятичной системе относится к VII в. Сирийский епископ Север Себох отмечал: «Я не стану касаться науки индийцев ... их системы счисления, превосходящей все описания. Я хочу лишь сказать, что счет производится с помощью девяти знаков».

Современная арифметика, несомненно, индийского происхождения. От созданной индийцами системы обозначения чисел происходит наша нумерация. Они первыми разработали условия арифметических действий, основанные на этой системе нумерации. В сочинениях V в. встречаются многочисленные задачи на простое и сложное тройное правило, пропорциональное деление, правило смешения, проценты.

Тройное правило (трай-рашика — букв. «три места») заключалось в нахождении числа x , составляющего с тремя данными числами — a , b , c — пропорцию. Его знали уже египтяне и греки, но индийцы выделили его в специальный арифметический прием и разработали схемы, позволяющие применить его к задачам, содержащим несколько величин, связанных пропорциями. Брахмагупта и позднейшие авторы добавили обратное тройное правило и правило 5, 7, 9 и 11 величин. Из Индии эти правила распространились в страны Ближнего Востока и далее в Европу. Ряд задач имел

непосредственно практическое значение. Искусство математиков ценилось высоко. По словам Брахмагупты, «как Солнце затмевает своим блеском звезды, так и ученый может затмить славу других в общественном собрании, предлагая и тем более решая математические задачи».

В алгебре крупнейшим достижением индийских математиков явилось создание развитой символики, гораздо более богатой, чем у греческих ученых. В Индии впервые появились особые знаки для многих неизвестных величин, свободного члена уравнения, степеней. Символами служил 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: колика (черный), нилака (голубой), питака (желтый), панду (белый), лохита (красный), — и обозначали слогами — ка, ни, пи, па, ло. Иногда неизвестное заменялось знаком нуля, поскольку первоначально в таблицах пропорциональных величин для него оставлялась пустая клетка.

Тот же принцип использовали 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: 3 или 3 +).

Начиная с Брахмагупты, индийские математики стали широко оперировать отрицательными величинами, трактуя положительное число как некое имущество, а отрицательное — как долг. Брахмагупта описывал все правила 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». 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, в современной математике выражающееся 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, что речь 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...

Любопытно, 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).

Значительных успехов достигли индийцы в решении неопределенных уравнений, к которым они прибегали в связи с календарно-астрономическими вычислениями, призванными определить периоды повторения одинаковых относительных положений небесных светил с различными временами обращения.

В отличие от древнегреческого математика Диофанта, предлагавшего только рациональные решения уравнений, индийцы нашли более сложный способ. Решение в целых числах неопределенного

уравнения первой степени с двумя неизвестными ($ax + b = cy$) приводит уже Арьябхата, более подробно оно изложено потом Брахмагуптой. Этот способ решения получил в индийской науке название «рассеивания», или «размельчения».

Вершина открытия индийских математиков в теории чисел — решение в целых положительных числах общего неопределенного уравнения второй степени с двумя неизвестными ($ax^2 + by^2 = c$) и его важного частного случая ($ax^2 + 1 = y^2$), 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 шульвасутрах, где 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 62 000. То, что получишь, — приближенное значение длины окружности, если ее диаметр 20 000». У него же имеется значение 3.1—

Позднее Брахмагупта приводит для π и приближенное $\pi \sim 10$, — оно хотя и менее точное, чем у Арьябхаты, но более удобное.

Некоторые из сиддхانت свидетельствуют о знакомстве их авторов с тригонометрией хорд александрийских астрономов. Опираясь на труды эллинистических ученых, индийцы внесли много нового. Главным явилась замена хорд синусами. Если греки именовали хорды «прямыми в круге», то индийцы стали называть их словом «джива» (букв. «тетива»), а перпендикуляр, опущенный из середины дуги на середину стягивающей ее хорды, — «стрелой». Варахамихира в «Панчасиддхантике» заменил хорду полухордой, т. е. линией синуса. Сама по себе такая замена может показаться и не столь существенной, ибо хорда дуги равна удвоенному синусу дуги $2f$, т. е. отличается от синуса лишь постоянным коэффициентом. Но в действительности этот переход от хорды к полухорде был очень важен, поскольку позволил естественно ввести различные функции, связанные со сторонами и углами прямоугольного треугольника.

Многие астрономические и математические идеи индийцев оказали влияние на арабскую науку VII — первой половины VIII в., хотя прямое проникновение индийских математических и астрономических знаний относится к последней трети VIII в. «В 156 г. хиджры (т. е. в 773 г. — Г. Б.-Л.) из Индии в Багдад прибыл человек, весьма осведомленный в учениях своей родины. Этот человек владел приемом Синдхинд, относящимся к движениям светил и вычислениям с помощью синусов, следующих через четверть градуса. Он знал также различные способы определения затмений и восхода созвездий Зодиака. Он составил краткое изложение соответствующего сочинения. Халиф приказал перевести индийский трактат на арабский язык, чтобы мусульмане могли приобрести точное знание звезд. Перевод был поручен Мухаммаду, сыну Ибрагима ал-Фазари, который первым из мусульман приступил к углубленному изучению астрономии. Позднее этот перевод астрономы называли Большим Синдхиндом» — так писал в своем биографическом словаре в XIII в. Абул-Хасан ал-Кифти.

Ал-Бируни отмечает, что приезд индийского астронома Канка состоялся несколько ранее: в 771 г. он привез два сочинения индийского математика и астронома Брахмагупты. Ал-Фазари выполнил сокращенный перевод его двух сочинений и представил их в виде традиционных для мусульманской науки зиджей — таблиц с необходимыми пояснениями и рекомендациями. Перевод-обработка первого трактата был назван «Большой Синдхинд» в отличие от других обработок сиддхانت Брахмагупты.

По утверждению известного исследователя арабской астрономии К.Наллино, «Большой Синдхинд» настолько «прославился среди арабов, что они работали исключительно по нему вплоть до дней ал-Ма'Муна, когда начало распространяться учение Птолемея в сфере астрономических расчетов и таблиц». Перевод второго трактата Брахмагупты получил в мусульманской литературе название «Арканд». Это сочинение уступало по популярности первой работе, но и оно способствовало знакомству арабских ученых с античной астрономической традицией, проникновению индийских представлений о центре обитаемой Земли, о величине Земли и ряда других сведений.

Переводами и обработками не ограничивалось знакомство с индийской математической традицией. На основании сведений, полученных от индийских ученых, посетивших двор халифа алМансура в 777—

778 г., багдадский астроном и математик Якуб ибн Тарик составил два трактата: «Строение небесных сфер»-и «Определение границ Земли и сферы», в которых, в частности, установил соотношение между индийскими и арабскими мерами длины, привел вычисленную индийцами величину окружности Земли — около 41 тысячи километров. Индийские научные традиции были развиты в работах Машалаха, работавшего с 762 по 809 г. в Ираке. Некоторые его сочинения дошли до нас на арабском языке, другие сохранились в переводах на латынь и греческий. Он был также знаком с сирийскими источниками, но наибольшее воздействие на него оказала наука сасанидского Ирана, откуда он узнал об индийской астрономии и математике.

Огромный вклад в распространение индийской математики внес ал-Хорезми (787 — ок. 850 г.). В его трактате «Об индийском счете» впервые в странах ислама излагается десятичная позиционная система счисления с применением нуля, которая быстро получила распространение среди математиков. Трактат положил начало применению этой системы не только на Ближнем и Среднем Востоке, но и в Европе: начиная с XII в. его латинский перевод был основным сочинением по практической арифметике. Ал-Хорезми подробно описал сложение, вычитание, умножение, деление и извлечение квадратного корня с помощью индийских цифр. Эти действия производились на специальной счетной доске, покрытой песком или пылью, чтобы легко было стирать использованные цифры, а на их место записывать новые. Такой способ вычислений был столь широко известен, что в ряде арабских стран даже сами индийские цифры, принявшие несколько иную форму, стали называть губар («пыль»). Способ выполнения арифметических операций был заимствован у индийцев вместе с системой нумерации; не случайно индийское название арифметики — патиганита переводится как «искусство вычисления на доске».

Кроме арифметического трактата ал-Хорезми принадлежат трактат по алгебре, астрономические таблицы широт и долгот городов, сочинение о календаре. Все они носят следы индийского влияния, хотя включают элементы как вавилонской, так и грекоримской науки.

С индийской математикой связано немало сочинений в странах ислама: «Книга разделов об индийской арифметике» ал-Уклидиси, написанная в 952 — 953 гг. в Дамаске (в ней делается попытка введения десятичных дробей); «Достаточное об индийской арифметике» ан-Насави (ум. в 1030 г.), где имеется способ извлечения кубических корней; «Сборник по арифметике с помощью доски и пыли» ат-Туси (1201 — 1274), в котором дано описание извлечения корня любой степени из целого числа и т. д.

Весьма заметным было влияние индийской математики на науку Западной Европы. Проникновение сюда индийско-арабских цифр началось не позднее X в. через Испанию. Наиболее ранняя из дошедших до нас европейская рукопись, в которой приведены индийско-арабские цифры, датируется 976 г. С XI в. новые цифры все чаще встречаются в многочисленных рукописях, причем в начертаниях отмечались существенные различия. Огромное значение для дальнейшего развития математики в странах Европы имели переводы с арабского: благодаря им европейские ученые познакомились с научными достижениями индийцев. Особенно интенсивно переводы осуществлялись в XI — XIII вв., но изучение арабского наследия продолжалось и позднее. Выполненный в середине XII в. латинский перевод арифметического трактата ал-Хорезми послужил отправной точкой для появления множества арифметических сочинений, основанных на десятичной позиционной системе счисления. Новая арифметика получила развитие не только в Западной Европе, но и в Византии. Так, Максим Плауд (XIII — XIV вв.) одно из своих сочинений посвятил индийской арифметике.

Кроме системы нумерации широко использовались зародившиеся в Индии арифметические, алгебраические, геометрические и тригонометрические правила. Ряд употребляемых ныне во всем мире специальных терминов — индийского происхождения (например, «цифра», «корень», «синус»). Санскритский термин, которым индийцы обозначали нуль — «шунья», был переведен арабами как «ас-сыфр»; в средневековой Европе слово *cifra* стало означать «нуль». Постепенно в XIV — XV вв. слово «цифра» стало применяться ко всем знакам от нуля до девяти. Индийцы именовали корень «пада» или «мула» (основание, сторона). Поскольку «мула» — это и «корень растения», арабские переводчики сиддхант передали этот термин словом «джизр», также обозначающим корень растения, в латинском переводе арабское название корня было передано словом *radix*, откуда и происходят наши термины «корень» и «радикал». Линию синуса индийцы называли «джива» или «джья» — «тетива». Переводчики транскрибировали его арабскими буквами «джиба», а так как в арабском краткие гласные не обозначаются и долгое «и» в слове «джиба» могло произноситься как «и», арабы восприняли это слово как «джайб» — «впадина» и соответственно на латынь этот термин был передан словом, имеющим то же значение.

Медицина. Традиционная индийская медицина, завоевавшая авторитет и признание во многих странах мира, зародилась в глубокой древности. Уже в ведийскую эпоху важную роль играла аюрведа (букв. «наука о 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».

Приемы народной медицины, возникшей задолго до отдельных научных дисциплин, передавались из поколения в поколение, тайны врачевания свято оберегались, и таким образом древнейшие предписания сохранились до более позднего времени, когда были зафиксированы. Естественно, что медицинские знания той архаической эпохи еще не отделялись от магии. Освобождение от болезни, а также защита от злых духов рассматривались как монополия жрецов. Исцеляя людей, они вроде бы следовали примеру божеств, обладавших, согласно ведам, властью над недугами. В случае болезни или ранения обращались прежде всего к божественным близнецам Ашвинам — «небесным врачевателям», наделенным способностью излечивать любые заболевания и предохранять от преждевременного старения.

Неоднократно упоминался в этой связи и Рудра, которого в позднейших текстах величали «первым божественным исцелителем». Еще теснее эта тема связана в древнейшей из самхит с культом «владыки вод» Варуны.

В сознании людей той эпохи всякий недуг вызывался прежде всего гневом богов за совершенные грехи. Варуна, «хранитель вселенского равновесия и порядка», безжалостно «награждал» болезнями людей, виновных в нарушении этого порядка. Кары распространялись не только на человека, но и на животных и даже на растения. Чтобы получить прощение, индийцы пели «гимны об исцелении», приносили жертвы, произносили заклинания. «Сто, тысяча лекарств есть у тебя, о царь, — обращались они к Варуне. — В водах твоих нектар бессмертия, в них — могучая сила исцеления». Один из текстов «Ригведы», посвященный Соме, носит название «Хвала лечебным травам». Он свидетельствует, что индийцы уже тогда знали о лечебных свойствах растений и приписывали им божественную силу. «Травы, что поднялись из земли в древние времена, что на три века старше богов, — об их темноцветных 107 силах хочу я говорить» — такими словами открывается гимн. И далее: «Тот, у кого в руках запасы трав, подобен царю, окруженному множеством подданных. Лекарь — вот имя этого мудреца, он поражает демонов и гонит прочь болезнь». Поэт просит уберечь от ущерба того, кто выкапывал травы. Любопытно и то, что в «Ригведе» употребляется слово «лекарь»; врачевание рассматривалось тогда как профессия. В гимнах, например, он упоминается наряду с поэтом и мельником.

Все это указывает 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 был 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 человека 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 Хараппских городов 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 было получившая особое развитие в упанишадах идея пяти элементов, лежащих в основе всего сущего: земли — тверди (притхиви), воды — жидкости (апас), воздуха — ветра или газа (ваю), огня — энергии (джьоти), эфира — пустоты (акаша). Различные их комбинации создавали и человеческий организм, и всю вселенную. Каждый из элементов, в свою очередь, разделялся на несколько подэлементов, связанных с конкретными функциями организма. Ветру как явлению природы соответствовала нервная система, непосредственно контролирующая умственную и физическую деятельность. Подобные сведения содержатся в текстах религиозного или религиозно-философского характера, датируемых примерно VIII в. до н. э., когда медицина еще не превратилась в самостоятельную дисциплину. Естественно, что в таких сочинениях даже собственно врачебные сведения облекались в форму религиозно-философских категорий.

Медицинские представления, отраженные в раннебуддийских текстах, также не свободны от религиозно-философской оболочки, хотя тут она отнюдь не является доминирующей. Последнее обстоятельство объясняется не только тем, что сочинения палийского канона оформились несколько столетий спустя после ведийско-брахманских сборников, но и в не меньшей степени самим характером буддийской доктрины — ее практической направленностью и безразличием к традиционной мифологии. Составление и кодификация палийского 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 СевероЗападной Индии — Таксиле, известному, в частности, своей медицинской традицией. Письменные и археологические данные говорят о существовании здесь 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 применение 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 традиция связывает с именами Бхелы (Бхеды), Чараки и Сушруты. Трактат Бхелы, дошедший до нас в отрывках, упоминается во многих более поздних трудах и считается первой в истории индийской медицины научной работой. Творчество Бхелы традиция относит еще к ведийской эпохе, на самом же деле речь идет о произведении, созданном на несколько веков позже, но явно предшествовавшем всем другим сочинениям такого рода. «Чарака-самхита» и «Сушрута-самхита» были написаны, очевидно, в начале нашей эры, а затем их материалы использовались в ряде средневековых медицинских работ, в том числе в наиболее известной среди них — труде Дридахали (IX—X вв.).

Согласно преданию, Чарака жил в годы правления кушанского царя Канишки, и, хотя это свидетельство обоснованно опровергается 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 (фигура уже совершенно мифологическая). Катаяна — 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 Даншапати (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.

Так, в «Сушруте» сказано: «Врач, желающий узнать причину недуга, должен взять мертвого человека и исследовать каждую его часть соответствующим образом». Трактат рекомендует использовать для этого тела людей нестарых, не перенесших тяжелых заболеваний, не истощенных голодом. Предлагается перед анатомированием освободить труп от остатков пищи и поместить его в холодную проточную воду, дабы сохранить от разложения, затем с помощью особого деревянного ножа (металлический скальпель может перерезать тонкие сосуды и связки) отделить «каждую часть тела — большую или маленькую, внутреннюю или внешнюю (начиная с кожи), чтобы выявить ее подлинное состояние». Кстати сказать, в большинстве стран в древности и средневековье хирургическое рассечение трупов было запрещено; античная медицина обратилась к методу анатомического исследования лишь в эллинистическую эпоху (у Гиппократов он еще не упоминается).

Содержание даже самых ранних индийских трактатов свидетельствует о весьма высоком уровне медицинских знаний. В «Чараке» перечисляется не менее 600 лекарственных средств (растительного,

животного и минерального происхождения), в «Сушруте» — 650. Здесь же описывается более 300 различных операций и 120 хирургических инструментов.

Древнеиндийские лекари придавали большое значение выявлению симптомов заболевания. В текстах подробно фиксируются признаки туберкулеза, гангрены, желтухи, дифтерита, паралича, бешенства, проказы, эпилепсии и т. д. Наблюдения, сделанные в процессе лечения, использовались и в целях построения некоей общей медицинской теории, причем болезни объясняли нарушением изначального равновесия между «телом, душой и разумом».

Каждый раздел аюрведы объединял самостоятельные группы заболеваний. К первому — терапии (кая-чикитса), занимавшейся проблемами этиологии болезней, диагностики, лечения, — относили обычно такие заболевания, как лихорадка, гастрит, кашель, боли в почках. При этом рекомендовались лекарства — внутренние и наружные, а также диета. Следующий раздел — хирургические знания (шалья-тантра) — делился на два подраздела: общую хирургию и гинекологию — акушерство. Преимущества хирургических вмешательств особенно подчеркивал Сушрута, однако и другие школы не ставили под сомнение их важность.

Отдельную группу составляли болезни уха, горла и носа (отоларингология), сюда же включали и заболевания глаз. Психические расстройства (бхута-видья — четвертый раздел аюрведы) в большей мере, чем другие виды заболеваний, рассматривались с традиционных мифологических позиций: потеря рассудка объяснялась вторжением в человеческую психику демонов. При этом отмечалось, что демоны властны только над «душой», физические процессы организма оставались вне сферы их влияния. Пятый раздел — педиатрия (кумара-бхритья) трактовали болезни маленьких детей и новорожденных. Впрочем, наравне с лекарствами здесь широко предлагалось произнесение священных текстов и заклинаний. Токсикология (агада-тантра) изучала симптомы, вызванные прикосновением к ядовитым растениям, минералам, укусами змей, а также меры первой помощи при отравлении и их лечение. Список ядов даже в наиболее ранних текстах был довольно велик. В этот же раздел входило описание змей и ядовитых насекомых.

Раздел седьмой (расаяна), касающийся разработки стимулирующих средств и вопрос о предотвращении 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, психологических и умственных состояний человека определяет его здоровье или нездоровье. Можно сказать, что индийская медицина никогда не впадала в «узкий физиологизм», типичный для врачебных школ античности и возродившийся во всех позднейших формах западной медицинской науки (преодоление его началось уже в новейшее время). Врач из Индии обязан был знать психологию, ботанику, биологию, фармакологию, химию и т. п. Лечение болезни не прекращалось с выздоровлением: лекарь должен был продолжать наблюдение за пациентом и дальше, чтобы обеспечить полное восстановление функций организма, гарантирующее здоровое долголетие.

Физиологические теории индийцев базировались, как отмечалось, на практических наблюдениях и демонстрировали свойственный раннему этапу науки дух наивного материализма. Взгляды, отраженные в их трактатах, в известной мере параллельны воззрениям греков, хотя, судя по всему, речь идет об общих особенностях развития мысли, а не о каких-либо влияниях или заимствованиях. Древнеиндийские ученые полагали, что в основе человеческого организма лежат три главных первоэлемента, которыми определяются и его функции: ветер (ваю), желчь (питта) и флегма (капха). Их отождествляли с принципами движения, огня и размягчения. В соответствии с принятой в упанишадах концепцией единства индивидуального организма и вселенной все три элемента имеют как собственно органический, так и космический аспект. Ветер в природе — носитель света, прохлады,

распространяющегося в пространстве звука, быстро несущихся потоков; будучи невидимым, он таит в себе непостижимые разумом могущественные тайные силы. Внутри тела он «заведует» системами, связанными с движением: кровообращением, пищеварением, выделением и обменом веществ. Вместе с тем «ветер» может стать и причиной значительной опасности: ускорение (или замедление) «движения веществ» мгновенно нарушает всю нормальную жизнедеятельность. «Желчь» представлена в природе огнем, в организме она обуславливает «естественное тепло» и поддерживает равномерную температуру тепла. Она же обеспечивает деятельность сердца, являющегося, по индийским понятиям, главным источником тепла. Флегма в природе и в человеке ассоциируется с всевозможными «мягкими» 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 рассматривалась в качестве неоспоримой истины. Границы между «сферами действия» отдельных элементов были здесь весьма расплывчаты, а объяснения происхождения различных заболеваний на основе приведенной схемы оказывались нередко запутанными и противоречивыми. К тому же в этой теории почти не оставалось места для внешних возбудителей болезни; несмотря на то что ее приверженцы говорили об укусах змей и влиянии климата, они, по сути, отрицали роль заражения. Инфекция выступала совершенно незначительным фактором; возникновение болезней было строго детерминировано внутренними процессами в самом организме. Такая крайняя точка зрения, очевидно, противоречила материалам непосредственных наблюдений и делала общие построения этой медицинской школы малоупотребительными. 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 «грех 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 *моля* (выделения, букв. «грязь»). Нормальный организм характеризуется стабильным соотношением между дхату и *моля*, болезнь означает нарушение этого равновесия. Лечение в таких случаях выражается во всевозможных видах очищения, диете, использовании лекарств и кровопускании.

В трактатах встречаются и размышления на тему о природе наследственности. Впрочем, эти представления индийцев сильно окрашены влиянием доктрины *санкхья*. Каждый индивидуум несет в себе элементы трех *гун*, но одна из них непременно является преобладающей. (Очевидная аналогия, конечно, не случайна; взаимосвязь научных и философских идей отличает не только архаические культуры.) Непосредственно соотношение свойств заложено в семени, через которое оно передается потомству. Таким образом, индийцы в известной мере предвосхитили некоторые положения современной теории наследственности. Разумеется, в своих воззрениях в данной области они 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, а как естественный результат каких-либо физических недугов, которыми страдали его предки.

Классификации болезней, встречающиеся в медицинских сочинениях, основаны на изложенной выше теории «трех элементов тела». Наиболее тяжелые и неизлечимые заболевания связывались с одновременной трансформацией их всех. Выделялись три различные причины нарушения

естественного равновесия. Согласно «Сушрута-самхите», первой, считавшейся, кстати, самой распространенной, были патологические изменения внутри самого организма. В этом вопросе подход индийцев оставался полностью рациональным: отклонения объяснялись либо наследственностью («болезни, передаваемые через сперму»), либо повреждениями организма матери во время беременности, либо неправильным и неблагоприятным для здоровья образом жизни самого человека. Вторая причина — «внешние обстоятельства». Под ними понимались влияние климата, ненормальные условия существования, травмы, отравления, укусы змей и т. д. Наконец, третья причина — действие сверхъестественных сил — богов и демонов, а также тех естественных явлений, природа которых оставалась неясной («Сушрута» причисляет к ним стихийные бедствия — наводнения, засуху и т. п.), и еще 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 заболевания» совпадают с описанными в «Сушруте», третьей же называются разнообразные расстройства психики. По-видимому, традиционная идея демонического происхождения помешательства отвергалась автором трактата, тем не менее и он сохраняет за душевными болезнями особое место, не включая их в число «внутренних нарушений». Казалось, сказанное позволяет предположить, что трактат Чараки хронологически «младше» «Сушруты», в действительности же можно говорить о двух параллельно существовавших медицинских традициях. Школа Чараки, разумеется, не была атеистической, но для нее характерен более конкретный, практический подход к проблемам возникновения и лечения болезней.

Приведенные классификации отвечали на вопросы о причинах заболеваний в общей форме, в каждом же отдельном случае врач должен был определить характер болезни, исходя из имеющихся симптомов. Проблемам диагностики уделяется внимание во всех медицинских трактатах, причем здесь между ними нет заметных разногласий. При исследовании организма пациента врачу надлежало учитывать его возраст, физические особенности, привычки, условия жизни, профессию, специфику местности, из которой он происходил, рацион, тщательно осматривать больного, кожу и волосяной покров, выделения, проверять чувствительность к различным раздражителям, силу мышц, голос, память, пульс. «Чарака-самхита» предписывает даже в необходимых случаях изучать каплю взятой у пациента крови, перечисляются и некоторые методы активного воздействия на организм с целью на короткий срок обострить болезнь, дабы иметь возможность выявить ее симптомы (ср. метод провокации в современной медицине). В последних выделяли три типа: указания на скрытую болезнь, сопутствующие признаки уже наблюдаемого заболевания, симптомы, которым предстоит 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: очевидно, сказывалось религиозное преклонение перед ними, свойственное ведийской эпохе. Важно, что в трактатах предлагается назначать те или другие лекарства только после детального изучения индивидуальных особенностей организма больного, поскольку в отдельных случаях даже вполне проверенные средства могут оказаться противопоказанными.

При глазных заболеваниях употреблялись специальные капли и мази, кожу лечили особыми притираниями. Одним из методов лечения были ванны — солнечные, грязевые, водные. В воду в этих случаях добавляли мышьяк в антисептических целях.

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, отражаются скорее идеи медицинской науки того времени, нежели действительное положение вещей. В населенных пунктах царил 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 «стажировки» мог работать самостоятельно.

Трактаты постоянно подчеркивают, что кроме хорошего знания теории и практики настоящий врач должен обладать рядом нравственных достоинств: честностью, бескорыстием, смелостью, самообладанием, ведь медицина требует от человека большей моральной стойкости, чем другие профессии. Долг перед пациентом надлежит ставить выше личной заинтересованности. Истинный врач должен относиться к любому из них с полной беспристрастностью (отказать в помощи допустимо лишь уголовному преступнику). В случае неизлечимой болезни лекарь обязан честно признать бесплодность своих усилий.

Знаменательно, что в древней Индии уже существовало понятие врачебной тайны: сведения, получаемые от больного, не разглашались, если они могли произвести тяжелое впечатление на близких ему людей. Отметим также, что врач не должен был сообщать пациенту о тех своих наблюдениях, которые способны были бы отрицательно повлиять на его душевное состояние и таким образом усугубить недуг. Психологическое воздействие на больного всегда считалось важным фактором в лечении. Медику рекомендовалось постоянно совершенствовать свои знания, обсуждать методы лечения с коллегами, участвовать в научных дискуссиях. Конечно, подобные указания рассчитаны на «идеального» врача, но сама разработка их говорит о высоком уровне медицинской мысли. Не удивительно, что Чарака и Сушрута остались основными авторитетами в этой области и на протяжении средних веков и оказали большое влияние на культуру мусульманского мира. «Чарака-самхита» была переведена на персидский и арабский языки и широко использовалась Ибн Синой в его «Каноне медицинской науки».

Древнеиндийская аюрведа помимо разделов, трактующих болезни людей, включала также и ветеринарию. Формально лечение животных никак не было отграничено от обычной медицины: большинство трактатов упоминает и о способах борьбы с болезнями скота, прежде всего коров. Желудочные заболевания, потеря молока — вот темы многих описаний в специальных частях медицинских сочинений. Эта сфера знаний имела большое хозяйственное значение, и не удивительно, что ей отводилось заметное место. В средние века появляются работы о лечении лошадей и слонов, в арабских переводах они распространились затем на всем Ближнем Востоке. Нет сомнения, что такого рода труды продолжали традицию, зародившуюся еще в древности. По крайней мере один трактат, «Самхита Шалихотры», посвященный уходу за лошадьми и их лечению, был создан в первые века нашей эры; он сохранился в отрывках, но его позднейшая редакция дошла до нас полностью в санскритском оригинале и в переводе на арабский.

Собственно индийские сведения о медицине дополняются свидетельствами греческих авторов. Рассказывая о «мудрецах» Индии, Страбон (следовавший, очевидно, за Мегасфеном) сообщает, что тамошние врачи «лечат болезни главным образом пищевым режимом, а не лекарствами. Среди лекарств же больше всего ценятся мази и пластыри». Ссылаясь на Онесикрита, он специально подчеркивает, что «софисты» (т. е. философы) изучают и происхождение различных болезней. Далее отмечается, что «любой богатый дом открыт» для этих учителей. Подобные данные, несмотря на их фрагментарность, весьма ценны, и прежде всего потому, что относятся к довольно раннему времени. Они показывают, что уже в ту отдаленную эпоху у индийцев существовала наука врачевания. Не случайно и упоминание диеты: у них режиму уделялось намного большее внимание, чем у греков.

Любопытно отметить также некоторые моменты сходства между медициной Индии и физиологическими теориями античности, достигшими особого развития в трудах Гиппократов и разрабатывавшимися затем в сочинениях Галена и ряда медиков средневековья. Как и в Индии, в Греции пользовались известностью несколько школ. Первая из них, книдская, занималась в основном дифференцированным описанием отдельных заболеваний и их диагностикой, не пытаясь создать концепцию строения человеческого тела и причин возникающих в нем патологических изменений (практические заслуги этой школы были, впрочем, весьма велики). Вторая, кносская, 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 кносской 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 наиболее здоровым тогда, когда эти части соблюдают соразмерность во взаимном смешении, в отношении силы и количества и когда они наилучше перемешаны. Болеет же тело тогда, когда какая-либо из этих частей будет или меньше, или больше...» («О природе человека»).

Те же идеи развиваются в «Книге о ветрах», приписываемой Гиппократу (согласно другой точке зрения, это труд одного из его учеников). Тела людей и животных, говорится там, насыщаются пищей, питьем и дыханием (пневмой). «Дыхание внутри тела именуется ветром, в 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. Судьба ее в обеих культурах была до известной степени параллельной, представление о пране-пневме было принято религиозными течениями и в Индии, и в восточном Средиземноморье.

Гиппократ наряду с индийскими врачами может считаться зачинателем особой науки — так называемой антропогеографии, изучающей влияние местности, климата и смены времени года на организм. «Формы людей и нравы отражают природу страны... ведь вместе с временами года изменяются и болезни людей» (Гиппократ. «Трактат о воздухе, водах и местности»). Такую же мысль встречаем и в других трактатах: «Те, которые хотят лечить хорошо, должны наблюдать болезни в связи с образом жизни обитателей города и увидеть их землю».

Сходны и представления о наследственности и врачебной этике: «От лысых рождаются лысые, от голубоглазых — голубоглазые, от уродливых — наичаще уродливые. То же относится и к прочим формам» («О воздухе...»). Гиппократ считал, что медик должен быть хорошо образованным человеком, обладать широким взглядом на вещи и высокими моральными качествами: «Нужно перенести мудрость в медицину, а медицину в мудрость. Ведь врач-философ равен богу...» Ему надлежит презирать наживу, тщеславие, суеверия, быть чутким к больным, скрывать от них то, что может ослабить волю к выздоровлению, соблюдать врачебную тайну (здесь греческие и индийские наставления совпадают почти дословно).

Все сказанное позволяет ставить вопрос о возможности влияния одной медицинской традиции на другую. Действительно, общение двух культур частично наметилось 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 — *ib.* — ссылается на индийские врачебные руководства и использует ряд их положений.) Правильнее говорить о том, что архаические корни центральных представлений в обеих традициях (упанишады в Индии, досократовская натурфилософия в Греции) указывают на многовековое параллельное развитие знания в Индии и Средиземноморье, причем сближение цивилизаций, несомненно, привело к их взаимному обогащению.

Воздействие индийской медицины прослеживается в Центральной и Юго-Восточной Азии. Открытая в Восточном Туркестане «Рукопись Бовера» представляет собой собрание санскритских текстов по

медицине. Сохранилось немало переводов врачебных сочинений на кучанский и хотано-сакский языки. Отдельные индийские средства упоминаются даже в японских трудах раннего средневековья. В некоторых санскритоязычных надписях в Камбодже (XIII в.) перечисляются лекарства, встречающиеся уже в индийских трактатах, и упоминается Сушрута. 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 переведено с тибетского на монгольский язык.

Глава двенадцатая

Индийский Макиавелли

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 попали 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 достижении 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 (великим ученым, создателем первой санскритской грамматики) 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 раннее 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 царя Нанды и утверждении на престоле первого правителя династии Маурьев.

По преданию, Чанакья происходил из известного брахманского рода. Появлению его на свет предшествовало знамение, предрекавшее 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 — «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, 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 склы и окончательно разбить 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 Чанаки 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 Сомарева (XI в.), Кшемendra (XII в.), джайнский автор Хемачандра (XII в.). «История Чанаки» вышла и за пределы Индии: созданная в X в. на Ланке «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 о Чанаке нет. Примечательно, однако, что некоторые эпизоды из его «жизнеописания» отражены в их сочинениях, но главным действующим лицом в эпизодах выступает Чандрагупта (по-видимому, два образа в поздних передачах слились воедино).

Учитывая огромную «известность» Чанаки 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». 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».

Произведение Каутильи (будем условно так именовать его создателя) весьма велико по объему. Оно состоит из 15 «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.

Причем «идеальность» государства «Артхашастры» особого рода; это не утопия, а, скорее, рациональное обобщение черт конкретных государств, которые были известны авторам трактата. Не случайно, что текст построен в рекомендательной форме.

В первой книге «Артхашастры» излагаются сведения, относящиеся непосредственно к царю, — как следует рационально планировать занятия государственными делами, даются советы о взаимоотношениях царя с сыновьями, приводится описание необходимых мер для личной охраны. Кроме этого предлагаются рекомендации, которым надо следовать при выборах домашнего жреца, советников, других служащих, ближайшего окружения царя, а также различные методы их проверки, описываются «группы тайных агентов», отправляемых в соседние царства, сведения о деятельности послов и т. д.

Вторая книга, наиболее крупная, преимущественно касается экономических и административно-управленческих вопросов и содержит много конкретных сведений о различных областях хозяйства. Политика в понимании Каутильи охватывала не только сферу войны и отношений с соседями, но и всю совокупность проблем экономики. Судя по трактату, принципы деятельности политической власти прежде всего определялись состоянием материального производства и 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 — учение о земледелии, скотоводстве и торговле. «Благодаря варте „Артхашастры" царь подчиняет себе сторонников и врагов через казну и войско».

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

Изложение хозяйственных и административно-управленческих проблем не носит, однако, абстрактно-отвлеченного характера. Главная цель развития экономики — увеличение доходов царя и царства (в форме налогов, пошлин и других сборов). Обеспечение этих доходов логически связано действиями администрации, осуществляющей непосредственно их сбор. Поэтому большая часть II книги представляет собой изложение рекомендаций представителям государственного аппарата, которые контролировали сбор и хранение материальных средств. Описывая специализации служащих (например, «надзиратель за рудниками», «надзиратель за пошлинами»), Каутилья включил в текст много ценных конкретно-хозяйственных сведений, особенно интересных для историков. Некоторые материалы исследователи использовали для обоснования точки зрения о датировке трактата первыми веками нашей эры (скажем, упоминания александрийского коралла и китайского шелка).

Специальная книга посвящена юридическим проблемам, связанным с заключением брака, наследованием, правами на движимое и недвижимое имущество, вкладами и залогами; в ней подробно говорится о положении работ и работников (эти сведения особенно важны для изучения социальной истории), наконец, о наказаниях за различные проступки.

Четвертая книга, озаглавленная «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 (наводнение, засуха и т. п.). 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 случаев, когда не имеется плавучих средств». Упомянув о таком распространенном явлении, как пожар, Каутилья предупреждает, что «сельские жители должны быть снабжены основными противопожарными принадлежностями». Для предотвращения пожаров предлагается снабжать специальными инструментами городских чиновников. Так же детально рассматриваются и меры борьбы с эпидемиями. Значительная часть книги посвящена суду и ведению следствия. Здесь тщательно разбираются признаки, по которым можно определить преступника, поводы к задержанию подозрительных лиц, организация допроса и др.; подробно говорится о наказаниях за различные преступления (от мелкого воровства до убийства).

Пятая книга рассказывает о мерах по устранению неугодных (или «изменнически настроенных») сановников, содержит рекомендации, касающиеся поведения служащих, сведения о их содержании. Особенно интересна глава, где дается своего рода модель ситуации, которая может возникнуть при наследовании трона, смены одного царя другим. Основным действующим лицом и, по существу, организатором коронации наследника является царский помощник (аматья), который в тексте наделен чрезвычайной властью. Ему приходится устранять иных претендентов, покорять соседей, успокаивать знать, разными путями обеспечивать единство государства в период междоцарствия. Даже те скудные сведения о политической истории древней Индии, которые у нас есть, позволяют судить, насколько трудными были такие моменты. И наиболее могущественные цари (Ашока, Чандрагупта II) прежде всего вынуждены были подавлять внутреннюю оппозицию, избавляться от конкурентов.

Чрезвычайно важной является VI книга трактата, содержащая общие положения о государстве и межгосударственных отношениях. Здесь приводятся традиционные характеристики «элементов» государства (согласно популярной древнеиндийской концепции, оно состояло из семи «элементов», или «членов»: «царь, министр, сельская местность, город, казна, войско и союзник»). Среди «идеальных» качеств правителя называются щедрость, справедливость и верность слову. Говорится также об «идеальных» особенностях местности, наиболее пригодной для развития процветающего хозяйства. Описание такой местности одновременно может служить указанием на те меры, которые

надлежит принимать правителю для процветания своего царства: осушать болота, проводить дороги, разрезать леса и ограждать население от диких зверей.

Цель внешней политики, сформулированная в «Артхашастре», — расширение власти царя над все более обширным кругом правителей — реализовывалась посредством применения традиционных методов (гуна), подробно рассматриваемых в VII книге трактата. Их обычно выделялось шесть: мир, война, поход (движение), выжидательное положение (стояние), поиск помощи и двойственная политика. Впрочем, уже ко времени создания «Артхашастры» существовало мнение, что все шесть методов сводятся к двум основным: миру и войне. С этим мнением мудреца Ватавьядхи полемизирует Каутилья.

Различные виды мирных соглашений (в большинстве случаев неравноправные) подразумеваются под первым, самым важным методом политики: «Если цари достигают взаимного доверия, то возникает мир, мирный договор, соглашение». Указывается на два способа скрепления заключенного договора: посредством клятв или залогом и поручительством. Формулы мирного договора, приводимые в тексте, возможно, воспроизводят старинную традицию. «Мы заключили мир, — так цари в древности заключали договоры, касаясь огня, воды, борозды на поле, кома земли... говорили: „Пусть они убьют или покинут того, кто нарушит клятву“». Но Каутилья, кратко упомянув ритуал принесения клятв, главное внимание уделяет обсуждению более практичного метода — взятия заложников.

«Мир» в «Артхашастре» вовсе не означает долгого или постоянного сосуществования государств. Он рекомендовался лишь как наилучшее средство для победы над более сильным врагом. В тексте проповедуется последовательный практицизм, не сдерживаемый никакими моральными принципами. После замирения можно «наносить вред делам другого, используя его начинания» в хозяйственной деятельности, привлекать «тайных агентов», переманивать «нужных» людей партнера по договору (служащих, знать, союзников). Царь, находящийся в состоянии примирения, должен также ожидать, что партнер будет разгромлен другим (чему рекомендуется содействовать) или что его дела придут в упадок сами из-за внутренних противоречий в государстве. Приведем для примера одну из таких рекомендаций по заключению примирения. Когда царь атакован объединенными врагами, ему надлежит говорить наиболее сильному из них: «С тобой я заключу мир. Вот золото, и я стану твоим союзником. У тебя будет двойная выгода. Тебе не следует в ущерб себе способствовать успеху этих своих врагов, принимающих вид друзей. Ведь они, достигнув успеха, тебя же одолеют». Или же он должен способствовать раздорам, говоря: „Как только я, не представляющий для тебя опасности, буду ими разбит, они, объединившись, воспользовавшись удобным случаем или твоей бедой, разгромят тебя. Ведь сила смущает дух, так уничтожь их силу". Когда внесет раскол, пусть, помогая наиболее сильному, воюет со слабыми, или же оказывает поддержку слабым против сильного...»

Вторым по значению традиционным методом внешней политики является война, нередко в древнеиндийской «политической» литературе получавшая негативные характеристики. Нужно учитывать, что это касалось лишь такой войны, в которой победа не была обеспечена иными, дипломатическими или «тайными» средствами. Война считалась крайним средством, когда уже испробованы все другие. Царю рекомендовалось достигать побед без сражений, ибо подчинение мирным путем требует меньших сил и средств. Многочисленные прославления войны, сражений, доблести царей и воинов не вступают в противоречие с мыслью о стремлении избежать открытого столкновения. И даже война, закончившаяся победой, по «Артхашастре», имеет отрицательные стороны — потери, расходы, а также то, что царь с войском вынужден покинуть на некоторое время свою страну, что ослабляет и без того непрочные связи между составными частями государства.

Остальные «методы» производны от двух основных: «поход» (движение) — непосредственные военные действия; «выжидательное положение» — выжидание наиболее удобного момента для нападения; «двойственная политика» — мир или война в зависимости от обстоятельств.

Восьмая книга, составленная в форме своеобразного логического диалога и названная «О бедствиях в государстве», содержит полемику Каутильи с другими представителями «политической науки» и лишней 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 со злоупотреблением властью. Говорится о незаконии сборщиков налогов, 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 предлагает немало советов, призванных дать возможность 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 предотвратить раздор в стране и поддержать существующий социальный порядок. «Царь с грозным жезлом вызывает страх у существ, а у кого жезл мягкий, тем пренебрегают... Люди, принадлежащие к четырем кастам и к четырем ступеням жизни, сохраняются царем при помощи жезла (наказания. — Г. Б.-Л.)... Мир с твердо установленными разграничениями между ариями (полноправными членами общества в противоположность млечча — варварам, отсталым племенам. — Г. Б.-Л.) 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 смешения каст».

Девятая книга («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 ее главы продолжают тематику, затрагивавшуюся в предыдущих книгах. Проблема «врагов, находящихся внутри государства», глубоко волновала Каутилью. Высказывания его проникнуты страхом «внутренней смуты», что, несомненно, отражает остроту конфликтов в тот период. 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 злой, так как при этом имеется опасность, подобная той, какая возникает при непосредственной близости змеи». 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.

Следующая книга целиком посвящена вопросам ведения войны. Указывается, 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 слонов. «Построение боевых порядков» — тема самостоятельной главы. Десятая книга 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 были одаренные предшественники и в сфере «науки о войне».

Особый интерес представляет XI книга — «Образ действий в отношении объединений». Монархист по убеждениям, Каутилья тем не менее не мог не признать крупную роль республиканских образований в политической жизни. Данные трактата о существовании республик в древней Индии согласуются с другими известными нам материалами, подтверждающими длительное соперничество монархий 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 согладатаев, дабы вызывать там разногласия, сеять вражду и смуту. Будучи хорошо осведомленным об имущественных и сословных различиях внутри сангх, он предлагал разжигать рознь между «высокопоставленными и низкими» их членами, 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: они «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, самостоятельно существовавшую традицию в политической мысли древней Индии, традицию, оформившуюся в условиях республиканского правления и имевшую антимонархическую направленность. «Артхашастра» представляла различные школы индийской политической теории, взгляды которых в процессе обработки памятника были объединены и с течением времени стали рассматриваться как единая «наука о достижении полезного».

В двенадцатой книге — «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 покорность «изменчивой судьбе», приписываемую школе мудреца Бхарадваджи, и дерзость, готовую на неоправданный риск, в качестве сторонника которой выдвигается мудрец 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. — Г. Б.-Л.). Тот же, который сражается, имея слишком незначительное войско, погибает, 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.

Рассматриваемая книга наряду с главой 16 из первой книги — 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 'эд 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 лишняя 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 соглядата, выведывать «тайны» и собирать любые полезные сведения: узнавать «о размерах государства и крепостей», 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 или из условных знаков, надписей, рисунков в храмах и местах паломничества, — наставлялся „идеальный посол". — В связи с известным 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, скрыться».

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

Четырнадцатая книга («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.

Последняя книга — «Методика» посвящена отношению «политического знания» к науке в целом. Прежде всего Каутилья подчеркивает значение логических категорий, без которых никакое рассуждение невозможно, как без освоения научных данных и методов невозможно создать политическую теорию. «Средством для приобретения такой (т. е. процветающей. — Г. Б-Л.) 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 первой книги обосновывается ее приоритет. Автор трактата спорит со своими предшественниками: он выступает против школы Манавы, 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. По мнению Каутильи, 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 Каутильей философских систем (локаята, санкхья, йога) две отражали реалистические 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 этапа: 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. Ярко выраженный практический аспект «политической науки», ее тезис достижения полезного, исто земных целей вызвали нападки со стороны религиозных ортодоксов, и не случайно «Артхашастра» (в том числе трактат Каутильи) нередко рассматривалась ими как безнравственная, как низменная логика, приносящая гибель. Вот, например, характеристика, которую дал раннесредневековый Бана трактату Каутильи: «Труд Каутильи, — писал он, — заслуживает презрения из-за исключительно безжалостных наставлений». Видимо, в глазах представителей некоторых брахманских кругов Каутилья казался выразителем слишком смелых, а потому и «еретических» идей, подрывавших многие традиционные устои. Решительный протест вызывала также, очевидно, защита Каутилеей принципа верховенства артки над дхармой и мокшей.

«Артхашастра», как уже отмечалось, входит в число текстов, которые индуизм признает важными и дидактически полезными. Некоторые высказывания Каутильи (в частности, о варновом делении), вроде 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 выгоды. Недаром из четырех основ «законного порядка» (религиозный принцип — дхарма, обычай - чарита, юриспруденция — вьявахара 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».

Каутилья предлагал выделять специального служащего «для надзора за храмами», который должен был «извлекать выгоды» из паломничеств к святыням и «доставлять в казну имущество еретиков и религиозных общин, использовать в интересах государства религиозные предрассудки и суеверия». 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, «цхарма» 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 чертами. 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 к 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 из 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 бенгальский 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 принимать подобные взгляды. Аргументация и общий смысл рассуждений Джабали сближают его с Каутилей. Высказывания, вложенные автором поэмы в его уста, во многом перекликаются с положениями локаяты. Здесь особенно явно выступает связь древнеиндийской «политической теории» с рационалистической традицией.

Годы жизни Каутильи, если принять традиционную датировку, приходятся 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. Правоммерно 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 не тождественны 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.

Греческий мыслитель 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 понимании, которое было свойственно эпохе).

Как и у Каутильи, важная роль в поддержании общественного порядка в «идеальном государстве» отводилась наказанию. Много внимания уделялось также военному фактору. «Государство не может существовать без военной силы», — писал Аристотель (в «Политике», причем, 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 варн», — 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».

«Архашастра», 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.

Север и Юг: встреча культур

Культура дравидийских народов составляла существенный элемент общеиндийской цивилизации на всем протяжении ее развития. В своей древнейшей фазе она даже предшествует ведийской традиции: язык жителей Хараппы, как сейчас установлено, относился к дравидийской группе (протодравиды), а культы Шивы-Пашупати (покровителя животных) и женского божества — прототипа Кали, или Дурги, позднейших эпох — восходят ко времени Хараппы. Специфика доступных индологам письменных источников и памятников материальной культуры делает, однако, трудным установление посредствующих звеньев между Хараппской цивилизацией и собственно дравидийской культурой, тем более что последняя достигла значительного развития вдали от Мохенджо-Даро и Хараппы, на Юге Индии. Она проявилась там как культура одного из дравидийских народов, тамилы, и уже в V—IV вв. до н. э. была, видимо, достаточно зрелой. Во всяком случае, на Севере Индии в это время уже знали о существовании ранних южноиндийских царств, о чем свидетельствует упоминание Катаяны (комментатором санскритской грамматики Панини) в IV в. до н. э. их названий — Пандья, Чола и Керала.

В течение длительного времени в специальной литературе господствовала точка зрения об определенной изоляции Юга страны от центров в долине Ганга, которые рассматривались как единственные очаги всей древнеиндийской цивилизации; изучению этого района не уделялось должного внимания, и тем самым нередко искажалась общая картина эволюции индийской культуры. Правда, первые литературные памятники на южноиндийских языках появились (или дошли до нас) значительно позднее, чем, скажем, сочинения ведийской эпохи, но это ни в коей мере не может служить доказательством «запоздалого» возникновения цивилизации. Существование здесь развитых обществ в I тысячелетии до н. э. подтверждают археологические раскопки, их материалы свидетельствуют о тесных торговых и культурных контактах Юга не только с Севером Индии, но и со странами ЮгоВосточной Азии и Римской империей. Такого рода факты приводятся и в сочинениях античных авторов. У Мегасфена, например, упоминается государство Пандьев, игравшее большую роль в политической и культурной жизни Декана. Возможно, к селевкидскому послу восходят сведения, которые сохранил нам римский писатель Плиний, хотя не исключено, что в его труде отразился уже новый этап в развитии индийско-античных связей. Согласно Плинию, «царица Пандья» правила «над 365 поселениями» и имела огромное войско (150 тыс. солдат). Известно также, что из той же страны к Цезарю было направлено два посольства.

В «Индики» Мегасфена содержатся довольно многочисленные данные об о-ве Ланка (Тапробан), его животном мире и природных богатствах. Сам факт знакомства Мегасфена, жившего в Паталипутре, с крайним югом субконтинента подтверждает наличие здесь самостоятельной культурной традиции уже в IV в. до н. э. Интересное сообщение о Южной Индии мы находим в «Перилле Эритрейского моря». В ряде сочинений перечисляются южноиндийские товары, которые закупались римскими торговцами. С другой стороны, раннетамильские тексты упоминают «яванов», находившихся на службе у правителей Юга. По мнению ученых, под «яванами» в этом случае подразумевались выходцы из Римской державы. Важное научное значение имело открытие в Арикаме (недалеко от Пондичерри) римской торговой фактории. Обнаруженные тут вазы были изготовлены в Аретце (так называемые аретинские вазы), как полагают, в I в. до н. э.

В надписях маурийского царя Ашоки называются несколько южноиндийских государств, в том числе Пандья и Чола, с которыми поддерживались культурные и дипломатические отношения и куда, согласно эдиктам, направлялись буддийские миссионеры. Заметную роль в истории древней Индии играло государство Сатаваханов, центр которого находился в Андхра-Прадеше. От этого периода остались многочисленные надписи, позволяющие судить о развитии самобытной культуры этого региона.

Заслуживают специального внимания археологические открытия, сделанные в Амаравати и Нагарджунаконде (на р. Кришна в Северном Декане). Многолетние исследования индийских археологов в Нагарджунаконде показали, что здесь в конце I тысячелетия до н. э. происходило интенсивное взаимодействие индуистско-буддийских культурных традиций и культуры эллинистического Запада. Первыми веками нашей эры датируются буддийские ступы, вахары, дворец царей династии Икшваку и несколько индуистских храмов. Тут же обнаружен интереснейший памятник местной архитектуры — своего рода амфитеатр, поражающий масштабностью и техникой строительного искусства.

Раскопки в Амаравати, начатые еще в конце прошлого века, открыли один из замечательных образцов буддийской архитектуры — огромную ступу с великолепной скульптурой. Надписи на колоннах свидетельствуют о широком распространении буддизма на Юге, сообщают множество фактов о различных этапах проникновения этого вероучения в Декан, позволяя точно фиксировать отдельные стадии данного процесса.

Первые из дошедший до нас южноиндийских сочинений, созданных на тамильском языке, были связаны с так называемой эпохой санги, начало которой, вероятно, относится ко II—I вв. до н. э.^о. Сангой именовалась своего рода литературная академия, в которую входили цари, представители знати, поэты и знатоки поэзии. Тамильская традиция насчитывает три таких академии, сменявших одна другую. Существование первых двух относится к области мифа, и поставить вопрос об историчности легенды о сангах можно только в связи с третьей, процветавшей в городе Мадурай и позднее сохранившей исключительное значение в культурной истории Южной Индии.

В настоящее время ученые располагают значительным числом надписей на «старотамильском» языке, выполненных письмом брахми и датированных палеографически III—II вв. до н. э. Интерес представляет упоминание в надписях имен царей и географических названий, которые встречаются в ранних тамильских литературных сочинениях.

Результатом деятельности третьей санги (определенными свидетельствами о которой мы, к сожалению, не располагаем) традиция называет свод поэтических текстов, которые дошли до нашего времени в двух сборниках: «Восемь антологий» («Эттуттохей») и «Десять песен» («Паттуппатту»). В стихах и поэмах этих сборников перед нами разворачивается широкая картина жизни тамильского Юга, очерчиваются различные сферы деятельности древнетамильского общества. В деталях эта картина вполне реалистична и точна, хотя в целом поэты стремились к идеализированному воспроизведению действительности, что было связано с панегирической тенденцией в их творчестве.

Иногда к «поэзии санги» причисляют сборники дидактической поэзии, ставшей популярной на Юге во второй половине I тысячелетия н. э. Крупнейшим из таких сборников является «Курал» (или «Тируккурал» — «Священные двустушия») — интереснейшее произведение религиозно-философского, этического и дидактического плана. Несмотря на религиозную оболочку, «Курал» — прежде всего свод наставлений, регулирующих поведение человека в различных ситуациях. Примечательно, что вопрос о «религиозной принадлежности» текста так и остался нерешенным — на него «претендовали» буддисты, индуисты и джайны, однако едва ли есть основание говорить о какой-нибудь религиозной специфике его: Тируваллувар, которому приписывается авторство, обращает свол строфы к человеку как таковому, человеку вообще, а не к адепту конкретного вероучения.

Две основные темы этой поэзии — военно-героическая (пурам) и любовно-семейная (ахам). Первая раскрывается преимущественно в панегирическом ключе — стихи и поэмы сборников изобилуют восхвалениями древнетамильских царей (трех главных царств) и многочисленных правителей. Поэты славят их за воинскую доблесть, силу, неукротимость в битве, а также за щедрость и доброту по отношению к подчиненным. С этим сопрягается воспевание богатых и процветающих под властью правителя земель и угодий, перерастающее в восторг перед красотой и изобилием тамильской земли.

Тема «ахам» раскрывается на ценностях семейной жизни, и хотя поэты уделяют внимание любовным взаимоотношениям и до брака, а после него супруги чаще всего оказываются в состоянии разлуки, несомненно, что именно крепкий семейный союз представляется высшей, сакрализованной ценностью. Поэты никогда не передают своих личных переживаний, их стихи посвящены отношениям обобщенных, безымянных героев, которые раскрывают свои чувства в монологах, полных эмоционального накала.

В период создания поэзии санги (главным образом I—III вв. н. э.) тамильский язык был уже языком письменным, стихи и поэмы фиксировались прежде всего на пальмовых листьях — материале крайне недолговечном. В основе поэзии лежала уходящая в прошлое устная традиция, создателями которой были бродячие певцы, обычно люди невысокого социального статуса. Используемые ими поэтические приемы, жанровые формы были восприняты поэтами придворного круга, отшлифованы, а затем и закреплены в качестве поэтического канона.

Ранняя тамильская поэзия свидетельствует о том, что на индийском Юге шел интенсивный процесс синтеза местных религиозных и художественных традиций с северными, арийскими. Там хорошо

знали ведийскую культуру; брахманы — знатоки вед, специалисты по жертвоприношениям — пользовались авторитетом и среди населения (в основном городского), и при дворе. Известны были центральные понятия индуизма — дхарма, карма, аватара и др., санскритский эпос — «Махабхарата» и «Рамаяна», различные шастры и сутры. Трудно сказать, насколько хорошо древнетамильское общество было осведомлено о жизни на Севере, но то, что наиболее образованная его часть прислушивалась к идущим оттуда веяниям и даже следовала им, несомненно. Было известно о мощи североиндийского государства Маурьев. На это указывают? тамильские поэмы. Южные правители старались подражать маурийским императорам в методах достижения славы и были не прочь применить к себе титул чакравартина.

Вообще в древнетамильской поэзии царь характеризуется по-разному: с одной стороны, это наследник древних местных традиций, полный сакральной энергии племенной вождь, могучий воин, совершающий на поле битвы ритуал жертвоприношения, в котором слышны отголоски архаических обрядов, даже с элементами каннибализма, с другой — ревностный защитник индуистской дхармы, покровитель брахманов, совершающий вместе с ними и под их руководством ведийские жертвоприношения. Иногда же вопреки своему неукротимому и кровожадному нраву царь в описании поэта предстает как потомок легендарного царя Шиби, отдавшего плоть ради спасения голубя.

Последний образ заимствован, скорее всего, из буддийских джатак. Буддизм и джайнизм стремились добиться здесь большого распространения. Особенно активно проявляли себя джайны, многие из которых были учеными-филологами и поэтами. Влияние джайнизма чувствуется, например, в одном из самых авторитетных произведений древней тамильской литературы, трактате «Толькаппиям», где суммируются знания по грамматике и поэтике. В конце V в. некий Ваджрананди создал в Мадурай общество джайнов, но подробностей о его деятельности мы не знаем.

Если в поэзии санги слой заимствований из североиндийских, санскрите- и пракритоязычных источников невелик, то в первой тамильской сюжетной поэме «Шилаппадикарам» («Повесть о браслете»), созданной, вероятно, в V—VI вв., он уже довольно значителен. В произведении рассказывается история купца Ковалана, несправедливо казненного по приказу пандийского царя.

Подлинным героем, впрочем, выступает жена Ковалана — Каннахи, терпеливая и добродетельная, воплощение супружеской верности. В этом образе нашло отражение характерное для дравидов представление о присущей женщине сакральной энергии, которая может быть и благой и опасной. После гибели Ковалана эта энергия, накопленная Каннахи благодаря ее долготерпению и целомудрию, вырывается наружу в виде огня (охваченная горем и гневом, она вырывает свою левую грудь), который сжигает город Мадурай. Смирная женщина становится богиней, могучей и неукротимой.

В поэме представлено немало других религиозных идей, прежде всего джайнских и буддийских, но сюжетное ядро ее, очевидно, связано с ранними, типично дравидийскими представлениями о грозных богинях, насылающих на людей огонь, эпидемии, несчастья и требующих поклонения и жертвоприношений (часто кровавых), после которых они сменяют гнев на милость.

Легендарный автор «Повести о браслете», царевич династии Чера — Иланго широко использует поэтический канон тамильской поэзии на темы «пурам» и «ахам», однако многое берет из санскритской литературы — из эпоса, поэзии в стиле кавья и т. д. В целом «Повесть» может рассматриваться как гармоничный синтез тамильской и североиндийской литературных традиций.

Еще одна поэма этого периода, «Манимехалей» Саттанара, формально продолжает сюжетную линию «Повести о браслете»: ее героиня Манимехалей — дочь Ковалана и гетеры Мадави, — но идейная направленность здесь иная. Это чисто буддийское произведение, насыщенное проповедями и апологетикой. Сюжет строится как цепь приключений и подвигов молодой буддийской монахини, через которые она демонстрирует жизненную силу и привлекательность буддийской доктрины. Поэма свидетельствует о распространении на Юге, Индии в середине I тысячелетия идей хинаяны.

Подъем собственно южноиндийской культурной традиции во второй половине тысячелетия вызван взаимодействием различных религиозных направлений, наиболее популярным среди которых был шиваизм. Практика создания храмов и сложных форм богослужения, распространившаяся именно здесь, в значительной мере повлияла и на аналогичные явления брахманизированного Севера. Черты мифологического образа Шивы, зафиксированные в «Махабхарате», указывают на явное преобладание «южных элементов» в данном культе. В еще большей степени влияние «дравидийского субстрата» на

ортодоксальный индуизм прослеживается в культе Сканды-Карттикеи. Эволюция этого образа — самое характерное свидетельство взаимодействия двух основных религиозных традиций. По общему мнению ученых, прототипом Сканды выступало специфически тамильское божество Муруган, многократно упоминаемое в литературе санги и первоначально связанное с местными тотемистическими верованиями. Его символами были павлин и слон. Сканда почитается индуистами Тамилнада и в настоящее время. Очевидно, с этим древнейшим слоем культа соотносится и представление о Муругане — божестве горных или холмистых дайонов: святилища в его честь чаще всего воздвигались именно на вершинах холмов. Считалось даже, что любая долина или тропа в горах может быть его обиталищем.

Поклонение Муругану, как и его матери, воинственной древнетамильской богине Коттравей, сопровождалось обязательными песнопениями и ритуальными танцами. Особые жрецы и жрицы, украшенные гирляндами цветов, предавались экстатическим пляскам под аккомпанемент всевозможных музыкальных инструментов. В жертву божеству приносились цветы, листья и комки риса, пропитанные кровью животных (обычно закланию подвергались козы). Уже в древнейших источниках есть намеки на магические действия и эротические ритуалы в культе Муругана. В таких описаниях нетрудно обнаружить элементы тех форм индуистской религиозной практики, которая в средние века становится общепринятой. В этом смысле почитание этого божества в большей степени проясняет истоки собственного индуистского культа, чем канонизированные свидетельства брахманистской традиции. Последняя ввела его в свой пантеон в образе сына Шивы и Парвати, принесенного на землю Агни и воспитанного шестью богинями-криттиками (отсюда его позднейшее имя — Карттикея). Впрочем, сам этот миф — одна из загадок индуистской теогонии: он стоит особняком среди других сюжетов брахманистской мифологии и вполне может быть отголоском каких-то доарийских верований.

В эпосе Муруган фигурирует обычно под именем Сканды или Сенапати (вождя воинства), что также находит объяснение в текстах литературы санги. Он изображается сидящим на павлине или слоне и возглавляющим рать божественных воителей. Древним его атрибутом было копье (вероятно, намек на представления горных охотников Юга — первых адептов этого культа), которым он поражает демонов. Позднее традиция детализировала этот сюжет: три главных противника Муругана — демоны Сурападама, Симхамукха и Тарака осмысляются как символы ахамкары (эгоизма), кродхи (гнева) и мохи (заблуждения). Пронзая их, Муруган уничтожает три формы незнания (а-видья). Аллегорически толкуется и другая особенность мифологического образа божества — его «шестиликость». Так, первое из его лиц рассеивает заблуждения души и омыкает ее потоком света, второе награждает преданных адептов, третье охраняет жертву, четвертое дарует смертному «знание Атмана», пятое истребляет злых духов, шестое обращено с любовью к спутнице бога — «дочери гор» Валли.

Разумеется, подобные осмысления порождены позднейшей комментаторской традицией и демонстрируют сложную комбинацию мифологических представлений архаического периода и философских идей, отмеченных влиянием упанишад: примечательно, однако, что на Юге этот процесс начался раньше и проходил интенсивнее, чем на Севере. Позднее, в пуранах, постоянно используется подобный прием, тем самым образы народного культа приводятся в соответствие с теоретическими построениями того или иного учения.

В первые века нашей эры культы Шивы и Муругана развивались в качестве самостоятельных направлений, в дальнейшем же наблюдается настойчивая тенденция к их сближению. В V—VI вв. Муруган вовлекается в брахманистскую традицию и, получив имя Субрахманья, начинает рассматриваться в качестве «источника божественной мудрости», что в значительной мере стирает грань между ним и Шивой. К Сканде прилагаются такие чисто «шиваитские» определения, как бхутеша «властитель духов (существ)», «махайогин», «великий гуРУ миров», «исцелитель». Возникает сектантская версия мифа, согласно которой именно он приобщил самого Шиву к познанию высшей истины, объяснив ему сокровенный смысл мантры «Ом». В данном случае сказалась, вероятно, попытка поклонников Сканды включить Шиву в собственный пантеон в виде второго по значению объекта почитания. В большинстве шиваитских сочинений (агам) Тамилнада Шива сохраняет свое первенствующее положение, но он уже неотделим в иконографии и теологических толкованиях от Сканды. Так, утверждалось, например, что мир был сотворен «шестью искрами божественной энергии», вспыхнувшими во взгляде Шивы. Пять из них превратились в элементы (эфир, ветер, огонь, вода, земля), шестая же породила Сканду. Любопытно, что стихии здесь как бы «заполняют пространство» между Шивой, творцом мира, и Скандой, появлением которого завершается процесс мироздания.

Представление о Сканде — сыне Шивы и Парвати (Умы) — открыло путь к истолкованию всех этих образов в качестве аллегории «божественной триады» (хотя прямых отождествлений с общеиндуистской концепцией тримурти не было). Шива в данной композиции символизировал сам (абсолютное бытие), Ума — чит (абсолютное сознание) и Сканды — ананду (блаженство). Скульптурное воспроизведение их расшифровывалось как сат-чит-ананда — триединая формула, соответствующая в индуизме Брахману упанишад. Но та же тройственность могла быть выражена и в иконографическом образе самого Сканды. Из шести его ликов пять символизировали Шиву, а последний (шестой) — Уму; одиннадцать из его двенадцати рук ассоциировались с одиннадцатью рудрами ведийских текстов (все одиннадцать, взятые вместе, обозначали единого Рудру-Шиву), двенадцатая рука, сжимавшая копье (санскр. «шакти»), воспринималась как аналог Деви. Позднейшая эзотерическая литература еще более расширила круг такого рода уподоблений. Павлин, несущий на себе Сканду, истолковывался, например, как совокупность ведийских текстов, сам Сканды — как «внутренняя сущность вед» (т. е. мантра «Ом»), копье в его руке — как брахмавидья (знание Брахмана) и т. д. О распространенности подобных интерпретаций в раннесредневековой литературе Юга свидетельствует, в частности, то, что в приписываемой Шанкаре поэме «Бхуджанга-праята-стотра» Сканды получает даже эпитет махавакья-гуха — «тайная сущность великого изречения» (имеется в виду центральная формула упанишад: «тат твам аси»).

Развитие культа Муругана-Сканды и его "последующее слияние с культом Шивы и Парвати иллюстрируют общую тенденцию к сближению южноиндийских религиозных направлений с верованиями Севера, сближению, которое способствовало проникновению в дальнейшем чисто дравидийских мифов, образов и их эзотерической символики в культуру самых различных районов Индостана.

Период с VI по XII в. отмечен подъемом религиозной шиваитской поэзии. Ее создатели, поэты, получившие название наянаров («предводителей») и впоследствии приобретшие статус святых, в своих исключительно эмоциональных гимнах воспевали Шиву, клялись ему в верности и любви, реализуя, таким образом, характерные для течения бхакти идеи беззаветной преданности богу. Наиболее известными наянарами были Аппар, Сундарар и Нянасамбандар (VII—VIII вв.), чьи стихи составили знаменитый сборник «Деварам» («Гирлянда богу»), а также Макиккавасахар (IX в.), автор поэмы «Тирувасахам» («Священное речение»), ставшей как бы энциклопедией тамильского шиваизма. В этом сочинении, помимо типичных для бхакти эмоциональных излияний, содержится ряд философских идей, которые в XII—XIV вв. способствовали созданию оригинальной философской школы шайва-сиддханты.

Начало нашей эры ознаменовалось широким распространением в Декане и вишнуизма, что отразилось, правда, более в литературе, чем в религиозной жизни этой части страны. Идеал бхакти, провозглашенный в «Бхагавадгите», нашел здесь особенно благоприятную почву — возникла обширная литература, создававшаяся прежде всего альварами (поэтами-вишнуитами). В их произведениях, исполненных пафоса и непосредственного чувства, передается целостная доктрина эмоционально окрашенного вишнуизма. Вишну провозглашается единственным божеством, его почитают под именами Бхагавата, Пуруши, Нараяны и Васудевы. Представление о безличном Брахмане упанишад чуждо альварам, их мировоззрением является некий абсолютный теизм: Вишну — творец мира, пронизывающий все вещи и все существа, даже Брахма и Шива — лишь его создания. Ведийские тексты бессильны помочь людям, никакое изучение не может само по себе приблизить душу адепта к «источнику бытия». «Антиведийские» высказывания встречаются в гимнах альваров довольно часто. Здесь допустимо видеть не только противопоставление эмоциональной религиозности бхакти ритуализму ортодоксального брахманства, но и некое общее противостояние «южной» и «северной» тенденций внутри индуизма.

Учение о Вишну — единственной реальности и одновременно личном божестве — наталкивается на логическое противоречие, однако альвары преодолевают его посредством особого толкования принципа аватары. Вишну, по их учению, пребывает над миром вещей, но, движимый любовью к существам, снова и снова воплощается в материальной форме. Ими признавались основные аватары, принятые «северным индуизмом», хотя отдавали они предпочтение Кришне.

Этика альваров сводилась к идее бескорыстного служения божеству.

Все земные привязанности надлежало оставить ради этой главной и всепоглощающей цели. Представление о собственном «я» иллюзорно и исчезает вместе с религиозным прозрением. В данном случае повторяется центральный тезис упанишад, хотя концепция поэтов-вишнуитов по общему своему духу демонстрирует вполне оригинальное развитие этого положения. Мир как таковой не есть зло, и адепт не должен стремиться к физическому уходу от него, напротив, именно в мире и среди его дел верующий может реализовать свой импульс к «освобождению». Отталкиваясь от учения Гиты о «незаинтересованном деянии», альвары идут еще дальше, говоря, что «бессмертные бога на небесах» служат Бхагавату-Вишну в отрешенности и блаженстве, но лишь человеку дано осуществлять это служение среди препятствий и скорби. Поэтому и тело не следует рассматривать как «темное начало», сковывающее душу, ведь именно благодаря скованности адепт и способен полностью проявить свой духовный порыв. Если сам Бхагават принимал телесный образ в аватарах из любви к людям, то человеку тем более не подобает стыдиться своей физической оболочки.

Другой характерной чертой проповеди альваров было принципиальное отрицание какого-либо неравенства людей в религиозном плане. Ни происхождение, ни образованность не дают преимуществ в достижении духовной цели. Путь самоотверженной любви (прапатти) открыт для всех; если и есть какая-то иерархия, то лишь в том смысле, что «истинно погруженный в любовь» может быть источником света для своих ближних (это положение оказало непосредственное влияние на ритуальную практику тамильского вишнуизма: многие прославленные альвары после смерти становились объектом поклонения).

Бхакти на Юге, хотя и выступавшее преимущественно как религиозное течение, без сомнения, отражало определенные тенденции социального бытия древнеиндийского общества, в первую очередь своего рода протест против догм кастовой системы.

Значение движения наяноров и альваров для духовной жизни Индии в целом было весьма важным. Провозглашенная ими форма бхакти много веков спустя (в позднее средневековье) распространилась по всей стране. Такие их основополагающие тезисы, как приоритет эмоционального богопочитания перед соблюдением ритуалов, равенство людей в религиозном плане независимо от касты, отказ от аскетизма, а также равнодушное отношение к йогической практике, были восприняты в самых различных течениях позднейшего североиндийского бхакти, и прежде всего в самом крупном из них — учении Шри Чайтаньи. Как и в ряде других случаев, процессы, наметившиеся в духовной жизни Юга, предвосхитили явления, приобретшие затем общеиндийские масштабы.

И джайнизм и буддизм насчитывали здесь множество приверженцев еще до начала нашей эры, однако непосредственные свидетельства об этих общинах в собственно тамильских источниках относятся к последующим векам. Имеются сведения о наличии большого числа джайнских монастырей в Тамилнаде I—VI вв., позже влияние джайнизма на Юге, по-видимому, было более ощутимым, чем на Севере, причем это вероучение получило тут несколько иные формы.

Общеиндийское разделение джайнов на дигамбаров и шветамбаров осложнилось на Юге рядом новых расколов. От дигамбаров отделилась секта япаниа, в дальнейшем приобретающая множество сторонников. Основатели ее считали, что помимо монахов-мужчин достичь спасения способны также женщины и миряне. Они отказались от обязательной для дигамбаров наготы, а также от наиболее суровых запретов, касающихся пищи. По всей вероятности, главной целью нового движения было приблизить традиционную джайнскую мораль к запросам повседневного человеческого существования и тем самым обеспечить этому учению большую жизнеспособность. Действительно, тенденция, намеченная адептами япаниа, вскоре затронула и ортодоксальных дигамбаров: они признали допустимость одежды и некоторого смягчения других аскетических предписаний. В раннее средневековье дигамбарская община Декана распадается на четыре организационно самостоятельные секты, носившие название сена, нанди, дева и симха. Правда, в основе этого деления не лежали какие-либо доктринальные расхождения. Причина «дробления» на сей раз была иной: в связи с упадком джайнизма на Севере множество монахов устремилось на Юг, причем выходцы из какой-либо одной области старались сохранить прежние связи и в новых условиях. Таким образом, параллельно с общим ростом численности джайнов в Декане увеличивалась и их этническая пестрота, что делало неизбежным появление все новых и новых групп.

«Семена либерализма», посеянные приверженцами япаниа, продолжали приносить плоды. Раннесредневековые тексты постоянно упоминают «ложных монахов», отказывавшихся признать авторитет своих духовных наставников и не порывающих полностью связей с мирской жизнью.

Ортодоксы именовали их нашта-чарита (испорченные, дурного поведения) и даже анантасансари (обреченные вечно пребывать в кругу перерождений). Это особенно рельефно отражает борьбу, развернувшуюся внутри джайнской сангхи; ведь, согласно учению Махавиры, никакая душа не могла быть навсегда лишена надежды на освобождение: любое падение способно смениться взлетом в следующих рожденьях. Однако рознь между «отступниками» и «традиционалистами» порождала столь крайнюю нетерпимость, что в своих выпадах они не считались даже с буквой ими же отстаиваемого учения.

Общий кризис «дигамбарской морали» в Декане проявился в том факте, что «лжемонахи» в большинстве случаев сохраняли свое место в общине. Но рано или поздно организационный разрыв должен был стать неизбежным. В добавление к япани и четырем названным выше сектам, основанным пришельцами с Севера, образовались еще три группировки: каштха-, латаваргата- и дравида- сангха. Последняя становится позднее особенно влиятельной, так как только она отказалась от принципа, который, собственно, и обрек джайнов на своего рода «социальную изоляцию» — запрет принимать в сангху земледельцев и торговцев. Излишне говорить, что и аскетизм, этот незыблемый краеугольный камень учения Махавиры, претерпел в дравидасангхе весьма значительные изменения: монахам этой секты разрешалось принимать любую пищу, пользоваться определенным комфортом и (пожалуй, самое важное) добывать себе пропитание производительным трудом. Возникновение дравида-сангхи вело к укладке других течений джайнизма. Тексты упоминают о постоянных распрях внутри той или иной общины и о «непокорных монахах», которые, «подобно диким слонам», бродят по стране, совращая «истинных приверженцев учения», отвергая авторитеты и претендуя на роль новых учителей.

Переворот, произведенный этой школой в традиционной практике джайнизма, открывал, казалось бы, возможность для превращения его на Юге в «широкую религию», способную привлечь множество адептов. В действительности же именно эти «срадикальные преобразования» окончательно подорвали его позиции. Вместе с отказом от практических предписаний, восходящих к проповедям Махавиры, последователи дравида-сангхи вскоре отошли и от многих доктринальных положений канона. Индуистские божества и богини Декана были введены в джайн"г.нй культ, храмовые церемонии и магические ритуалы фактически копировали аналогичные обрядовые действия тамильских индуистов. В конечном счете к периоду позднего средневековья «реформированные» джайнские общины растворились в различных шиваитских, вишнуитских и шактистских сектах, тогда как немногочисленные «ортодоксальные дигамбары» сохранились в качестве замкнутых религиозных групп, причем, их влияние на духовную жизнь Декана становилось все менее заметным.

Буддизм, как говорилось, проник в Декан уже в первые века после проповеди Будды и на протяжении нескольких столетий оставался здесь одним из господствующих направлений. Однако первоначальный успех оказался кратковременным. Интенсивная конкуренция со стороны шиваитов, вишнуитов и джайнов привела затем к быстрому сокращению числа буддийских монастырей на Юге. Многие вихары, отмечал Сюан Цзан (VII в.), заброшены, и невозможно даже добраться до их развалин сквозь густые джунгли, изобилующие хищниками. Так, во всяком случае, было в Андра-Прадеше. В западных Гхатах буддийская традиция оставалась живой. Один из монастырей, по словам китайского путешественника, насчитывал 300 монахов. В дни религиозных праздников сюда стекались тысячи паломников, причем некоторые приходили издалека. Вообще в Декане, продолжает он, находились как хинаянские, так и махаянские обители. Хотя правители различных местных государств и не исповедовали буддизм, некоторые из них, следуя, видимо, традициям более ранней эпохи, дарили монахам пещеры и давали пропитание. Сведения Сюан Цзана подтверждаются и материалами эпиграфики. В целом, однако, положение буддистов на Юге было в этот период еще менее прочным, чем на Севере. На это указывает интересный факт, приведенный тем же автором: один из проповедников буддизма в Декаке, узнав, что правитель Дхармапала в Бенгалии покровительствует этому вероучению, отправился туда вместе с тысячей своих последователей.

Примечательно, что в отличие от джайнской общины, имевшей тенденцию «перемещаться» с севера на юг, буддийская двигалась в обратном направлении. Заслуживает внимания также, что в ней (на Юге) не происходило ничего, напоминающего те ожесточенные споры и расколы, которые сотрясали местную джайнскую сангху. По-видимому, дух реформаторства и обновления, овладевший ее членами, означал гораздо большую степень активности и популярности джайнских учителей Декана по сравнению с буддийскими.

Упадок буддизма заметен и по художественной литературе Тамилнада. Из двух наиболее значительных поэм, созданных на тамильском языке непосредственно после эпохи санги, — «Шилападикарам» и «Манимехалей» — последняя явно апологетична: ее героиня после многих приключений и превратностей судьбы обретает «освобождение», став буддийской монахиней. Поэма свидетельствует о преобладающем распространении здесь хинаяны в IV—V вв. Позднее буддийская тематика совершенно исчезает из тамильской поэзии, центральными произведениями которой становятся гимны вишиуитов-альваров и шиваитских бхактов-наяноров. Окончательное вытеснение этой религии индуистскими культами (в Декане) относится к X—XI вв.

Рассматриваемый период был отмечен значительным развитием философской мысли в Тамилнаде. Если в предшествующую эпоху подобные идеи выступали главным образом в форме эзотерических толкований различных образов индуистского культа (интерпретации триады Шива — Ума — Сканды и т. п.) или в качестве обоснования новых, специфических именно для Декана вариантов движения бхакти (развитие принципов упанишад и Гиты в учении альваров), то в дальнейшем они становятся центральными в создаваемых местными авторами трактатах, а Юг превращается в арену противоборства различных школ. Именно в южноиндийской литературе философские идеи впервые становятся элементом содержания эпических произведений, где сюжет нередко отступает на задний план, выполняя лишь роль обрамления принципов определенной школы.

Особенно показательна в этом смысле «Манимехалей», в которой, несмотря на общую «буддийскую рамку», по существу, излагаются главные доктрины древнеиндийской философии. В поэме подробно говорится о «способах познания», гносеология воспринимается как самостоятельная тема и не связывается с каким-либо из конкретных религиозных направлений, причем автор настойчиво ищет тамильские эквиваленты для выработанных североиндийской традицией санскритских терминов.

Произведение демонстрирует глубокое знакомство южноиндийских философов и поэтов с основными философскими направлениями Северной Индии: саикхьей, ньяей, вайшешикой, пурвамимансой и локаятой. В тексте отражены воззрения не только буддистов, но и адживиков, индуистов и джайнов. Иными словами, «Манимехалей» представляет собой своего рода компендиум общеиндийских концепций определенной эпохи. Вместе с тем то, как изложены эти концепции, свидетельствует о творческом их освоении и позволяет судить, какие вопросы в наибольшей степени волновали мыслителей древнего Тамилнада.

Развитие философских идей в Южной Индии не прекращалось и позднее. Не случайно, что крупнейшие представители ведантистской традиции — Шанкара и Рамануджа -- выходы из этого района. Их учения скоро приобрели общеиндийскую известность, а в дальнейшем были восприняты самыми различными сектами индуизма в качестве философского фундамента. Положения санкхьи, по данным Сюан Цзана, получили широкое распространение в Декане в VI—VII вв. Еще более любопытно, что Юг стал прибежищем локаяты в эпоху, когда на Севере последняя уже вытеснялась. Такое параллельное развитие различных течений — показатель интенсивности и творческого характера философских исканий на Юге. Правда, по числу дошедших до нас подобного рода текстов он явно уступает Северу, но не следует забывать, что внимание научной индологии на протяжении более чем полутора веков было приковано преимущественно именно к санскритским сочинениям, тогда как богатейшая тамильская традиция оставалась достоянием лишь самих ее носителей. Только в последние годы ценнейшие памятники начали вводиться в «научный оборот» (прежде всего нужно отметить труды Ж. Филлиоза, А. Даниэлю и группы ученых, работающих во Французском институте индологии в Пондичерри).

Зарождение научной мысли в Декане уходит своими корнями в первые века нашей эры. Множество сведений, связанных с географическими, астрономическими и натурфилософскими представлениями, содержится в произведениях тамильской литературы, особенно в «Курале». Начинателем научных изысканий считался легендарный мудрец Агастья, в образе которого воплотились, возможно, черты реально существовавших учителей эпохи архаики. Его последователи создали стихотворный трактат «Паннирупадалам», к сожалению, не сохранившийся (некоторые исследователи полагают, что он был составлен еще до нашей эры). О его характере можно судить по обширному, также стихотворному трактату «Толькаппиям», соперничающему по популярности в Тамилнаде с «Куралом» и «двумя великими поэмами» («Шилападикарам» и «Манимехалей»). Автор указывает, что «Паннирупадалам» послужил для него образцом. «Толькаппиям» представляет собой, как и многие другие поэтические трактаты индийской древности, некое собрание различных научных и философских знаний по грамматике, этимологии, синтаксису, орфографии, в нем рассматриваются правила просодии,

излагаются различные литературные приемы и одновременно приводятся термины, связанные с социальной организацией, этикой и религией. Это сочинение наряду с «Куралом» тщательно изучалось в последующие века и было использовано при написании многих специальных научных трудов.

С Деканом и Южной Индией была связана деятельность ряда крупнейших астрономов древней и раннесредневековой Индии. Арьябхата, как уже говорилось, родился в стране Ашмака (область между реками Годавари и Нарбада), и именно на Юге были обнаружены многие его труды; в этом же районе, возможно, творил и его ученик — Бхаскара I. Здесь сложилась развитая самостоятельная школа древнеиндийской астрономии. Слава Арьябхаты и его последователей, а также их научные идеи перешагнули границы Декана: на основе их трактатов и воззрений развивалась общеиндийская традиция. Югу принадлежит и выдающийся математик Махавира, труд которого и комментарии к нему сохранились в переводах на каннада и телугу (сам он писал на санскрите). В XV в. выдающийся «комментатор» (в данном случае эта его деятельность служила оболочкой для высказывания собственных идей) Парамешвара, уроженец Кералы, успешно продолжил местную традицию: его комментарии к работам Арьябхаты и Бхаскары I сразу же стали известны во всей стране.

На несомненное развитие науки в древнем Тамилнаде указывают сведения о сложившейся там системе образования. Отдельные брахманы-учители собирали вокруг себя учеников и наставляли их в знании ведийских самхит и ведант. Такое обучение именовалось по североиндийскому образцу гурушишья. Однако оно не исключало появления регулярных школ с группой учителей, каждый из которых преподавал какую-либо дисциплину. Основными предметами помимо, разумеется, изучения религиозных текстов были география, математика и астрономия. Характерно, что уже в ранний период интерес к астрономическим явлениям далеко выходил за рамки астрологических изысканий, столь популярных в Индии со времен зарождения адживикизма. Преподавались также грамматика и просодия, для чего широко привлекался «Толькаппиям». Особое место занимали логика и искусство ведения диспута. В этом смысле именно древнейшие школы сделали возможным последующий расцвет философской мысли и популярными диспуты между приверженцами различных доктрин. Публичные диспуты на религиозные или философские темы проводились при широком скоплении народа.

Школы обычно поддерживались и субсидировались правителями. Устанавливались даже стипендии, выдаваемые деньгами или продовольствием. Образование не было монополией одной лишь верхушки общества, связанной со жречеством или кшатрийством. Юноши из семей торговцев обучались у наиболее опытных мастеров этого дела правилам арифметики, ведению сделок, взиманию процентов, оценке товаров и т. п. При некоторых школах существовали больницы и плантации лекарственных растений, где передавались медицинские познания, накопленные вековым опытом.

В деревнях с молодыми людьми занимался специально выделенный общиной учитель — канаккаяр. Бродячие певцы знакомили крестьян с сюжетами тамильской литературы. Женщинам на Юге никогда не запрещалось изучение основных религиозных текстов. Возможно, более свободное положение женщины в Тамилнаде по сравнению с брахманизированным Севером выразилось в том факте, что среди прославленных проповедников бхакти были и поэтессы: например, произведения шиваитской поэтессы Карейккая и кришнаитки Андал по достоинству считаются вершинами всей тамильской поэзии.

Таким образом, вклад Южной Индии в философскую, научную и религиозную мысль субконтинента поистине огромен. К сожалению, подлинные его масштабы до сих пор еще не оценены в полной мере индологической наукой.

Глава четырнадцатая **Индия и античный мир**

Взаимоотношения Индии и греко-римского мира — одна из интереснейших страниц в истории мировой цивилизации. Несмотря на географическую удаленность изучаемых регионов и различие их исторических судеб, между ними на протяжении тысячелетий существовали тесные (в некоторые периоды и непосредственные) связи в сфере культуры, а также политические и торговые взаимоотношения.

Начало контактов Индии со Средиземноморьем относится к очень раннему периоду, а с VI в. до н. э. они уже фиксируются в греко-римских источниках. Поскольку контакты продолжались на протяжении всей античности (это отразилось и в сочинениях раннехристианских авторов), можно не только

выявить общий характер связей, но и проследить их динамику от эпохи к эпохе. Изменения в политической обстановке и направлении торговых путей, расширение географического кругозора, развитие самой греко-римской культуры определяли и античные представления об Индии. Исследование этого процесса позволяет понять, почему в то или иное время античных авторов интересовали разные аспекты индийской истории и культуры.

Многие свидетельства античных авторов опирались на сообщения очевидцев, посетивших восточную страну, и даже базировались на знакомстве с индийской традицией. Особенно ценны записки Мегасфена — селевкидского посла при дворе маурийского царя Чандрагупты. Являясь единственным датированным источником по Маурийской Индии, они важны также и потому, что точность их материалов нередко подтверждается местной традицией. Более того, есть ряд прямых указаний на то, что Мегасфен калькировал древнеиндийские термины. Для более позднего времени число фактов, свидетельствующих о знакомстве с индийскими текстами, возрастает.

В самом конце XVIII в. и особенно в начале и середине XIX в., когда западный мир как бы вновь открыл для себя древнеиндийскую культуру, существовала тенденция оценивать ее с позиций европоцентризма. В результате западные ученые часто рассматривали реалии древней Индии сквозь призму античной цивилизации. Число изданных индийских источников было в то время невелико, сообщения греко-римских авторов воспринимались некритически и обычно признавались достоверными. Даже такой крупный индолог, как Христиан Лассен, наивно доверял практически всем их свидетельствам. Конечно, публикация переводов этих источников об Индии, выполненных Дж. В. МакКриандлом в конце прошлого — начале нашего века, имела большое значение, но тогда не были проделаны текстологический анализ и атрибуция фрагментов, приписываемых поздней античной традицией Мегасфену (между тем многие, как теперь установлено, фактически ему не принадлежали). К сожалению, авторитет Дж. МакКриандла для ряда ученых до сих пор остается непререкаемым, и даже новые труды по истории и культуре древней Индии, особенно посвященные эпохе Маурьев, основываются на материалах, неоправданно приписываемых Мегасфену.

Можно выделить несколько этапов ознакомления античного мира с Индией. От периода до похода Александра (VI — 20-е годы IV в. до н. э.) остались смутные, случайные и отрывочные сведения (Гекатей, Геродот, Ктесий), и преимущественно о той части страны, которая входила в состав Ахеменидской державы. Тогда впервые намечаются два главных мотива античной традиции: Индия — страна сокровищ и чудес и страна мудрецов.

Подлинным открывателем Индии был Скилак из Карианды в Карий, который по приказу персидского царя Дария I в конце VI в. до н. э. совершил плавание вниз по Инду, а затем морем до Египта. На сообщения Скилака опирались логограф Гекатей (ок. 550 — ок. 480 г. до н. э.) и Геродот (V в. до н. э.). Гекатею были известны названия некоторых индийских племен (гандары, калатии, оний) и городов (Аргант, Каспапир). Более подробные данные сохранились в труде Геродота. У него, в частности, имеется первое в античной традиции упоминание о жизни брахманов («они не убивают ни одного живого существа, не трудятся на нивах, нет у них жилищ, а питаются они травой... Если кого-нибудь из них поражает недуг, то он уходит в пустыню и там ложится» — III, 100). Само слово «брахманы» у Геродота не зафиксировано, но если учесть, что термин «этнос», которым он обозначает людей, придерживавшихся особых обычаев, нес как этническое, так и социальное содержание, то допустимо думать, что этот труд отразил сведения об индийских брахманах в качестве особого разряда населения.

К началу IV в. до н. э. относится сочинение об Индии Ктесия из Книда, личного врача персидского царя Артаксеркса II. Оно известно лишь во фрагментах и содержит в основном свидетельства легендарного характера. Не случайно известный поэт Лукиан в своей «Правдивой истории» называет в числе «древних поэтов, историков и философов, написавших так много необычного и неправдоподобного», Ктесия, который в Индии «никогда не бывал и не слышал о них ни одного правдивого рассказа» (I, 2—3). Тем не менее труд Ктесия был популярен и в эпоху древности, и в средние века. Даже такой строгий историк, как Арриан, создавая свою «Индику» на ионийском диалекте, желал превзойти сочинение Ктесия, а в IV в. константинопольский патриарх Фотий подробно штудировал его. Долгая жизнь этого труда объясняется тем, что автор его первый взглянул на Индию как на «страну чудес», «загадочную периферию» античного мира, куда «удобно» было помещать диких животных, необычные народы и племена.

Второй период ознакомления античного мира с Индией относится ко времени похода Александра Македонского. Непосредственное взаимодействие культур ознаменовало начало во многом

достоверной исторической традиции об Индии. Сочинения Onesikrita, Nearcha, Aristobola, Ptolemy и других участников похода дошли в отрывках, представленных в трудах более поздних авторов — Страбона, Диодора, Арриана, Курция Руфа, Плутарха и др.

В индологической литературе свидетельства участников похода обычно рассматриваются как отражение единого пласта античной традиции. Но такая точка зрения требует корректировки. Наблюдая индийскую действительность, они неодинаково воспринимали ее, обращали внимание на разные аспекты и стороны жизни и давали собственную трактовку увиденного и услышанного. И это естественно. Если Onesikrit был философом, учеником основателя кинической школы Диогена Синопского, к которому, согласно преданию, питал глубокое уважение Александр Македонский, то Aristobol — человеком скорее практического склада. Он прежде всего интересовался природными и климатическими условиями, конкретными памятниками старины и старался по возможности точно передать то, что видел сам. Nearch, кормчий и флотоводец Александра, автор официального отчета о походе и записей, ставших доступными Страбону и Арриану, был свободен от влияния каких-либо философских школ и потому мог непредвзято описывать обычаи и верования индийцев.

От Onesikrita идет рассказ о диспуте Александра с индийскими мудрецами, хотя и Aristobol сообщал о двух индийских мудрецах-брахманах, демонстрировавших императору свою выносливость. По мнению выдающегося французского ученого Ж.Дюмезиля, в сообщении Onesikrita ощущаются отголоски идей индийской философии, хотя они тонут в общей кинической интерпретации. Именно эта особенность сочинения была развита последующей античной традицией. Многие современные ученые, не учитывая этого обстоятельства, продолжают рассматривать данный сюжет как основу для реконструкции религиозно-философских систем древней Индии. Присущая Onesikritу тенденциозность, возможно, и явилась причиной того, что он не обратил специального внимания на такой специфически индийский феномен, как сословие брахманов, что, однако, заинтересовало его соратников Nearcha и Aristobola. Nearch, например, заметил, что были брахманы — советники при царе и брахманы-аскеты (Страбон XV. 1.66).

Рассказ о встрече Александра с индийскими мудрецами стал очень популярен в античной литературе и вошел в сочинения более позднего времени, связанные с романом об Александре, версии которого были широко распространены на Востоке и в странах Европы.

Сообщения Onesikrita, если они действительно принадлежат ему, а не, как полагают отдельные исследователи, Клитарху, наиболее полно воспроизведены Страбоном (XV. 1.63—65). Александр, узнав о брахманах (софистах) и их учении, направил к ним Onesikrita, который беседовал с Каланом. Тот держал себя надменно, но Манданий — «старейший и мудрейший» из софистов — проявил уважение к царю и с помощью трех переводчиков изложил учение брахманов.

Это повествование, основанное, очевидно, на реальном событии, подверглось затем обработке (и весьма тенденциозной), претерпело качественные изменения: если первоначально беседу вел якобы Onesikrit, то в более поздних версиях — уже сам царь. Но общая направленность сюжета, впервые обретшего киническую обработку под пером Onesikrita, сохранялась: в диспуте победа оставалась за индийскими брахманами, Александр уходил посрамленным и морально побежденным. Высказывалось предположение, что враждебность к нему связана со взглядами Каллисфена, который еще во время похода открыто выступил против великого македонца; но главное в этой антиалександровской позиции — принципы учения киников, ведущие к Диогену, учителю Onesikrita.

Третий период оформления образа Индии в античной литературе условно может быть назван «периодом посольств» (конец IV — начало III в. до н.э.). Он связан с именами уже упоминавшегося Мегасфена и Деймаха, посланного Антиохом I к маурийскому царю Биндусаре. Если от труда Мегасфена, как говорилось, сохранились многочисленные фрагменты, то от «Индики» Деймаха до нас практически ничего не дошло. Примечательно, что его сочинение называлось «О благочестии» (греческое «эусебиа») и было посвящено, судя по названию, верованиям индийцев. Это подкрепляется тем фактом, что в греческой версии эдиктов Ашоки термин «эусебиа» служит эквивалентом палийского «дхамма» (дхарма) — «вера», «моральное правило», «нравственный долг».

Труд Мегасфена оставался главным источником об Индии в течение всего эллинистического и римского периодов. В качестве посла Мегасфен в течение ряда лет жил в Паталипутре и мог глубоко ознакомиться с государственным строем империи Маурьев, социальными отношениями, религиозно-философскими системами. В отличие от спутников Александра, посетивших лишь Северо-Западную

Индию, он находился в самой развитой части страны — долине Ганга. В свою «Индику» Мегасфен включил личные впечатления и сведения, полученные от местных информаторов; широко использовал он и записки сподвижников Александра, проверяя и дополняя их. Наряду с фантастическими рассказами она содержит немало свидетельств, достоверность которых подтверждается древнеиндийскими тестами и, более того, почти синхронными по времени и датированными надписями — эдиктами царя Ашоки. Трудно с определенностью ответить на вопрос, знал ли Мегасфен индийские языки и мог ли самостоятельно обращаться к местным источникам: некоторые его сообщения очень точно передают «букву и дух» индийских сочинений. Есть основания полагать, что он не только передавал их общий смысл, но и пытался найти лексическую аналогию отдельным терминам. Будучи послом, он вполне профессионально описывал государственное устройство страны (функции царя, чиновников, центрального и провинциального аппарата управления), организацию армии, социальную структуру. Возможно, эти сведения собирались для официального отчета, тем более что Индии в политике Селевкидов отводилась немалая роль.

Множество примеров говорит о достоверности свидетельств селевкидского посла. Так, характеризуя «седьмой разряд» индийского общества, Мегасфен подразделял чиновников на две группы, зафиксировав тем самым два реально существовавших института, — раджа-сабху и паришад. Чиновников второй группы Мегасфен определяет как «заседающих (сидящих) при царе», что заставляет связать их с мантрипаришадом, о котором мы знаем из надписей Ашоки и который являлся главным совещательным органом при царе, а по составу был значительно уже, чем раджа-сабха. Показательно, что греческий термин, обозначающий «сидящий вокруг», точно соответствует санскритскому «паришад» — «сидеть вокруг». В этом случае автор «Индики» отметил различие между двумя разрядами высших государственных чиновников — я попытался передать греческими понятиями специфику индийского политического устройства. Более поздние авторы, опиравшиеся на Мегасфена, не заметили этой скрупулезности в описании, однако, продолжая цитировать его, невольно обогащали античную традицию достоверными сведениями.

Другой пример. Почти во всех индологических трудах, даже в исследованиях, специально посвященных социальной структуре древней Индии, при характеристике рабства приводится фрагмент Мегасфена из «Индики» Арриана • (X.9). В английском переводе Дж.В.Мак-Криндла он выглядит так: «All the Indians are free and not one of them is slave» («Все индийцы свободны, и никто из них не является рабом»). На этом основании нередко указывают на ошибку Мегасфена или, наоборот, подчеркивают, что в маурийскую эпоху рабский труд не находил применения в Индии. Смысл же сообщения селевкидского посла, если подходить к фразе с индологической точки зрения, иной. Автор «Артхашастры» Каутилья специально подчеркивал, что «для ариев не должно быть рабства», т.е. не должно быть пожизненного рабства для свободных. Мегасфен точно передал существовавшую тогда тенденцию: под «индийцами» он подразумевал не всех жителей страны, а лишь свободных и равноправных, ариев. Изучение свидетельств селевкидского посла тем более важно, что античная литературная традиция в течение нескольких последующих веков почти целиком опиралась на его труд. Это обстоятельство еще ждет своего объяснения, ведь эллинистический и раннеримский периоды отмечены усилением торговых и дипломатических контактов между Индией и античным миром; наблюдались даже соприкосновения, порой и синтез культур двух регионов (Бактрия, индо-греческие царства). В кушанскую эпоху в Рим направляются многочисленные посольства, в Индии возникают римские торговые фактории; в первые века нашей эры приезд индийских купцов в Александрию Египетскую был обычным явлением. Широко развивается морская торговля, о чем свидетельствует «Перипл Эритрейского моря».

И кажется парадоксальным, что, несмотря на новые сведения об Индии, античная литературная традиция продолжала основываться на трудах сподвижников Александра и сочинении Мегасфена. Создавался своего рода «канонизированный» образ этой восточной страны. Даже Страбон (I в. до н. э. — I в. н. э.), который мог использовать довольно подробные материалы, относящиеся к его эпохе, обращался к ним крайне редко, главным образом для описания природных явлений. При характеристике же общественных и культурных феноменов он исходил исключительно из старых, устоявшихся представлений и как бы игнорировал новые. Для античных писателей Индия продолжала ассоциироваться прежде всего с походом Александра. Глубокого интереса к ее религии и философии в этот период не наблюдалось; новые географические данные были рассчитаны прежде всего на купцов и мореплавателей и имели чисто практическое назначение. В индийской философии внимание греков привлекали прежде всего экзотические черты. Такое отношение хорошо прослеживается, например, в сочинении Хареса Митиленского, автора конца IV — начала III в. до н. э., объединявшего брахманов и гимнософистов в одну группу — «чудотворцев».

Четвертый период античной традиции об Индии совпадает по времени с кризисом античной культуры (приблизительно со II в.). Он характеризуется уже наличием двух тенденций в описании Индии: «языческой», повторяющей старые сведения, хотя и в ней начинается просматриваться особый интерес к «индийской мудрости» (в первую очередь у неоплатоников), и раннехристианской, которой свойственны более глубокое осмысление индийской религии и философии (брахманской) и специальное внимание к буддизму.

Кризис античной культуры сопровождался поисками новых идеалов: писатели и философы увлеченно изучали духовную жизнь стран Востока, в частности Индии; возникало желание и непосредственно ознакомиться с учениями ее мудрецов. Известный оратор Дион Хрисостом (конец I в.) отразил новые веяния в духовной атмосфере римской эпохи — разочарование в ценностях античной цивилизации и стремление вырваться из круговорота жизни. В своих речах он критикует взгляды соотечественников и всячески превозносит индийцев как самый счастливый народ на земле. Брахманы, по его словам, полны справедливости и любви к божественному, они владеют «источником истины».

К тому же времени, по преданию, относится деятельность последователя Пифагора, знаменитого мудреца и путешественника Аполлония Тианского (I в.). Судя по его биографии, написанной в начале III в. Филостратом по заказу императрицы Юлии Домны, Аполлоний посетил Индию, был в Таксиле, встретился с индийскими брахманами и провел с ними четыре месяца. Филострат утверждает, что использовал дневниковые записи Дамиса — спутника Аполлония, но, безусловно, панегирическое жизнеописание основывалось и на тех многочисленных легендах, которые сложились вокруг его имени.

Исследователи полагают, что сама жизнь Аполлония — яркий пример синкретизма, свойственного эллинистической эпохе. Он родился в Малой Азии, в Каппадокии, получил прекрасное образование; его взгляды отразили влияние греческих и восточных идей. Свои сочинения он, согласно Филострату, писал и на греческом, и на каппадокийском языках.

Более всех Аполлония привлекало учение брахманов. Он был, по словам Филострата, настолько восхищен их мудростью, что старался распространять их мысли среди египтян, эфиопов, греков и римлян. В поисках истины он совершил несколько путешествий на Восток, вел беседы с вавилонскими магами, с «голыми аскетами» в Египте и с брахманами Индии («Жизнь Аполлония» II, 1), причем обычаи последних считал более идеальными, чем установки пифагорейцев, к которым принадлежал сам. По его мнению, они через египетских аскетов усвоили правила поведения брахманов («Жизнь Аполлония» VIII, 7, 4), т. е. прямо связывал пифагорейство с Индией. Это согласовалось с популярной тогда в античном мире версией о посещении ее Пифагором.

Что же в жизни и доктрине брахманов казалось Филострату особенно примечательным? Прежде всего аскетизм, ритуальная чистота, благородство происхождения, концепция неубиения живых существ, вера в переселение душ, учение о пяти первоначальных элементах мира: воде, воздухе, земле, огне, эфире. Некоторые свидетельства Филострата могут найти подтверждение в индийских источниках, но в целом нарисованная им картина слишком обща и не отражает всей сложности религиозно-философской атмосферы Индии той эпохи. Отдельные брахманские правила Филострат приписывает Аполлонию, который-де глубоко интересовался философией, был строгим вегетарианцем, не ел мяса и не пил вина, отказался от семейных уз, много времени проводил в храмах, стремился соблюдать ритуальную чистоту, выступал против жертвоприношений, обладал способностью к чудотворству и предсказаниям, верил в переселение души и якобы даже помнил о своем прежнем рождении.

Образ Аполлония, нарисованный Филостратом, выглядел как идеальный, а примером для подражания служили индийские брахманы (этим защищалось и само пифагорейство). Иными словами, в условиях идейного кризиса античной культуры необходимость возврата к древним принципам учения Пифагора обосновывалась с помощью не только внутреннего, но и внешнего фактора — особой мудростью индийских брахманов. Аполлоний превозносил их, называл их учение более глубоким, чем собственное, брахманы же в труде Филострата с восхищением говорят об Аполлонию. Круг как бы замыкается, в этом и состоит цель индийского путешествия Аполлония — в брахманском идеале найти поддержку собственной доктрины, в чужом зеркале увидеть себя. В своем увлечении Индией Филострат заходил весьма далеко: к приверженцам учения брахманов причислял даже римских императоров. У нас нет надежных данных, чтобы судить об их отношении к индийским доктринам, но,

по словам Филострата, будущий император Веспасиан увидел в Аполлоний знатока индийской религии (V, 30).

Допустимо предположить, что биограф Аполлония старался создать такой образ, который желали увидеть при дворе. Императрица Юлия Домна — супруга Септимия Севера происходила из семьи жреца в сирийском храме Солнца в Эмесе. Естественно, что ее увлечение Востоком не было случайным. Здесь Сходились и ее личный интерес к восточной философии, восточной культуре в целом, и общий интерес в античном мире к Востоку в первые века нашей эры.

Вопрос о реальности дневниковых записей Дамиса, обсуждаемый в современной научной литературе, не имел тогда особого значения. Возможно, в описании Индии Филострат опирался на предшествующую античную традицию или сознательно создал привлекательный облик аскета и мудреца Аполлония. Главное заключалось в другом — в противовес укреплявшемуся христианству насаждался языческий культ, а для этого восточные, прежде всего индийские, образцы были наиболее приемлемыми; их искали и находили. В ту эпоху стало привычным представление, что подлинный философ, «открыватель истины», должен совершить путешествие в Индию — страну высокой мудрости и духовной чистоты. Путь был проложен давно: «дорогой» Александра Македонского проследовал в Индию Аполлоний, той же «дорогой» он вернулся назад, хотя в своих описаниях Филострат не полностью повторял записки сподвижников Александра, а отразил и новые свидетельства, хорошо известные греко-римскому миру в его эпоху.

Отношение к самому Аполлонию — аскету-пифагорейцу, поклоннику восточных учений — в более позднее время было неоднозначным: им восторгались, считали его равным богу и его же наделяли дьявольскими чертами. Для неоплатоников он был авторитетом, подлинным выразителем идей пифагорейства. Отдельные римские императоры даже поклонялись Аполлонию — Александр Север велел установить его статую в храме; построить святилище в его честь поклялся и Аврелиан. Однако по мере усиления христианства отношение к Аполлонию в Риме менялось. Слава мага и прорицателя, приписываемая ему «божественная сила прозорливости» невольно ассоциировались у римских язычников с культом Христа, против которого они вели борьбу. В начале IV в. крупный римский чиновник Иерокл посвятил два сочинения опровержению взгляда на божественность Христа. Одним из аргументов послужило сравнение его с Аполлонием, который, возможно, и творил чудеса, подобно Христу, но никак не был богом.

Это сравнение вызвало протест христианских авторов. Евсевий в своем труде, направленном против Филострата, старался показать, что жизнеописание Аполлония недостоверно, а самого его не следует принимать всерьез и тем более сопоставлять с Христом. Опровержение божественности Аполлония и споры о допустимости такого сопоставления продолжались и в новое время. С точки зрения ортодоксальных христиан было крайне предосудительным сравнение Христа с носителем языческой веры, пусть даже чудотворцем, аскетом и прорицателем.

Но в целом «языческие» авторы той эпохи видели в Аполлонию, как отмечалось, выразителя своих исканий. И не случайно его индийские встречи так интересовали и Филострата, и его современников. Он не признавал, а возможно, и не хотел признавать в Индии никаких иных учений, кроме ортодоксального брахманского. Именно к этой индийской мудрости обращались позднеримские философы, не удовлетворенные местными философскими системами и жаждавшие вырваться из узких рамок рационализма.

Большое распространение получают идеи «слияния с мировой душой», концепция непостижимого разумом верховного начала, управляющего миром, что находило определенные аналогии в учении упанишад. Особенно притягательным был образ брахманского мудреца в двух его «ипостасях»: отшельника-аскета и высокообразованного влиятельного советника при правителе, принимавшего участие в решении государственных дел. В «Речах» известного оратора Диона Хрисостома, прозванного Златоустом, брахманы четко подразделяются на тех, кто «предается в уединении размышлениям и раздумьям», и тех, кто являются советниками царя, поскольку отличаются «справедливостью и любовью к божественному и поэтому больше знают о будущем, чем другие люди о своей настоящей жизни» (49, 7).

Такой подход с некоторыми модификациями был характерен и для неоплатоников. Основатель их школы Плотин рано познакомился с учениями Востока: он родился в Ликополисе (Египет), образование получил в Александрии, где были популярны и эллинские, и восточные доктрины. Здесь,

как сообщает Порфирий в «Жизнеописании Плотина», он в течение 11 лет был учеником Аммония Саккаса, чье второе имя четкой греческой этимологии не имеет, но напоминает индийское название племени, из которого происходил Будда, — Шакьи (пал. *Sakya*, *Sakas*). Это предположение выглядит слишком смелым, хотя Клемент Александрийский многое знал об индийских и бактрийских буддистах. Интерес Плотина — ученика Аммония к Индии сложился, очевидно, еще в Александрии и, возможно, под влиянием наставника.

Согласно традиции, Плотин стремился встретиться с индийскими брахманами и понять суть их учения. С войсками императора Гордиана он отправился на Восток, но гибель императора разрушила планы философа. В основе учения Плотина лежат идеи всепроникающей божественности, бестелесности души, единения вселенной с богом, вселенской мировой души, с которой связана индивидуальная душа человека, хотя таковая есть и у растений, и у животных. Посмертная участь души, учил Плотин, подчинена закону божолвений справедливости: избежать действия этого закона нельзя. Плотин, как и АполлонTM Тианский, представлял собой новый тип античного философа — не литератора, а учителя жизни. Знаменательны его предсмертные слова: «Пытаюсь божественное в вас возвести к божественному во всем».

Философия Плотина обнаруживает определенный параллелизм с индийской ортодоксальной философской традицией, но это сходство типологическое и не может объясняться прямым влиянием Индии. Его учение укладывается в общие рамки античной философской мысли, притом что отражает стремление выйти из идейного тупика. Вместе с тем целиком отрицать допустимость знакомства Плотина с брахманизмом было бы неправильно, тем более что в то время в Риме уже были известны положения упанишад, о чем свидетельствует труд Ипполита Римского «Опровержение всех ересей».

Еще более глубокий интерес к индийской философии проявляли последователи Плотина. Одному из них, Порфирию (232301), принадлежит трактат «О воздержании от животной пищи». Многие черты как ортодоксальной, так и неортодоксальных религиозно-философских систем Индии он излагает очень подробно, причем упоминает важные детали.

Если неоплатоники сделали только первый шаг к отходу от традиционного античного представления об Индии, то раннехристианские авторы начинают более внимательно изучать концепции индийских мудрецов (в первую очередь брахманов), глубже и с иных позиций рассматривать религиозно-философские системы индийцев. В их трудах прослеживается уже новый аспект «индийской мудрости».

В первые века нашей эры важным центром передачи знаний об Индии стала Сирия. Именно через ее территорию проходили караванные пути, по которым в Рим направлялись индийские посольства. Уроженец Эдессы Бардесан (154—222), христианский богослов, основоположник литературы на сирийском языке, использовал совершенно новый источник сведений о рассматриваемой нами стране, записав, согласно Порфирию, рассказы прибывших в Римскую империю индийских послов. В труде Стобея «Физика» (начало VI в.), где содержатся отрывки из сочинения Бардесана, сохранилось упоминание о посольстве, которое достигло Сирии при императоре Элагабале — Марке Аврелии Антонине (218—222) и с главой которого встретился Бардесан. В дошедших до нас фрагментах его труда выделяются два пласта сообщений. Один из них связан с описанием брахманских обычаев, в частности ордалий в пещерном храме, второй — с сопоставительным описанием образа жизни и воззрений брахманов и самнеев (т.е. шраманов). Хотя деление на брахманов и шраманов было известно в античном мире много раньше, сведения Бардесана отличаются большой глубиной. Он верно отметил, что к брахманам относятся представители лишь одного разряда населения, «от одного и того же отца и одной и той же матери», а ряды шраманов пополняются всеми желающими и объединяют представителей всех разрядов населения и этнических групп. Данные Бардасана о поддержке царем неортодоксальных учений, возможно, рисуют реальную обстановку в Кушанской империи. В центре внимания оказываются религиозно-философские учения индийцев. Особенно подробно излагались положения о существовании души после смерти тела — «они неуклонно верят, что души (после смерти) общаются друг с другом».

Брахманское учение наиболее подробно передано, например, в труде известного христианского автора и пресвитера церкви в Риме Ипполита Римского (III в.) — «Опровержение всех ересей». Его свидетельства, как показал известный французский индолог Жан Филлиоза, точно, а иногда даже текстуально отражают идеи упанишад.

На первый взгляд сообщения Ипполита не выходят за рамки античной языческой традиции. Рассказывается о том, что брахманы воздерживаются от животной и приготовленной на огне пищи (I, 24, 1), об их преклонении перед Дандамием и осуждении Калана (I, 24, 7). Между тем в этом труде детально разбираются философские представления брахманов (не обычаи, а именно представления).

«Они (брахманы) всю жизнь ходят нагими, говоря, что тело — это одеяние души, данное богом. Они считают, что бог — это свет, но не такой, который может видеть всякий, и не подобный солнцу и огню. Ведь для них бог — это Логос, не выраженный отчетливо, но Логос знания, посредством которого (знания. — Г. Б.-Л.) скрытые тайны природы становятся явными для мудрецов. Брахманы говорят, что только они видят свет, который, по их мнению, есть Логос, потому что лишь они одни отбросили суетность — ничтожнейшее одеяние души...

Тот самый Логос, который они называют богом, является, по их мнению, телесным, обволакивающим их извне. Они говорят, что в их теле идет война, к которой они подготовлены, как к сражению с врагами.

Они говорят также, что все люди — это пленники собственных врожденных пороков: желудка, половых органов, глотки, гнева, радости, скорби, желания и им подобных. И только тот приближается к богу, кто одержит победу в битве с этими врагами» (I, 246 2, 5, 6.). Можно полагать, что Ипполит знал индийские тексты, которые, очевидно, уже достигли Рима. Владел ли он санскритом, пользовался ли переводом или подробным рассказом — установить трудно, но сам факт знакомства с индийской философией не вызывает сомнений. Подход христианского богослова вполне ясен, брахманские учения отнесены им в разряд ересей для опровержения.

Другой отличительной чертой раннехристианской традиции применительно к Индии являются прямые свидетельства о буддизме, хотя многие исследователи склонны были относить к буддистам шраманов Мегасфена. Самое раннее из дошедших до нас упоминаний имени Будды в античности встречается у Климента Александрийского (начало III в.). Город, где жил и писал Климент, был крупным центром, в котором пересекались культуры народов греко-римского мира и Востока, высочайшего развития достигла наука, литература, философия. Сюда стекались сообщения разных традиций, и понятно, что Климент мог иметь в своем распоряжении детальные сведения об Индии. По свидетельству христианского богослова Евсевия, учитель Климента Пантен был во II в. н.э. в Индии (насколько эта миссия была реальной, сказать трудно).

Согласно Диону Хрисостому, в Александрии жили не только греки, римляне, но и бактрийцы, скифы, индийцы. Судя по его данным, Климент знал «Индику» Мегасфена и «Индику» Александра Полихистора, но этим его данные об Индии не ограничивались. В своем сочинении «Ковры» (200—202) он стремится доказать превосходство христианской религии по сравнению с греческой философией и, чтобы дискредитировать ее, старается убедить, что мудрость греков не оригинальна, что задолго до них в странах Востока существовали философские системы, не уступавшие греческим. «Философия ... с древних времен процветала у варваров, освещая [своим светом] народы, а потом она уже пришла к эллинам. У египтян ее проповедовали пророки, у ассирийцев — халдеи, у галлов — друиды, у бактрийцев — саманеи, у персов — маги, у индийцев — гимнософисты...» Вместе с тем его подход к традиционной брахманской мудрости резко отличался от подхода языческих авторов. Климент с явно христианских позиций осуждает индийских гимнософистов за обычай кончать жизнь в пламени костра. «Самоубийство язычников, — писал он, — не носит характера мученичества за веру, потому что они не познали настоящего бога и предают себя смерти бесполезно, равно как и индийские гимнософисты напрасно бросаются в огонь» (IV, 4, 17). Современник Климента, знаменитый христианский богослов Тертуллиан (около 160 — после 220 г.), счел нужным прямо отмежеваться и от брахманов, и от гимнософистов: «Но мы (христиане. — Г. Б.-Л.) не брахманы и не индийские гимнософисты, которые обитают в лесах и удаляются от жизни».

Однако к буддизму Климент относился по-иному, именно потому, что «они (буддисты. — Г. Б.-Л.) почитают его (Будду. — Г. Б.-Л.) как бога за наивысшую благочестивость» (I, 15, 72). У Климента сохранилось и интересное свидетельство о поклонении самнаев (шраманов) некоей пирамиде, под которой, по их представлениям, погребены останки божества. Очевидно, речь идет о буддийском отношении к ступе уже в период распространения махаянских идей. В то же время шраманы, согласно Клименту, не носят одежды и ходят нагими. Эти данные идут еще от Мегасфена и указывают на обычаи не буддистов, а скорее джайнов. Для индологии сведения Климента особенно важны, ибо он привлекает по крайней мере три различных источника информации: первый — традиционный,

восходящий к Мегасфену, второй — относящийся к Кушанской империи, и третий — связанный с его учителем Пантенем, который, как уже упоминалось, будто бы в конце II в. в течение продолжительного времени проповедовал в Индии христианство.

Материалы Климента Александрийского о буддизме были использованы и более поздними христианскими авторами — Евсевием Кесарийским и Кириллом Александрийским. Евсевий много знал об Эфиопии, Египте, Аравии, Персии и Индии. В своем труде «Жизнь Константина» он делает акцент на успехах христианства в Индии и расположении индийцев к императору Константину. Тенденциозность его сведений не вызывает сомнений, но его обращение к Индии демонстрирует новую позицию христианских авторов по вопросам индийской мудрости. Эта позиция особенно ярко проявилась в труде Августина «О граде божьем», жителями его он объявлял индийских гимнософистов, под которыми понимались буддисты.

Независимо от Климента данные о буддизме проникали в Римскую империю через Месопотамию и Сирию. Преимущественно христианские авторы упоминали о Будде в ходе полемики с манихеями (например, Викторин) или в связи со сходством преданий о рождении основателей христианства и буддизма (Иероним и др.). Кроме случаев, когда буддизм ассоциировали с манихейством, они с сочувствием описывали это учение, считая его близким к основам христианства, возможно потому, что хотели противопоставить язычеству. По словам Иеронима, у буддистов бытует мнение, что Будда родился из бока девы. Здесь четко видна христианская интерпретация; показательное внимание к буддистам и стремление связать буддийскую доктрину с христианством. У Иеронима сохранились и новые данные об Индии, которые поступали на Запад в первые века нашей эры. Так, ему был известен обычай самосожжения вдов (сати): «Среди индийцев существует правило (Lex), по которому преданная супруга сжигает себя вместе с умершим мужем». Он писал не только о Северной, но и о Южной Индии и морских путешествиях к ней, об огромном интересе римлян к Малабалу, откуда доставлялся индийский перец.

Можно думать, что в период идеологического кризиса античные «языческие» мыслители не случайно обращали свои взоры к брахманизму с его многобожием и идеей вселенской души, христиане же в своей борьбе с язычниками «находили поддержку» в традиционном противнике ортодоксального брахманизма — буддизме, в котором всеединый Будда как бы представлял аналогом Христа. Такое предположение объясняет и общий интерес христианских авторов к буддизму именно первых веков нашей эры, когда в махаяне сложился культ Будды как высшего божественного существа.

Христианская обработка брахманских сюжетов — характерная черта сочинений, появившихся в период распространения христианства и его соперничества с язычеством Рима. В образе жизни брахманов выделяются те моменты, которые более всего соответствуют христианским правилам, а в брахманизме — то, что могло привести на мысль о превосходстве христианского вероучения. Сюжетная канва обычно была традиционной — в центре повествования оставалась беседа Александра с индийскими брахманами (многие описания восходили еще к «Индице» Мегасфена, хотя и обрастали новыми деталями и новыми материалами об Индии, постоянно поступающими в античный мир). Однако оценка была уже иной, смещался акцент при изложении, казалось бы, старых, устоявшихся свидетельств. Эта тенденция хорошо прослеживается в рассказе Палладия (IV в.) «О жизни брахманов». Автор прибегает к своеобразному приему: о брахманах говорит некий фиванский ученый, якобы побывавший в Индии. Сообщается, что «они почитают бога, но не обладают [столь] тонким знанием, чтобы уметь распознавать веления Провидения». Здесь чувствуется упрек и видно определенное противопоставление христианам. Затем излагается беседа Александра с брахманами — сюжет, заимствованный, по словам Палладия, из сочинения Арриана. Однако Дандамис, учитель брахманов, с которым встречается посланец царя Онесикрит, осуждает Александра уже с христианских позиций, а его последние слова, адресованные великому македонцу, передают мысли, характерные для «отцов церкви», но уже отличные от кинических положений Онесикрита и его последователей: «Ведь мы, брахманы, не завидуем тем, кто хочет стать истинно праведным, и подражаем богу, который жалеет весь род человеческий».

Для внесения христианского духа в «Трактат Арриана», правдивость которого высоко ценилась в античном мире, Палладий, не меняя общего построения диалога, включает в ткань рассказа специфически христианские понятия, термины, установки. Вот некоторые из них.

1. Ганг упоминается в Писании в числе тех четырех рек, о которых сказано, «что они выходят из рая».

2. Арриан преуспел в философии во времена царя Нерона, покаравшего «святых апостолов Петра и Павла».
3. «Сотворенные по подобию создателя, вы воспитываете в себе страсти диких зверей» — из слов брахманов Александру.
4. «Я хочу тоже помочь тебе словами мудрости божией и вложить в тебя божественный разум. Но ты не имеешь места в душе своей, куда бы принять переданный тебе при моем посредстве дар божий», — говорит Дандамис.
5. «Провидение доставляет мне в пищу плоды, как милая мать — молоко новорожденному».
6. «Бессмертный боже, благодарю тебя, ибо ты один истинно царствуешь над всем, давая своему творению все в изобилии для пищи. И жизнь вечная уготована у тебя, ибо по дсбро-е вечной ты всех милуешь» — гимн богу, воспетый Дандамисом.

Замысел Палладия ясен: вложить в уста индийцев христианскую идею и осудить греческую философию словами тех, кого греки ценили как выразителей высшей мудрости.

Причины обращения христианских писателей к форме диспута, ведения беседы в духе кинической философии крылись в том, что острая критика, с которой выступали киники, импонировала этим авторам, они лишь подавали ее в христианской обработке. Таков был замысел, исходящий из конфессиональных установок. Ярko выраженная христианская подоплека отчетливо проступает в так называемом Женевском папирусе, относящемся ко II в. и описывающем встречу Александра с гимнософистами, а также в версии св. Амвросия, текстуально сходной с сочинением Палладия.

Так складывался образ Индии в греко-римской традиции. В каждый конкретный период на первый план выдвигался тот или иной аспект индийской духовной жизни. Но существовали некоторые общие черты, позволяющие судить о восприятии грекоримским миром индийской культуры. Для античного миропонимания был характерен живой интерес к чужим культурам, причем он обуславливался не только практическими соображениями, связанными с политикой и торговлей. Античный мир с удивительной легкостью заимствовал и перерабатывал идеи, представления и обычаи народов, с которыми вступал в контакт. Греческие боги часто отождествлялись с восточными, в том числе с индийскими. Сохранились многочисленные предания о путешествиях греческих богов и героев по странам Востока, например о походах Диониса и Геракла в Индию.

По сравнению с обильными свидетельствами об Индии в античной литературе данных о греках и римлянах в древнеиндийских сочинениях очень немного — в текстах не сохранилось ни одного ясного упоминания об Александре и его походе.[^] Такое умолчание объясняется лишь спецификой ортодоксальной брахманской традиции, но ни в коей мере не свидетельствует об отсутствии контактов с греко-римским миром и интереса к его культуре. Ортодоксальная традиция не отражала реального процесса взаимодействия культур в различных областях, прежде всего в науке, искусстве. Свидетельства о «яванах» — греках и римлянах — встречаются в эпиграфике, трактатах о живописи, грамматических трудах (Панини. Патанджали), пьесах Бхасы и Калидасы, палийском каноне и т. д.

В Индии появляются античные математические и астрономические трактаты. О глубоком внимании к греческой науке свидетельствует перевод астрологического сочинения на санскрит «Явана-джатака». Известны лексические заимствования из греческого в санскрите и наоборот. Наиболее многочисленные сведения о взаимном обогащении культур дошли до нас от периода Маурьев (эдикты Ашоки, в том числе на греческом языке), а также от кушанской эпохи. Ярким свидетельством греко-индийских контактов является «Милинда-панха», где передана беседа греческого правителя Менандра с буддийским мудрецом Нагасеной. Первый предстает блестящим полемистом, человеком исключительных дарований. Правда, победа в споре остается за Нагасеной, и Менандр становится верным последователем Будды, что неудивительно, если учесть общий апологетический характер произведения. Согласно эпиграфическим материалам, относящимся к первым векам нашей эры, немало греков, живших в Индии, приняли буддизм и следовали местным обычаям.

Хотя данные индийской традиции о социальных отношениях у греков крайне скупы, они предельно точны. Можно сослаться на известное сообщение «Маджджима-никаи» (II, 148—149) о существовании у ионов рабов и свободных и отсутствии деления на варны.

Сближению двух культур в немалой степени способствовали и торговые связи, которые особенно оживились в первые века нашей эры, на что указывают археологические находки как в Индии, так и в Восточном Средиземноморье.