

The background of the entire cover is a dense, sepia-toned photograph of ancient Buddhist carvings. It features numerous figures, likely Bodhisattvas, in various poses of devotion and prayer, with hands joined in the Anjali mudra. The figures are adorned with intricate jewelry and crowns, and the overall texture is that of weathered stone.

DE VITA SPIRITUALI

ВОЗВРАЩЕНИЕ  
К  
ДХАРМЕ



# DE VITA SPIRITUALI



DE VITA SPIRITUALI



В. А . П И М Е Н О В

# ВОЗВРАЩЕНИЕ К ДХАРМЕ

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАТАЛИС»  
1998

ББК 63.3 (5)

П 32

Главный редактор серии

*А. Р. Вяткин*

**Пименов А. В.**

П 32      Возвращение к дхарме — М.: Наталис, 1998. — 415 с.: ил. —  
(Серия «De vita spirituali»).

ISBN 5-8062-0001-9

Книга посвящена наиболее значительным духовным традициям Индии. В нее вошли очерки о ритуальной религии брахманизма, учениях Упанишад, джайнских и буддистских доктринах, вишнуитских и шиваитских верованиях, а также различных школах классической индийской философии. В книгу включены тексты, не публиковавшиеся ранее на русском языке.

Книга обращена к широким кругам читателей, интересующихся духовной культурой Востока и проблемами человеческого совершенствования.

© Издательство «Наталис», 1998

© А. В. Пименов. 1998

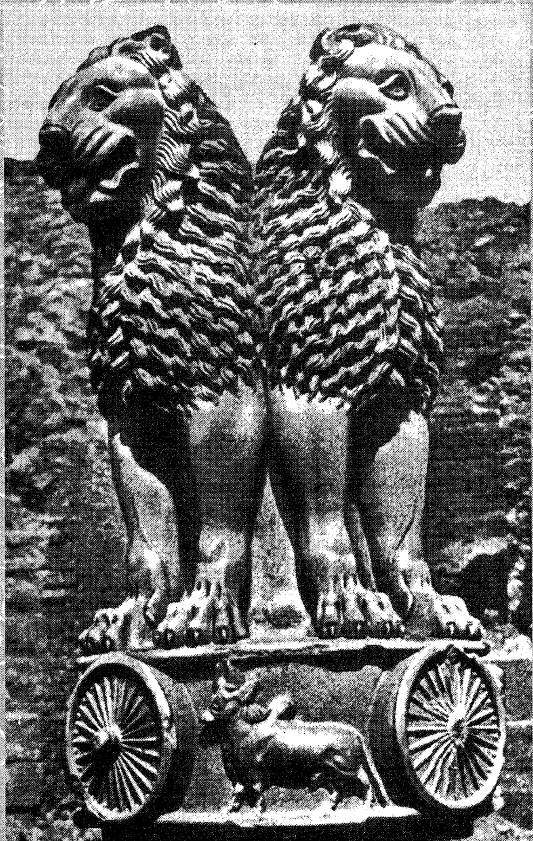
© В. Н. Белоусов. Оформление, 1998

ISBN 5-8062-0001-9

# Содержание

Пролог. <b>Две Индии</b>	7
Часть первая. <b>Завоеватели, миссионеры, философы</b>	
Глава I. Восточные искушения	25
Глава II. Архитектура господства	46
Глава III. В поисках черной антилопы	56
Глава IV. Четыре четверти дхармы	66
Часть вторая. <b>У рубежей Арьяварты</b>	
Глава V. Индия, родившаяся дважды	79
Глава VI. Слово звучащее	102
Глава VII. «Жаждающий неба да приносит жертвы!»	118
Глава VIII. Нашедшие брод	144
Глава IX. Тяготы срединного пути	168
Фрагменты Палийского канона	192
Часть третья. <b>Многообразие и единство</b>	
Глава X. Религия непосвященных?	205
Глава XI. Вверх по лестнице, ведущей вниз	213
Глава XII. Маски божества	235
Глава XIII. В споре являются истины	261
Три цвета вечности (Вставная новелла)	280
В споре являются истины (окончание)	290
Часть четвертая. <b>Философия дхармы</b>	
Глава XIV. «А теперь — желание познать дхарму»	303
Глава XV. Брахман-странник и жители джунглей	322
Глава XVI. Спор о природе человека	330
Глава XVII. Слова и вещи	346
Глава XVIII. Победители и побежденные	359
Эпилог. <b>Книга книг</b>	407

Пролог



ДВЕ ИНДИИ



Теперь я точно знаю, что произошел из головы Брахмы, а не из его куриных глаз; я предполагаю даже, что вся Махабхарата, все двести тысяч ее стихов, — это лишь аллегорическое любовное письмо, которое мой прапрадедушка написал моей прапрабабушке.

*Генрих Гейне*

В 1659 году повелитель Индии падишах Аурангзеб казнил своего старшего брата, принца Дара Шукоха, как человека, представляющего опасность «для государства, веры и общественного порядка».

В 1755 году на берег Индии ступил Гиацинт Анкетиль-Дюперрон, французский ученый, открывший для Европы памятник древней индийской мудрости — Упанишады.

За девяносто четыре года в Индии многое изменилось. Держава Великих Моголов была разорена. Падишах Аламгир II мало чем походил на своих жестоких и величественных предшественников. Территория, подвластная династии, сокращалась, как шагреневая кожа. Разбой завоевателей и своекорыстие сановников привели ослабшую империю к катастрофе.

Уже действовали повсюду различные «Ост-Индские» компании, созданные европейцами. Свое присутствие на полуострове пытались сохранить пионеры западного колониализма — португальцы и голландцы, в то время как оттеснившие их англичане и французы все ожесточеннее противостояли друг другу, стремясь превратить свое влияние в безраздельное господство.

Аурангзеб не вызывал теплых чувств ни у большинства своих подданных (его составляли индусы, и они не могли, разумеется,

любить мусульманского фанатика, восстановившего давно забытую джизию — налог, взимаемый с иноверцев, да вдобавок еще и запретившего строительство новых и ремонт старых индуистских храмов), ни у позднейших историков. Удивляться его жестокости, однако, не приходится: гибель Дара Шукоха стала финалом более чем двухлетней войны за власть, развернувшейся между сыновьями императора Шах Джахана. Победе Аурангзеба способствовала, по-видимому, его полная неразборчивость в средствах: он не только расправился с братьями, но также предварительно заточил в темницу и отца. Было бы, тем не менее, несправедливо счесть его человеком без убеждений: свою миссию Аурангzeb видел в том, чтобы, наконец, превратить Индию из языческой страны — дар-уль-харб — в страну мусульманскую — дар-уль-ислам. Здесь он не знал ни усталости, ни пощады, ни даже временных остановок. Он должен был противостоять и дерзости мятежников — индусов и сикхов, и козням иезуитов. Казалось, падишах достиг всего, чего хотел: сепаратисты (бунделы и сатнами) были повержены, новые земли вошли в состав могольской державы. «Могольский полумесяц стал полной луной», — говорили современники. И все оказалось напрасно.

Не только вольнолюбивые маратхи и раджпуты — собственные дети восстали против него. Круг замкнулся; один из выступивших против падишаха принцев в письме издевательски вопрошал Аурангзеба, призывавшего сына «сойти с этого злосчастливого пути»: «Как может путь, по которому Вы, Ваше Величество, пошли сами, быть злосчастливым путем?»

Спустя девяносто четыре года после воцарения Аурангзеба «злосчастность» его пути стала очевидной.

Не впервые на индийской земле распадалась великая империя. Моголы, пришедшие сюда из Ферганы, разделили судьбу своих разноплеменных предшественников — властителей Делийской державы Газневидов и Туглуков и древних династий — Нандов, Маурьев, Кушан, Гуптов. Сменяли друг друга царствующие дома, менялись языки царских указов и славословий, перекраивались государственные границы, зарастали джунглями древние города. И всякий раз история начиналась заново.

Но все это — войны и политические интриги, распады и новые объединения — составляло лишь тонкий поверхностный слой индийской жизни. Глубин же ее эти перемены почти не затрагивали. Здесь, не угрожаемая ничем, отсчитывала века и тысячелетия причудливая иерархия каст и племен, напоминающая одновременно лабиринт и баньяновое дерево. Здесь жили домовитые

крестьяне, приносящие жертвы бесчисленным божествам, и аскеты, совершающие подвиги духа. Для этой Индии девяносто четыре года не значили ничего.

Дара Шукоха и Анкетиль-Дюперрона разделяло почти столетие. Более того, их разделяло почти все, что может разделять. Потомок Тамерлана и парижанин, наследный принц и студент-богослов, военачальник и «королевский переводчик с восточных языков» — что общего могло быть у этих двух людей? Только одно: ученый Анкетиль не был принцем, но принц Дара был ученым. Оба стремились к универсальной истине, перед лицом которой теряют свое значение и пространство, и время, и вероисповедание. Оба были людьми широких взглядов: им доставляло удовольствие обнаруживать крупинцы этой истины в книгах различных народов, в свидетельствах непохожих друг на друга культур. И ее первоисток оба искали в Индии.

Анкетиль-Дюперрон пришел в Индию из Франции Людовика XV — из эпохи, только что пришедшей на смену временам Регентства — периоду правления герцога Орлеанского; из страны Просвещения и развала, утонченной культуры и всеохватывающей коррупции. Уже позади была грандиозная финансовая афера Джона Лоу, вызвавшая многочисленные банкротства. Франция уже была втянута в «войны роскоши» — войны за польское и австрийское наследство — в династические конфликты, продиктованные королевским тщеславием и разорительные для народа и государства. Образованное общество уже оценило остроумие «Персидских писем» Монтескье и задумалось о передовых политических идеях его трактата «О духе законов». В год прибытия Анкетилия в Индию сорокатрехлетний Жан-Жак Руссо закончил свое «Рассуждение о начале и основаниях неравенства», а спустя четыре года французской публике предстояло познакомиться с вольтеровским Кандидом.

Интерес к Востоку не был чужд европейскому Просвещению. Восток просветителей — будь то Персия Монтескье или Аравия Вольтера — являл собой не что иное, как Запад, переодетый в азиатские костюмы. С помощью «перенесения на Восток» достигался своеобразный «эффект отстранения», благодаря которому особый блеск приобретало сатирическое изображение европейских абсолютистских порядков — излюбленной и постоянной мишени просветительской критики.

Иногда, правда, интерес к Востоку окрашивался в иные тона: философы и писатели эпохи Просвещения находили здесь свой

идеал общественного устройства. Чаще всего это относилось к Китаю, который издали виделся им как воплощение разумного порядка, умеренности и социальной справедливости. Царство разума, которое в Европе еще только предстояло создать, разрушив противные природе человека институты феодального общества и покончив с вековыми предрассудками, казалось, давно уже существует в далекой Азии. Благополучие Поднебесной империи просветители связывали с характером самого фундамента китайской цивилизации — конфуцианства, учения, чуждого фанатизма и суеверий, предельно рационализированной этической системы, без чудес и парадоксов. Китаефильство шло рука об руку с вольнодумством и антиклерикализмом.

На этом фоне отношение к Востоку Анкетиль-Дюперрона выглядело необычно. Глубинные мотивы его путешествия в Индию были совершенно иными.

Что же привело Анкетилья на Восток?

Чтобы понять это, необходимо отметить одну — вероятно, важнейшую, черту этого человека. У него было несколько профессий: он был богословом, филологом, переводчиком; пришлось ему побывать и солдатом. Но у него было и призвание: чем бы он ни занимался, он всегда оставался философом. Именно философские искания были стержнем всех его занятий — и прежде всего в его стремлении приобщиться к «восточной мудрости».

Вот юный Анкетиль-Дюперрон, готовясь сделаться священником, изучает теологию — то в Париже, то в Оксере, то в Амерсфортской семинарии, неподалеку от Утрехта. Он хочет узнать истины священного Писания «из первых рук» — через переводы и интерпретации молодой богослов пытается пробиться к подлиннику. Для этого он изучает древнееврейский — язык патриархов, первосвященников и пророков. Его интересуют различные формы, в которых воплотилась библейская традиция, ее позднейшие превращения — и он изучает арабский, чтобы читать Коран. Он уже знает, что Вечная истина выглядит по-разному в зависимости от обстоятельств времени, места, языка, образа жизни. Богослов и востоковед в нем неразделимы.

Такая двойственность и сама неутолимая любознательность Анкетилья — тоже приметы века Просвещения. Церковь, религия, традиция все больше утрачивают позиции в образованном обществе, где все внимательнее прислушиваются к беспощадной рационалистической критике, которой их подвергают Вольтер и энциклопедисты. Где же истина? Грандиозная переоценка ценностей не распространяется лишь на одну: человеческий разум.



Критерий разумности — вот единственное, в чем было недопустимо сомневаться.

Дух времени влиял, разумеется, и на Анкетилия. Но его волновала другая сторона той же проблемы, а потому иным был и результат. Теолог-ориенталист размышлял о природе духовной традиции. И если просветители с большим или меньшим радикализмом отвергали ее как набор вековых предрассудков, от которых следует поскорее освободиться, осветив их естественным светом разума, то Анкетиль был убежден в противоположном: разум и традиция в их глубинной сущности не противоречат друг другу. Но убедиться в этом можно лишь у самых первоисточников религиозного опыта, лишь на самой большой глубине.

Первым восточным увлечением Анкетилия стал зороастризм. Какие-либо достоверные сведения о религии древнего Ирана были в те времена недоступны западной публике, но величественный и загадочный образ *Зороастра* — мудреца, астролога и чародея, не то наставника Пифагора, не то ученика пророка Иеремии, достался европейским интеллектуалам XVIII века в наследство от древних сирийцев и мистиков первых веков христианства. Как можно рассуждать о религии, оставаясь в пределах одной лишь традиции и не сопоставляя ее с другими? Как будто восточнее Евфрата люди не искали истину и не старались запечатлеть ее — на свой лад — в священных книгах, непохожих на те, что привычны европейцам! Анкетиль охвачен стремлением добыть эти книги и познакомить с ними своих соотечественников. Но как это сделать? В Персии, на родине зороастризма, уже тысячу лет господствует ислам; последователи Заратустры давно превратились в малочисленную секту, гонимую и презираемую и потому старающуюся не слишком часто напоминать мусульманским властителям о своем существовании.

Выход, однако, находится быстро: ведь многие зороастрийцы, спасаясь от преследований, нашли прибежище в Индии. Там поддерживается огонь, почти погасший на земле предков. Там оберегаются святилища и хранятся древние тексты. Значит, — в Индию!

Это решение изменило весь строй жизни Анкетилия. Путешествие в Индию требует не только мужества, но и денег, но если первое в избытке, то второго всегда не хватает. А кроме того, даже если появляется надежда на вспомоществование, в действие вступает третий фактор — время. Анкетиль не может ждать. И, вызывая ужас знакомых и недоумение вербовщиков, один из образованнейших людей Европы бросает подготовку к духовному

званию и вступает в Индийскую армию — экспедиционный корпус, направляемый для защиты французских владений на юге Индостана. Простым солдатом всходит двадцатичетырехлетний Анкетиль на борт корабля, отплывающего в Понндишери.

Анкетиль прибывает в Индию, когда между французами и англичанами только что закончилась одна война и вот-вот должна разразиться другая. Французы терпят поражение за поражением. В августе 1754 года директорат французской Ост-Индской компании уволил в отставку Жозефа Франсуа Дюпле, губернатора Пондишери.

Уход с исторической сцены этого поразительно энергичного администратора, одержимого идеей расширения французского присутствия в Южной Азии и, вероятно, единственного, кто был готов решительно противостоять англичанам, сам по себе означал для «французской Индии» начало конца. И, словно предчувствуя, что времени у него будет немного, Анкетиль не тратит его понапрасну. Он, наконец, у цели: со всех сторон его обступает мир не по-европейски ярких красок и одуряющих запахов, которые невозможно описать словами, — мир индийского Юга. Он видит храмы с многорукими и слогоголовыми божествами и слышит речь, еще не знакомую европейским лингвистам. Все это ослепляет, сбивает с толку и не дает перевести дыхания, но Анкетиль — он остается верен себе — прежде всего занимает другое: не великолепие святилища, а Бог в сердце, не то, что на виду, а сокрытое, не явление, а сущность.

По-прежнему он стремится отыскать священные книги зороастрийцев; и в первый же год своего пребывания в Пондишери солдат Индийской армии овладевает персидским языком. Но теперь религия парсов-огнепоклонников — отнюдь не единственное, что его интересует. Мир снова расширился: изначальная истина не может быть открыта, если не изучить те ее воплощения, которые таятся здесь, в Индии.

Проходит совсем немного времени, и мы встречаем Анкетиль-Дюперрона в противоположном конце Индостана — на северо-западе полуострова, в Бенгалии. В Чандернагоре, маленьком французском владении, неподалеку от Калькутты, он пытается выучить под руководством местных брахманов санскрит — язык классической индийской словесности, латынь индуизма.

В этот момент история совершает, однако, новый зигзаг, нарушая ход занятий Анкетилья. В Европе начинается Семилетняя война; Англия и Франция, принадлежащие к враждующим сою-

зам, начинают последний бой за преобладание в Индии. Англичане, кроме того, ведут борьбу с бенгальским правителем Сираджем-уд-Доулой, который в июне 1756 года отнял у них Калькутту. Отряд под командованием клерка британской Ост-Индской компании Роберта Клайва восстанавливает английскую власть в Калькутте и заодно (это случилось 23 марта 1757 года) берет штурмом Чандернагор.

Это событие имело значение не только для судеб французских колоний в Индии, но и для истории европейского востоковедения. Спасаясь от англичан, Анкетиль должен был, разумеется, все бросить и вернуться в Пондишери. Человек, открывший европейцам Упанишады, так и не выучил языка, на котором они были созданы. И все же именно это время было, парадоксальным образом, особенно плодотворно для Анкетеля. Он развивает прямо-таки лихорадочную активность. Его жизнь — одна из тысяч французских жизней в Индии, попавших в кровавый переплет и брошенных парижскими властями на произвол судьбы, подчинена, как и раньше, совершенно иной внутренней логике. Он по-прежнему ищет священные книги парсов — и находит их. Анкетиль, оказавшийся на востоке полуострова, обнаруживает, наконец, живых носителей зороастрийской традиции.

28 апреля 1758-го он пребывает в Сурат. Подумать только, перед ним наследники мага Зороастра! Но мало найти их; необходимо еще и завоевать доверие членов общины, закрытой и немногочисленной. И снова в дело вступает случай — но на этот раз счастливый.

Анкетиль попадает к зороастрийцам в тот единственно благоприятный для него момент, когда их маленькое сообщество раздирает непримиримая распря. Один из дестуров (учителей зороастрийского закона), изучавший в Кирмане астрологию, заметил, что его индийские единоверцы отмечают день солнцеворота 21 октября, что приводит к сдвигу всего календаря. Результат такого смещения поистине чудовищен: все предписанные Заратустрой обряды совершаются не вовремя. Община зороастрийцев разделилась на два лагеря: как всегда, появились реформаторы и традиционалисты; одни доказывали, что следует установить новую дату торжества, другие же усматривали в этом святотатство. Вождь реформаторов стал дестур Дараб, предводителем традиционалистов — некто Манчери, голландец, обосновавшийся в Сурате. Почувявший добычу исследователь ввязывается — цель оправдывает средства! — в борьбу между кликами и, недолго раздумывая, обещает Дарабу, ни много ни мало, помощь француз-

ских властей. Хранитель древнего культа был, однако, по-видимому, большим реалистом, чем французский востоковед. Он, судя по всему, не очень-то верил его посулам и не спешил впустить романтического иностранца в святая святых зороастрийской премудрости. Наконец, выведенный из себя постоянными отговорками, Анкетиль пригрозил лукавому жрецу, что переметнется в стан противника. Эта угроза, в сочетании со взяткой (на всякий случай Анкетиль предложил Дарабу еще и деньги), сломила сопротивление зороастрийского обновленца. В общей сложности Анкетиль провел в Сурате три года, переписывая рукописи и изучая образ жизни парсов.

Таким образом, все идет своим чередом. Индия охвачена войной. Англичане добивают французов и наносят поражение бенгальскому навабу в битве при Плесси. Доживающая свой век могольская держава нападает на нового наваба, ставленника британской Ост-Индской компании, готовятся к войне маратхи, а в это время в принадлежащем англичанам Сурате француз — первым из европейцев! — читает священные книги зороастризма.

Что же касается французских властей, то им в тот момент было не до зороастрийского календаря. Военные действия развернулись теперь на юге. Присланный на помощь из Франции генерал Лалли не оправдал возложенных на него надежд: ему не удалось захватить главную цитадель англичан вблизи французских владений — Мадрас. Французский флот был разгромлен британской эскадрой у самых берегов Пондишери. Наконец, 22 января 1760 года произошло решающее сражение при Вандиваше, закончившееся полной победой британского оружия. Невозможно было сомневаться в том, что история французской Индии подошла к концу.

Искатель восточной мудрости живет, тем временем, своей жизнью. Выжав все что можно из парсов, он собрался было в Бенарес, чтобы все-таки найти возможность выучить санскрит. Но события приняли уже слишком серьезный оборот, и приходится спешно эвакуироваться. Всякий раз, когда Анкетиль пытается приобщиться к языку брахманов, история с непонятной настойчивостью становится у него на пути.

Впоследствии, возвратившись во Францию, Анкетиль опубликует свой перевод Авесты. Переводу предпослано жизнеописание Заратустры и рассказ Анкетили о своих собственных приключениях. Значение этого труда для европейской науки вряд ли можно



переоценить. Впервые «маг Зороастр» обрел в Европе собственный голос. Западная публика услышала, однако, совсем не то, что ожидала услышать. «Неужели Зороастр мог говорить такую чушь?» — возмущался Уильям Джонс, ставший позднее одним из крупнейших востоковедов той эпохи. И продолжал: «Либо у Заратустры не было ни капли здравого смысла, либо он никогда не создавал того, что вы ему приписываете. Если бы он был лишен здравого смысла, то ему суждено было бы остаться одним из многих, его имя кануло бы во тьму. Если же он никогда не писал этой книги, то бесчестно публиковать ее под его именем».

Анкетиль и сам был смущен и разочарован зороастрийской догматикой. Его индийская эпопея закончилась. Он повидал в Индии все — кровь и смерть, будничное самопожертвование и грандиозное в своих масштабах предательство. Его европейская одиссея мало чем уступает индийской: у себя на родине первооткрыватель зороастризма мгновенно становится знаменитостью. 14 марта 1762-го он возвращается в Париж, а уже на следующий день приносит в дар Королевской библиотеке 180 пехлевийских, персидских, санскритских и авестийских рукописей. В 1763 году его избирают членом Академии надписей. В 1776 году Клейкер переводит книгу о Заратустре на немецкий язык. В 1778 году Анкетиль публикует «Восточное законодательство» (*«Legislation orientale»*), где подвергает критическому анализу теории Монтескье; а восемью годами позже — «Исторические и географические изыскания в области Индии» (*«Recherches historiques et géographiques sur l'Inde»*).

Но ни всеевропейская известность, ни лихорадочная научная деятельность не могли заслонить главного. Анкетиль проник в такие глубины индийской цивилизации, куда до него не проникал ни один европеец. Но все же он не получил того, что хотел. Цель его путешествия не была достигнута. Он привез из Индии рукописи, но не истину.

Но в этот момент Индия преподнесла ему прощальный подарок.

Джагат-гуру — наставник мира — так называли индусы Акбара, третьего властителя из династии Великих Моголов, прадеда Дара Шукоха и Аурангзеба. И не мудрено: в историю он вошел не только как подлинный создатель могольской державы, но и как мыслитель на троне, попытавшийся не обратить все подвластные ему народы в веру своих предков — ислам, но объединить мусульман и индусов на новой основе. Акбар стоял у истоков своеобразного

религиозного синтеза: учения, которое он назвал *дин-и-лахи* — божественная вера. В своей новой столице император приказал построить молитвенный дом (*ибадат-ханэ*), который, однако, с не меньшим основанием можно было бы назвать домом для диспутов. Здесь лучшие умы могольской державы, представлявшие не одни лишь ислам и индуизм, но также джайнизм, христианство и зороастризм, обсуждали эти традиции и сопоставляли их друг с другом. Многообразие религий, с одной стороны, и способность их просвещенных носителей к уважительной и доброжелательной дискуссии — с другой, убедительно, как представлялось придворным интеллектуалам, демонстрировали, что всякая форма почитания Всевышнего несет свет, и в то же время каждая отбрасывает тень.

Историки много спорили о смысле и содержании религиозной реформы Акбара. Одни видели в ней проявление веротерпимости, столь необычное в тот век: ведь именно Акбар отменил ненавистную индусам *джизию* (впоследствии восстановленную Аурангзебом). Другие не без оснований полагали, что причина всему — стремление падишаха к сосредоточению в своих руках не только светской, но и духовной власти: в 1579 году он издал указ о собственной непогрешимости в религиозных делах. Вызывает сомнение и само существование у Акбара универсалистского стремления к синтезу ислама и индуизма — гораздо более похоже на правду то, что он хотел создать лишь элитарный орден суфийского толка.

Но как бы ни истолковывать задачу, поставленную Акбаром, к ее решению он, выдающийся государственный деятель, отнесся серьезно: действительно желая постичь духовные богатства столь чуждой ему индуистской традиции, падишах велел перевести на персидский, официальный язык могольского государства, ее наиболее важные памятники. Повинуясь Акбару, в этом необычном предприятии приняли участие высшие сановники империи — в частности, первый министр Абул Фазл и его брат Файзи. Далеко не все приближенные самодержца в душе одобряли его «неортодоксальный» замысел; даже Бадауни, главный переводчик, явно полагал, что его повелитель слишком далеко зашел в своих религиозно-философских упражнениях.

Возражать императору, однако, не приходилось. Вскоре по-персидски заговорили и герои древних эпических поэм, и провозвестники буддизма, и учителя йоги. Но это было только начало. Настал день, и придворные ученые обратились к самой древней, самой трудной для понимания, закрытой для непосвященных

части индуистского наследия. Теперь на языке падишахов и толкователей Корана должны были зазвучать Упанишады — сложнейшие эзотерические тексты, повествующие о пути богов и пути предков, о законе кармы — воздаянии в последующей жизни за содеянное в предыдущей; о тождестве атмана — души человека — и брахмана — мировой души; о дхарме — долге индуса — и мокше — освобождении от колеса перевоплощений — высшей награде за его исполнение.

«Очевидно, что смысл Вед — в ритуальных действиях», — говорится в сутрах древнего мудреца Джаймини. Но не обряды индулов интересовали мусульманских переводчиков. Напротив, все, что хотя бы отдаленно напоминало о чуждом и враждебном им мире брахманистских жертвоприношений, они просто-напросто отбрасывали, истолковывая многие места в тексте иносказательно. Ведь они переводили не просто с санскрита на фарси: поучения отшельников-гуру должны были обрести *единственно верное, единственно истинное звучание* на языке пророка.

Акбар умер в 1605 году. Ни его сыну Джахангиру, ни его внуку, беспечному Шах Джахану, не была близка «божественная вера». Чем больше проходило времени, тем дальше уходили властители империи и от религиозной терпимости Акбара, и, тем более, от его религиозных экспериментов. И только спустя полтора десятилетия после смерти Джагат-гуру его дело обрело своего продолжателя. Им-то и стал принц Дара Шукох.

Старший сын императора Шах Джахана был почти фанатичным почитателем своего прадеда — и в то же время сам вовсе не походил на него. Неверно было бы думать, будто дин-и-лахи была для Акбара *только* орудием в политической игре — и все же в первую очередь она была для него именно средством. Нелепым было бы предположение, что Дара Шукоха совсем не интересовала политическая сторона индусско-мусульманского синтеза. Но весь вопрос именно в соотношении власти и духа, духовного поиска и политического расчета. Если прадед был в первую очередь просвещенным деспотом, то правнук — философом *par excellence*.

Самое известное произведение Дара Шукоха именуется Сирр-и-Акбар — «Великая тайна». Оно появилось в 1657-м — всего за два года до смертного приговора, вынесенного ему Аурангзебом. Это, собственно, и есть собрание Упанишад, переведенных на персидский язык. Едва ли можно определить, в какой мере принц Дара сам был переводчиком, а в какой — редактором чужих переводов. Зато в другом сочинении он говорит уже от своего лица. Красноречиво уже само название этого текста —

Маджма-ал-бахрайн («Слияние двух океанов»). Два океана символизируют в глазах Дара Шукоха ислам и индуизм; принц-философ стремится доказать, что между двумя религиями нет противоречий: аллегорически истолкованные суры Корана он сопоставляет с идеями классической индийской философии. У него нет сомнений в том, что индусов и мусульман объединяет вера во Всевышнего, которого они лишь называют разными именами. Странно, однако, было бы, рассуждает Дара, если бы дело обстояло по-другому: ведь пророки, подобные Мухаммаду, были посланы Создателем в разные страны, и невозможно было бы им излагать истину на *одном* языке... Ведь священный Коран, — говорит Дара в предисловии к Упанишадам, — чаще всего сообщает нам истину иносказательно, и число людей, действительно сведущих в нем, ничтожно мало. А коль скоро это так, они должны иметь возможность заглянуть во все священные книги, которые только есть на свете. Ибо божественная речь сама несет в себе свое истолкование. И, чтобы приблизиться к изначальной истине, он изучает Тору, Евангелия, Псалмы — не сознавая, по-видимому, насколько угрожающим становится разрыв меду его поисками и течением жизни в державе Моголов. И когда армия незадачливого принца-регента будет разбита войсками его более расторопного младшего брата, когда сам он неверными друзьями будет выдан Аурангзебу на расправу, у него не останется даже того слабого утешения, что гибнет всего только человек, тогда как дело его продолжает жить.

Мусульманские Упанишады никого больше в Индии не интересовали.

Вопреки распространенному мнению, Анкетиль-Дюперрон не привез текст Сирр-и-Акбара из Индии. Ему подарил его Ле Жентиль, бывший французский консул в Аудхе. Это случилось уже во Франции, и первое описание персидской версии Упанишада, принадлежащее Анкетиллю, появилось в печати в 1778 году.

Так — через сто лет после казни, устроенной Аурангзебом, — принц Дара и востоковед Анкетиль, наконец, встретились. На фоне кровавой эпопеи первого и авантюристических скитаний второго их встреча выглядит почти буднично. А между тем подлинное чудо произошло именно здесь. Два фанатичных книжника, два гениально-легкомысленных мечтателя нашли друг друга, вопреки причудам хронологии, вопреки глухим барьерам, разделяющим цивилизации, вопреки нелепым закономерностям истории, сваливающим их представителей в братские могилы. И встреча Европы



с Индией, о которой очень скоро станет модным рассуждать, была, в сущности, лишь отзвуком этой беседы — невозможной и неизбежной.

В Сирр-и-Акбаре Анкетиль нашел в буквальном смысле слова то, что искал — истину, облаченную в восточные одежды и вместе с тем в достаточной мере приспособленную для западного сознания. Оставалось ответить лишь на один — неожиданный, казалось бы, вопрос.

Акбар и Дара Шукох заставили индийских мудрецов заговорить по-персидски. Но на каком языке они должны заговорить в Европе? Еще не закончился рассудочный век Просвещения, еще длится эпоха задиристых философов и унылых стихотворцев. Французский язык не утратил еще репутации самого антипоэтического языка. Даже Вольтер, восхищаясь библейской Песнью Песней, делает примечательную оговорку: ясно, что ее автор родился не в Париже...

Правда, Анкетиль все-таки пытается сначала передать восточную мудрость по-французски. Но эти переводы его не удовлетворяют. И, не пугаясь обвинений в ретроградстве, он обращается к латыни.

Работа над латинскими Упанишадами растягивается на десятилетия. И снова, не пересекаясь и не влияя друг на друга, разворачиваются два процесса. «Королевский переводчик с восточных языков» (так звучит название официальной должности Анкетилия) опять в разладе с историей. На европейской почве прививается и пускает корни еще неведомая культура — индийская религиозная традиция, в интеллектуальный мир Запада проникают самые сокровенные, недоступные чужому глазу ее источники. Но, кроме самого переводчика, об этом пока что никто не догадывается.

Oupnekhat — так Анкетиль передал по-латыни название «Упанишады» — с подробными комментариями выйдет в Страсбурге. в 1804 году. Пройдут годы, и эта книга будет воспринята, по удачному выражению известного историка индийской философии Гельмута фон Глазенаппа, как свидетельство того, что во всех религиях, как бы ни разнились они друг от друга, непременно содержится учение о ЕДИНОМ — всеобщем вечном первоначале бытия.

Конечно, после этой — уже второй — переработки Упанишады почти полностью утратят связь с индийской почвой. Под пером Анкетилия они превратятся в произведение европейской философии, которое позднее вдохновит западных искателей истины,

которым будет тесно в рамках рассудочного и пережившего себя Просвещения. В этом, собственно, и состояла задача, которую поставил перед собой переводчик. Его предисловие — не менее поразительный документ, чем сами латинские Упанишады, — представляет собой настоящее воззвание к самым знаменитым мыслителям того времени. Анкетиль призывает «славных Гете, Шиллера, Гумбольдта, Якоби, Маймона, Фихте» — всех «приверженцев и противников глубокомысленного Канта» — увидеть в Упанишадах не диковинное порождение «страны слонов и баядерок», а ключ к тайне бытия.

И Анкетиль достигнет цели. Примечательно, что Артур Шопенгауэр, великий немецкий философ, восхищавшийся «индийской мудростью» и видевший в Упанишадах вершину мировой философской мысли, будет читать их именно в анкетилевском переводе. И когда ему, уже в старости, придется познакомиться с одним из первых научных переводов, несравненно более точно отражавшим содержание оригинала (хотя влияние *Oupnekhat* а чувствовалось и здесь), он почувствует разочарование. «Настоящие Упанишады я уже читал», — скажет он.

Но всего этого Анкетиль уже не узнает. Он умрет спустя год после издания своего труда. Его же соотечественникам снова будет не до восточной мудрости. Начнется Великая революция. Ни взятие Бастилии, ни распри фельянов, жирондистов и якобинцев, ни даже казнь короля не смогут изменить ход затворнической жизни бывшего королевского переводчика с восточных языков — разве что нищета с каждым днем будет становиться все более суровой. По воспоминаниям очевидцев, знаменитый ученый приобрел в последние годы жизни вид настоящего клошара — рассказывают, что однажды добросердечный прохожий даже предложил ему милостыню. Ничто, однако, не может заставить Анкетилля не только просить, но даже принять деньги от властей — полная независимость от государства давно уже сделалась его главным жизненным принципом. «Брахман, — пишет его биограф, — не вытеснил в нем гражданина. Семидесятилетний старик, в течение полувека погруженный в изучение древних рукописей и исчезнувших цивилизаций, он с юношеским пылом осуждает ошибки и преступления, компрометирующие его отечество: революционный террор, походы Наполеона, захват колоний». Его главным собеседником по-прежнему остается несчастный принц-книжник, пожелавший соединить два океана и погибший от руки палача. Старый ориенталист не только благоговейно слушает тех, кому Дара Шукох дал возможность заговорить по-персидски и

кто благодаря ему самому сделался частью европейской культуры. В предисловии к *Oupnekhat*'у он не просто взывает к ним, но и рассказывает им о себе: «О мудрецы Индии, Анкетиль-Дюперрон приветствует вас! Не отвергайте, о мудрые, трудов человека, который тоже принадлежит к вашему роду. Послушайте же, как прожил я мою жизнь. Ключевая вода, хлеб, немного молока и сыра — вот вся моя пища, которая обходилась мне в четыре галльских су — одну двенадцатую английской рупии. Мне не известны ни зимний очаг, ни перина, ни простыни. Без средств к существованию, без помощи лекарей, без чьей-либо опеки, я все же достаточно здоров и силен, и, несмотря на мой возраст и пережитые невзгоды, живу плодами моих литературных трудов — без жены, без детей, без прислуги, не завися от даров и привязанностей этого мира. Я одинок и совершенно свободен, хотя и люблю всех людей на свете, особенно добрых людей с благими помыслами. В беспощадной войне со страстями, презирая и отвергая с радостью в сердце все соблазны этого мира, непрестанно стремясь лишь к Высшему Существо, я со спокойной душой ожидаю того часа, когда она разлучится с телом, — часа, который уже недалек...»

Индологи XIX века отнеслись к Анкетиллю скорее снисходительно: в историях индийской литературы его имя обычно упоминается в преамбуле как символ странного курьеза: в самом деле, ведь он даже не знал санскрита. Что и говорить, на представителя «позитивной науки» королевский переводчик с восточных языков не походил вовсе. Однако и те, в чьих глазах он был всего лишь чудаковатым дилетантом, как это ни странно, были не столь уж далеки от его воззрений на индийскую цивилизацию. Как и создатель *Oupnekhat*'а, они обнаруживали на юге Азии не одну, а две страны. В одной — все знали об этом — проживают темнокожие варвары, вызывающие то страх, то сочувствие, то любопытство, то сожаление, но всегда — чувство отстраненности и превосходства. Они делятся на племена и касты, говорят на непонятных языках и приносят жертвы многоруким и слогоголовым божествам. Они суть экспонаты огромного исторического музея под открытым небом. Эту страну-музей легко отыскать на карте, но путь к ней лежит через океаны.

Где-то в глубине этого средоточия кричащих красок и одурачивающих запахов скрывается, однако, — и это теперь также было известно — другой мир. Здесь обитают мудрецы, для которых боги — лишь маски, временные и преходящие личины Единого, о котором говорят Упанишады. Простой человек в состоянии

поверить в его существование только в том случае, если невидимое станет зримым, примет доступную для обыденного восприятия форму. Но тот, кто достиг высшего знания, кто преобразовал свой ум посредством медитации, в этом не нуждается. Ему под силу созерцание Ниргуна-Брахмана, Брахмана, лишённого признаков, вечного начала всего сущего.

Этой страны нет ни в одном атласе, и попадает в нее не моряк, умеющий вычислять курс по звездам, а философ и поэт.

Несколько лет назад, во время очередной Европейской конференции по Южной Азии, известный французский исследователь Шарль Маламуд попытался на свой лад преодолеть препятствие, хорошо известное специалистам и неизбежно возникающее, когда индологи собираются вместе. Удивительное разнообразие индийских народов и языков часто играет злую шутку с теми, кто занимается их изучением. Невозможно заставить индийцев говорить на одном языке, и в известной степени то же самое можно сказать и об индологах. (Кстати, именно поэтому общие работы об индийской культуре зачастую похожи на справочники.) Сюжеты исследований настолько отличаются друг от друга, что их совместное обсуждение нередко начинает напоминать разговор глухих. Чтобы этого не случилось и на этот раз, Маламуд, организуя работу «классической» секции, предложил ее участникам несколько неожиданную тему: лес. Каждый выступающий мог говорить о чем угодно — но с одним непременным условием: в своем докладе он должен был тем или иным образом затронуть тему леса. Остроумный замысел Шарля Маламуда не удалось, однако, воплотить в жизнь. В силу печальных обстоятельств он перестал принимать участие в подготовке конференции и отбирать «подходящие» заявки. Поэтому когда конференция началась, неожиданно выяснилось, что большинство ее участников — это ученые, действительно занимающиеся проблемами лесного хозяйства и охраны окружающей среды. Нить, на которую можно было бы намотать, как четки, разнообразные «индийские сюжеты», порвалась, стоило лишь на мгновение выпустить ее из рук.

А между тем найти такую нить — это, собственно, и значит найти способ рассказать о южноазиатской цивилизации, такой непохожей на все, что нас окружает, и вместе с тем в самые неожиданные моменты поражающей своей родственной близостью к европейскому миру и, странным образом, вдохновляющей порой даже тех, кто никогда в Индии не бывал и даже как будто не очень ею интересовался.

И, слушая в маленькой аудитории Тулузского университета людей, говоривших о том, что еще можно сделать, чтобы спасти лесные массивы Бенгалии и Махараштры, я подумал, что такой нитью может стать сравнение двух стран, давно знакомых европейскому сознанию: Индии географической и Индии Анкетилия, Индии на карте мира и Индии в маршрутах духовных путешествий. Конечно, разматывая этот клубок и продвигаясь вперед шаг за шагом, мы увидим в конце концов только мозаику — не две Индии, а значительно больше. Панорамы будут сменять крупные планы; сюжеты и образы, растиражированные в миллионах экземпляров, — соседствовать с теми, что обычно интересуют только специалистов. Мы услышим и то, что давно уже было у нас на слуху, и то, что еще никогда не звучало по-русски.

Не миновать нам и провалов, и неуклюжих оговорок, и неустрашимых белых пятен. Очень многое — в том числе и существенное — неизбежно останется за пределами нашего изложения. Мы не будем стремиться к систематическому изложению духовной истории Индии — перечислению всего, что содержится в этом огромном хранилище прошлого. У нас другая задача — найти ключ, повернув который, мы — пусть совсем ненадолго! — сможем представить себе, каким был когда-то «человечий облик» неподвижных экспонатов музея.

ЧАСТЬ  
ПЕРВАЯ



ЗАВОЕВАТЕЛИ  
МИССИОНЕРЫ  
ФИЛОСОФЫ

## Восточные искушения

Не искушай чужих наречий, но постарайся их забыть.  
Ведь все равно ты не сумеешь стекло зубами укусить.  
О, как мучительно дается чужого клетота полет,  
За незаконные восторги лихая плата стережет.

*О. М. Мандельштам*

Можно спорить о том, следует ли считать древних греков носителями традиции «Запада» в том смысле, который придается этому термину сегодня, но свои представления о «Востоке» у них уже существовали. Для эллинов Восток начинался в Малой Азии, а его главными представителями в их глазах были персы.

Взаимоотношения греков с персидской державой не были гладкими. Но, несмотря на кровопролитные войны, эллины не рассматривали своих восточных соседей только как агрессоров и варваров (точнее, слово *barbaros* в эпоху греко-персидских войн еще не приобрело позднейшего высокомерно-негативного оттенка). Напротив — Геродот с уважением описывает обычаи и государственный строй Персии и восхищается тем, как персы умеют воспитывать детей, а основоположник античной драматургии Эсхил в трагедии «Персы» (посвященной разгрому эллинами персидского флота) прославляет прежнего персидского царя — «боголюбивого Дария».

Почему же в таком случае армии персов были брошены на греческие города? Виной тому — высокомерие их нынешнего властителя — Ксеркса, не пожелавшего удовольствоваться наследием отца и этим вызвавшего гнев богов. Вознамерившись включить в свои владения Европу, царь посягнул на вечный незыблемый порядок и потому потерпел поражение.

Ибо Европа и Азия — это, по словам Эсхила, родные сестры, которым самой природой предназначено жить в мире и дружбе. Греки повелевают Европой, а персы — Азией, и в этом разделе мира заключен глубокий смысл.

Дело в том, что, согласно эллинским представлениям, Европа и Азия — суть не только географические понятия. Они воплощают два мира, два различных и даже противоположных друг другу типа мировоззрения и жизнеустройства.

Правда, если задать вопрос, в чем же заключались, по мнению умнейших среди греков, например того же Геродота, эти различия, то ответ будет не слишком внятен. Казалось бы, дело обстоит просто: эллины привыкли к свободе и считают ее высшей ценностью, тогда как персов устраивает монархия, они готовы примириться с деспотизмом и даже находят его естественным.

Однако и эти характеристики небезоговорочны. Еще недавно царская власть казалась естественной и в Греции, а злодей Ксеркс — деспот даже по персидским меркам. Кроме того, Европа и Азия влияют одна на другую, особенно — и Геродот охотно это признает — Азия на Европу. Он рассказывает о самых разнообразных восточных заимствованиях, вошедших в жизнь греков, — о геометрии и культах Геракла и Диониса, о храмах и алтарях, о концепции переселения душ.

Хорошо известно, однако, что самые глубокие убеждения не всегда легко сформулировать ясно. Эллины сознавали, чем они обязаны персам, египтянам и финикийцам, но чувствовали и свое отличие от них. Восточный мир казался им то привлекательным, то отталкивающим — в зависимости от обстоятельств, — но всегда *другим*.

Наступило время, когда сами греки вознамерились нарушить границу между Европой и Азией. Это произошло через сто пятьдесят лет после событий, описанных Геродотом.

Поход на Персию возглавил македонский царь Александр. Унаследовав от своего отца Филиппа господство над Грецией, он увлек греков эффектным призывом разгромить давнего врага и отомстить ему за былые унижения.

В действиях Александра нетрудно увидеть зеркальное отображение похода Ксеркса. Во всем обнаруживается симметрия: персидский царь пожелал впрячь Азию и Европу в одну колесницу — и повелитель Эллады был одержим стремлением создать мировую державу; первый приказал сжечь Акрополь — второй сам участвовал в сожжении дворца Ахеменидов в Персеполе; и каждый



вступил при этом в противоречие с культурной традицией своего народа.

Но если Ксеркс проиграл, то македонский царь одержал победу. Ему удалось не только разгромить персидские войска, не только положить конец персидскому могуществу, не только воплотить в жизнь вековую мечту о расплате (или то, что он сумел выдать за такую мечту). Воины Александра дошли до Северо-Западной Индии, и впоследствии очень многое в истории Индостана будет связано с греческим присутствием. В Индии появятся греческие города, а цари и сатрапы с индианизированными эллинскими именами не только станут действующими лицами в вечной индийской драме — непрекращающейся борьбе государств, — но даже попадут на страницы буддийской литературы.

Если так обстояло дело в далекой Индии, то что говорить о странах и народах, включенных, благодаря походам Александра, в орбиту устойчивого греческого влияния? От Нила до Сырдарьи возводятся «Александрии» — новые, греческие по планировке и архитектуре города в честь повелителя мира. Как сообщает Плутарх, число таких Александрий превышало 70. А в Индии, на реке Джелал, была заложена даже Александрия Букефалия — в честь любимого царского коня. Старые восточные города перестраивались по эллинскому образцу. На Ближнем и Среднем Востоке растет постоянное греческое население. Греческий язык постепенно превращается в язык международного общения, а греческий алфавит начинают использовать в далекой Бактрии.

И все же можно ли считать победу Александра полной?

Для нас в этой связи не так уж важен тот общеизвестный факт, что завоеватель Персии совсем недолго властвовал над наспех сколоченной мировой империей. Не стоит придавать слишком большое значение и тому обстоятельству, что после его внезапной смерти она немедленно развалилась: наследие Александра поделили между собой его военачальники — неархи. Целью македонского царя было достижение не только политического, но духовного единства Запада и Востока. Средство решения этой задачи он видел в создании новой, космополитической элиты, объединяющей греков и персов, а также, в перспективе, представителей других стран, подвластных ему. Нетерпеливый мечтатель не хотел ждать долго; сразу же после победы он начал заставлять своих приближенных вступать в браки со знатными персиянками и, создавая прецедент, сам женился на бактрийской принцессе Роксане.

Александр стал вводить при своем дворе восточные обычаи: так, например, он требовал, чтобы, приветствуя его, воины кланя-

лись и падали на колени. По эллинским же понятиям, такие почести свободный человек должен воздавать божеству, но не другому человеку, даже если тот является царем. Правда, Александр дал понять, что его следует считать сыном Зевса.

Но и это убедило далеко не всех.

Замыслам царя воспротивились те, кому надлежал претворять их в жизнь. Ближайшие его сподвижники отказывались перенимать «восточный стиль». Александр собственными руками убил героя персидского похода Клита, брата своей кормилицы, с которым он вместе воспитывался: Клит обвинял повелителя Вселенной в забвении традиций родной страны.

Из далекой Греции приходили вести о том, что космополитизм Александра осуждает его учитель — великий философ Аристотель. Варвары, напоминал он, по природе своей суть рабы; тогда как эллины предназначены для того, чтобы быть их господами и руководителями. Со свойственной глубокому мыслителю точностью суждений — а у Аристотеля она в некоторых случаях доходит до цинизма — воспитатель македонского царя обосновывает эту мысль. Природа человека включает в себя два начала — божественное и животное. Что касается эллинов, то в их среде второе преобладает только у аморальных или больных людей. У варваров же дело обстоит прямо противоположным образом. «Варвары приучены мыслить как можно меньше, ибо они всегда рабствуют», — объяснял Аристотель. А в наставлении своему царственному ученику он делает из этого тезиса практический вывод: об эллинах царь должен заботиться как о друзьях; к варварам же следует относиться как к домашним животным.

Возможно ли духовное единство с домашними животными?

Представление о рабской сущности варваров было характерно, конечно, не для одного Аристотеля. В IV в. до н.э. оно становится в Греции общим местом. Сам Аристотель приводит слова Еврипида: «Раб и варвар по природе одно и то же». Такого рода взгляды — неотъемлемая сторона мировоззрения древних греков, и даже всесильному Александру было не под силу их искоренить.

Впрочем, и сами варвары, несмотря на свою рабскую сущность, оказались неподатливым материалом в руках великого завоевателя. Пусть археологи даже в Италии находят монеты, отчеканенные в южноазиатских империях, а исследователи древних индийских текстов обнаруживают в них упоминания как о самих эллинах (явана — досл. «ионийцы»), так и об их родине — «стране драгоценных камней» — необходимо помнить, что все

это — именно следы, а не свидетельства живых традиций. И необходимы усилия ученых, чтобы память о пришельцах с Запада ожила.

Когда же речь заходит о том, что сохранилось в исторической памяти, поражение Александра становится еще более очевидным. Образ грозного царя в двурогом шлеме знаком мусульманской традиции. Об Искандере Двурогом слагали поэмы Низами и Алишер Навои. Более того, здесь он выглядит идеальным правителем, мудрецом, справедливым судьей.

Но то была уже другая история. Искандер Двурогий мало чем напоминает македонского царя, возглавившего поход эллинов на Восток и вознамерившегося создать мировую империю. Он целиком и полностью принадлежит персидской и тюркской культуре. Великий завоеватель сам оказался присвоен потомками тех, кто бежал перед македонской фалангой.

...Уходит в прошлое эпоха античности, и постепенно теряет смысл противопоставление «эллины — варвары». Но схема противопоставления если и не остается без изменений, то отнюдь не утрачивает прежней жесткости. Напротив, она наполняется все новым и новым содержанием. Пусть теперь не «варвары» противостоят эллинам, а «сарацины» — христианам, пусть граница между восточным и западным мирами всегда остается подвижной (ее все время «сдвигают» то в одну сторону, то в другую как мавры, так и рыцари, стремящиеся к освобождению Гроба Господня). И если первые создают очаги мусульманской цивилизации на Пиренейском полуострове, то вторые — пусть ненадолго — закрепляются у берегов Иордана.

Встречи двух миров не проходят бесследно. После крестовых походов европейцы мало-помалу приучаются пить кофе и добавлять в пищу пряности. Некоторые христианские подвижники приходят даже к выводу, что рай находится в Индии. И все же то были всего лишь пограничные контакты. Христианская Европа Средних веков была в основе своей самодостаточной цивилизацией, «малым человечеством», не нуждавшимся в общении с теми, кто, по тем или иным причинам, находился «по ту сторону».

Начало Нового времени в истории Европы стало, однако, и началом перемен во взаимоотношениях европейцев с другими цивилизациями. Борьба за безопасные торговые пути, поиски новых земель, погоня за заморским золотом и пряностями — все это, особенно после 1453 г., способствовало тому, что о странах и народах, пребывающих за пределами западного мира, их жизненном

укладе, обычаях и верованиях, заговорили не только морские волки, возвратившиеся из дальних странствий, но также политики, военные и коронованные особы, профессора и студенты европейских университетов. Чем настойчивее купцы, конкистадоры и проповедники слова Божьего расширяли границы европейского влияния на других континентах, тем решительнее сведения, а также образы и идеи, привезенные издалека, вторгались в жизнь западного общества.

К тому времени в Старом Свете сохранились три неевропейских цивилизации — исламская, китайско-дальневосточная и индийская. И именно в такой последовательности они становились предметом увлечения европейцев. По-разному складывались отношения Запада с этими цивилизациями, и причины, вызвавшие интерес к ним у образованных европейцев, также были различны.

Встреча христианской Европы с миром ислама была драматической: разобщенный Западный мир оказался лицом к лицу со сплоченной, политически и духовно спаянной империей, с государством, «созданным войной и для войны». «От дьявола, турка и кометы спаси нас, Господи», — эту молитву в первые годы после взятия Константинополя войсками Мехмеда Второго (1453 г.) \* повторял и стар и млад. Из трех названных в молитве видов зла лишь комета рассматривалась как временное явление; опасность, исходящая от Османской державы, казалась в ту пору явлением, почти в такой же степени непреходящим, как и сам прародитель зла.

Но тогда же лучшие умы Европы находят на мусульманском Востоке свой идеал общественного устройства.

«Лучше турки, чем папа», — это убеждение объединяло в XVII веке людей, во всех остальных отношениях ничуть друг на друга непохожих. Так думал и калабрийский монах Томаззо Кампанелла, и немецкий поэт Ульрих фон Гуттен, и многие другие знаменитые и безвестные жители тогдашней Европы, разделенной на противостоящие друг другу коалиции и истекающей кровью в династических и религиозных войнах. Одно лишь это делает понятными чувства «поклонников полумесяца» — Османская империя

---

\* Летом 1453 г. после двухмесячной осады армия турецкого султана Мехмеда II захватила Константинополь. Уничтожив Византию, Османская империя стала преградой между государствами Европы и Востоком. Теперь европейские купцы, торговавшие с азиатскими странами, должны были платить высокие пошлины султанам и их вассалам. Это обстоятельство сделало поиск новых торговых путей насущной задачей.

воспринималась на расстоянии (и в те времена этот образ, в общем, соответствовал действительности) как воплощение единства и порядка. Речь шла, однако, о большем — о самой османской социальной системе.

Западные вольнодумцы усматривали в ней пример и даже идеал социальной справедливости и даже — как ни странно — своеобразно понятого демократизма. «В этой столь великой империи не существует какого-либо превосходства или знатности по крови», — свидетельствовал посол Венеции при султанском дворе А. Барбарини. «Во всем этом многочисленном обществе нет ни одного человека, который был бы обязан своим званием чему-либо, кроме своих личных заслуг и храбрости», — вторил ему посланник Священной Римской империи. Нетрудно представить себе, как воспринимались такие порядки в тогдашних европейских государствах, где сословное неравенство было законом.

Но, пожалуй, самые яркие и восторженные похвалы османскому государству содержатся в сочинении русского писателя XVII века Ивана Пересветова «Сказание о Магмете Салтане». Примечательно, что Магмет Салтан — это и есть тот самый Мехмед II, чье воинство в 1453-м году взяло штурмом столицу Византии. Пересветов создал образ идеального государя, мудрого и справедливого. Магмет Салтан, говорится в сказании, «велел со всего царства все доходы себе в казну имати, а никому ни в котором граде наместничество не дал велможам своим для того, чтобы не прельщались неправдою судити и оброчил велмож своих из казны своей, кто чего достоин». Результаты такой политики не замедлили сказаться: лукавые греки оказались в «неволе» у «царя турецкого за гордость и неправду». И потому Пересветов не просто хвалит своего героя, но еще и призывает другого великого государя — Ивана Васильевича Грозного — позаимствовать турецкий опыт. «Чтобы к той истинной вере христианской да правда турецкая, ино бы с ними ангели беседовали. А к той бы правде турецкой да вера христианская, ино бы с ними ангели же беседовали».

Но проходит столетие, и «турецкая правда» меркнет в глазах европейцев — как западных, так и восточных. Османская империя превращается в символ косности и отсталости. Путешественники и ученые открывают европейскому читателю оборотную сторону «порядка» Высокой Порты, да и сама империя слабеет и вступает в полосу кризиса и смуты. А главное — меняются идеалы западного мира. (Забавно, что когда на страницах «Анны Карениной» Весловский хочет порезче охарактеризовать нелюбимого им Левина, он называет его взгляды «турецкими».)

Наступает век Просвещения, и в отношении к Востоку происходит настоящая «смена вех». Теперь властители дум Европы находят свой идеал в Китае. Это новое увлечение сильно отличается от прежнего. В центре внимания философов-просветителей оказывается не только государственное устройство далекой восточной страны, но прежде всего духовная традиция, учение, обосновывающее гармоничный и справедливый общественный порядок.

В их глазах таким учением было конфуцианство.

Для взыскующих идеала европейских философов конфуцианский Китай оказался значительно более удобной моделью, чем империя султанов. Китай был далеко и ничем Западу не угрожал. Никакие общие интересы не связывали европейцев с китайцами, но и никакие противоречия не разделяли их. Сведения о Китае проникали в Европу только благодаря немногим отважным путешественникам — миссионерам-иезуитам, торговцам и просто искателям приключений. Эти сведения были отрывочны и потому переплетались с вымыслом: недостаток информации восполнялся интуицией. И реальный Китай не помешал рождению идеального Китая европейских просветителей. Старая схема «Восток — Запад» расцветивалась новыми красками, прежде отсутствовавшими на европейской палитре.

Но и в самой схеме восприятия Востока произошли серьезные изменения. То, что просветители *хотели* обнаружить в Китае, отличалось от того, что «поклонники полумесяца» искали в Османской державе. Если в XVI столетии идеализированный Восток представлялся образцом единства и порядка, то XVII и XVIII века дополнили картину еще одним — основополагающим — принципом.

Китай должен был служить моделью *разумного* мироустройства, примером общества, живущего исключительно по законам разума. Царство Разума, которое в Европе еще только предстояло создать, уже, оказывается, тысячи лет как существует на азиатских просторах. Если сознание европейцев еще только предстояло освободить от вековых догм, предрассудков, фанатизма, то для китайцев это счастливое состояние — норма. Они не знают религиозных войн и инквизиции — и в первую очередь потому, что сама их религия — конфуцианство — отвергает все это. Великий учитель Китая Конфуций еще в IV в. до н.э. создал этический кодекс, принципы которого, ясные и недвусмысленные, должны лежать в основе поведения всякого разумного, *естественного*

человека. Эти законы для всех одни и те же — но лучше всего их сущность сформулировал Конфуций: «Платите добром за добро, а за зло воздавайте по справедливости...» Итак, если европейцы нуждаются в просвещении, то китайцы просвещены изначально.

Учение Конфуция привлекло в первую очередь внимание тех, кто стремился к рационалистическому переосмыслению христианства, тех, кто, освободив христианское учение от «чуда, тайны и авторитета», хотел выявить в нем основу «естественной религии», единой для всего человечества.

Китаем заинтересовался великий философ и математик Готфрид-Вильгельм Лейбниц, а еще больше — ученик и последователь Лейбница Христиан Вольф. Примечательно, что для Вольфа это увлечение стало причиной серьезных неприятностей. Стоило ученому в весьма корректной и умеренной форме высказаться публично о достоинствах конфуцианства, как прусский король Фридрих Вильгельм обвинил его в атеизме. Последовало семнадцатилетнее изгнание — только в 1740-м просвещенный монарх Фридрих Великий отменил приговор отца и разрешил Вольфу вернуться в Берлин.

Если для немецких просветителей главным в конфуцианской цивилизации была «религия в пределах только разума», то французы чаще обращали внимание на практические выводы из последней. В глазах просвещенных европейцев лучшим подтверждением человечности устройства Поднебесной империи было решение той проблемы, которая в те времена разделяла западное общество на непримиримо враждебные группировки. Природное равенство людей и их неравенство перед законом, случайность рождения и зависимость человека от сословного статуса — вот что занимало в век Просвещения умы философов, писателей, государственных мужей. И те из них, кто проповедовал равенство прав и выступал против неоправданных привилегий, не могли не заинтересоваться китайской моделью, где иерархию крови заменила иерархия способностей.

Причиной тому оказалась китайская система государственных экзаменов. Это было уже нечто более совершенное, нежели «стихийный демократизм» турецких султанов, своей волей возвышавших людей низкого звания. Теперь речь шла об отлаженном, бесперебойно работающем механизме, не зависящем от произвола отдельного человека. Чтобы получить должность, занять место в государственном аппарате, житель Поднебесной империи должен был не родиться дворянином и даже не обладать крупным состоянием, чтобы иметь возможность давать взятки, а сдать

экзамен. Чем выше искомая должность, тем труднее задача испытуемого.

Можно ли представить себе более разумный и справедливый способ отделять зерна от плевел?

Вот почему на Западе кипят страсти, а в Китае издревле царят порядок и спокойствие.

Для культа Китая, развившегося в XVIII в., характерна своеобразная двойственность: эта страна служила просветителям одновременно образцом устойчивости и примером революционных преобразований.

Эта двойственность коренилась опять-таки в конфуцианской традиции. Ученые-конфуцианцы пристально следили за тем, чтобы никто, в том числе император и его двор, не нарушали норм и принципов, установленных Учителем. В этом смысле они были опорой и — более того — живым воплощением незыблемости привычного общественного устройства. Но если верховный властитель отступал от традиции, хранители конфуцианской мудрости становились у него на пути.

Еще сам Конфуций видел долг государственного чиновника в том, чтобы прямо и честно говорить правителю о его ошибках. Нередко формой скрытой критики становились сообщения о различных предзнаменованиях (кометах и других небесных явлениях), истолковываемых как признаки гнева небес на нечестивых властителей. Но если такая критика оказывалась недостаточной, конфуцианский ученый из прорицателя превращался в борца. Свой протест против произвола он высказывал в специальном докладе, который должен был быть вручен правителю. Ни опала, ни даже возможная казнь не могли помешать чиновнику выполнить свой долг. И хотя пафос таких обличений был, в сущности, консервативным (ведь их предметом становились отклонения от изначально заданной нормы), мыслители Просвещения (например Монтескье) не во всем ошибались, когда насчитывали десятки (!) революций в истории Китая.

Вернее, в самой их ошибке заключался глубокий смысл.

Согласно конфуцианским представлениям, император, получивший от Неба мандат на управление государством, может его утратить. И если это происходит — из-за его ошибок, несправедливости или дурных нравов, то восстание становится не только правом, но и долгом его подданных. Избавляя страну от тирана, они выполняют волю Неба. А право на власть переходит к другому человеку.



Одна династия на престоле сменяет другую.

Но новый император, возведенный на престол восставшими, сразу же оказывался действующим лицом той же тысячелетней драмы и должен был соблюдать законы сцены.

Чем больше все меняется, тем больше все остается по-старому.

Но только ли к китайским революциям применима эта поговорка?

Однако и мода на Китай не длилась вечно. Подходит к концу век Просвещения, и «китайский хамелеон» меняет свою окраску. Фарфор и шелковые драпировки продолжают украшать гостиные, но споры о конфуцианской мудрости в их стенах уже не звучат. Китайское общество перестает казаться образованным европейцам воплощением их идеалов — и в первую очередь потому, что сами эти идеалы снова претерпевают изменения.

Царство разума на Востоке мало кого теперь интересует: ведь к концу XVIII столетия оно утвердилось и на Западе.

...Век шествует путем своим железным,  
В сердцах корысть, и общая мечта  
Час от часу насущным и полезным  
Отчетливей, бесстыдней занята.  
Исчезнули при свете просвещенья  
Поэзии ребяческие сны,  
И не о них хлопочут поколения,  
Промышленным заботам преданы \*.

*Е. А. Боратынский*

Конфуцианский рационализм начинает выглядеть как унылая и плоская рассудочность, а четкие и детально расписанные этические нормы — как безнадежное упрощение природы человека.

При этом интерес к Востоку не только не исчезает, но даже усиливается. Правда, меняется его характер. Рубеж XVIII—XIX вв. становится водоразделом в истории европейской культуры. Начинается эпоха романтизма с присущим ей тяготением не к норме, а ко всему, что от нее отклоняется. В моду входит «местный колорит». Писателей-романтиков привлекают не универсальные схемы добра и красоты, а неповторимый облик самых различных народов — шотландцев, славян, итальянцев, арабов; их сказки, предания, эпические поэмы. Вальтер Скотт, Проспер Мери-ме,

---

\* Стихотворения и поэмы. М., 1982, с. 186.

Шатобриан, Стендаль стремятся как можно рельефнее выразить то, что отличает жизнь их экзотических героев от унылого и рассудочного европейского стандарта.

Но не только «местный колорит» был важен для романтиков в их восточных и вообще «этнографических» увлечениях. Точнее, само желание его выявить представляло собой внешнее выражение более общего — и более глубокого! — устремления.

Это был интерес к глубинам человеческой природы.

Романтики открыли новые ее измерения, неизвестные просветителям. «Человек романтический» не раскладывался без остатка на разум, страсти и интересы, как это было характерно для литературы Просвещения. Герой Новалиса, Гофмана, Клейста, Лермонтова был загадочен для окружающих и в известной степени для самого себя.

В центре внимания писателей и философов находилась теперь не столько разумная (или неразумная) организация общества, сколько не вписывающаяся ни в какие разумные схемы и правила человеческая личность. И даже социально-утопические поиски приобрели новую окраску: речь шла теперь не просто о преобразовании общественного устройства, т.е. о приведении его в соответствие с доброй и разумной сущностью человека, но прежде всего о выяснении того, что эта сущность собою представляет.

Но и для таких поисков требовались ориентиры.

Тогда-то пришел черед Индии.

Индия находилась дальше от Европы, чем Османская империя, но ближе, чем Китай. Это относилось не только к ее положению на карте мира, но и к тому месту, которое она занимала в географии духовных связей Запада и Востока.

Интерес к Индии зародился в Европе раньше, чем увлечение Китаем, и, разумеется, раньше, чем интерес к турецкой державе: последней еще не было на карте, когда античные авторы сообщали об огромной южноазиатской стране, ее причудливом ландшафте и диковинных обычаях. На исходе Средневековья короли и торговцы искали путь в Индию. Это слово сделалось собирательным обозначением желанных для европейца земель на Востоке, богатых пряностями, золотом, драгоценными камнями.

Первыми европейцами, чье присутствие в Индии стало исторически значимым фактом, были португальские мореплаватели во главе с Васко да Гамой.

17 мая 1498 года Васко да Гама и его спутники высадились на Малабарском побережье — в Каликате. Моряки были потрясены

богатством открытой ими страны. Их чувства и их отношение к Индии были вполне определенными. Это отношение точно выразил один арабский торговец, посетивший Васко да Гаму и во время разговора воскликнувший: «Множество рубинов, множество изумрудов! Возблагодарите Всевышнего за то, что он привел вас в страну, где есть такие богатства!»

По своим устремлениям португальцы были вполне родственны испанским конкистадорам, в те же времена начавшим освоение Нового Света. Кроме «богатств» их мало что интересовало, и географическое открытие с необходимостью предполагало грабеж.

Это не означало, однако, что у португальских и испанских мореплавателей полностью отсутствовали духовные мотивы. Фанатизм и корыстный расчет, жажда наживы и «идейность» переплетаются в человеческом поведении чаще и теснее, чем принято думать. Утверждая португальское господство на Малабарском побережье, и сам Васко да Гама, и его преемники — вице-короли Алмейду и Албукерки — совершали, по их представлениям, богоугодное дело. В сердцах моряков и солдат издревле жила легенда о христианском царстве на Востоке, которое непременно придет на помощь западным единоверцам в борьбе с неверными сарацинами. Примечательно, что, оказавшись в Индии и столкнувшись с мусульманами — как арабами, так и местными уроженцами, — португальцы идентифицировали их вполне точно. Однако, увидев индусов, они некоторое время полагали, что имеют дело с христианами. Возгласы индийцев во славу Кришны («Харе Кришна!») спутники Васко да Гамы приняли за повторение имени Христова. Однако очень скоро, когда заблуждение рассеялось, пришельцы показали себя конкистадорами-«завоевателями» — как в сугубо военном смысле слова, так и в духовном. Привезти домой побольше золота и пополнить ряды сынов римско-католической церкви — эти две цели, с их точки зрения, не противоречили одна другой. За воином следовал священник-миссионер.

Миссионеры, и не только португальские, обосновались на Малабарском побережье даже прочнее, чем солдаты и вице-короли. На смену португальцам пришли голландцы, затем французы и, наконец, англичане, но, невзирая на их распри, проповедники из этих стран, а также миссионеры-итальянцы, немцы, датчане неустанно стремились насадить в Индии христианство.

Увенчались ли их усилия успехом? — На этот вопрос едва ли возможен простой ответ. Христианские конфессии имеют сегодня миллионы приверженцев-индийцев. Результат налицо, но говорить всерьез об обращении Индии в христианство, разумеется,

никогда не приходилось. Для нас важнее, однако, другое: миссионеры были первыми, кто попытался заглянуть в сложный и поражающий воображение европейца мир индийской религиозности.

Проповедь невозможна без диалога с будущей паствой. Отцы-миссионеры хорошо это понимали; неудивительно, что им принадлежат первые описания индийских обычаев; из их сочинений европейцы почерпнули первые точные сведения о народах, населяющих Индию, и о языках, на которых они говорят. Еще в 1653—1668 гг. путешествовал по Индии патер Генрих Рот из Диллигена. Баварский священник составил первую в Европе грамматику санскрита. Другой немецкий проповедник — Атанасиус Кирхнер — известен тем, что записал, используя индийский алфавит деванагари, латинские молитвы *Pater Noster* и *Ave Maria*.

Если работы Рота и Кирхнера можно расценить сегодня как своего рода индологические раритеты, то иезуиты Иоханнес Эрнст Ханкследе (его странствия по Индии продолжались с 1699 по 1732 г.) и особенно Йозеф Филипп Вердин, известный как отец Паулинус (он жил на Малабарском побережье с 1776 по 1790 г.), заслуживают более заметного места в летописи востоковедения, нежели то, которое им обычно уделяется. Ханкследе оставил описание грамматики санскрита, а Паулинус использовал ее как основу, работая над своим вариантом санскритской грамматики — первым опубликованным в Европе. (Грамматика отца Паулинуса была опубликована дважды — в 1790-м и в 1804-м в Риме.)

Изучение индийских языков имело для миссионеров, конечно, сугубо прикладное значение. Знание языка рассматривалось как ключ к тайне индийской религиозности. И первый, кто попытался воспользоваться этим ключом, тоже был миссионером, — немецкий священник Бартоломеус Цигенбалг, оставивший два «религиеведческих» труда — «Генеалогию малабарских богов» и «Подробное описание малабарского язычества». (Оба произведения были опубликованы только в 1926-м голландским исследователем В. Каландом. При жизни Цигенбалга увидела свет лишь принадлежащая ему «Indische Grammatik». Цигенбалг может, таким образом, считаться пионером также и в области изучения индийских языков.)

«Малабарское язычество» нередко ставило проповедников христианства в тупик. С одной стороны, им еще никогда не приходилось сталкиваться со столь сложной системой верований и обрядов, с другой же — они не могли не видеть, что она не имеет никакой связи со средиземноморской, библейской традицией, к которой относились пусть враждебные христианству, но все же

родственные ему иудаизм и ислам. Это было язычество, чуждое от начала до конца, но преисполненное своеобразного величия. И преуспеть здесь можно было лишь при одном условии: надо было заговорить с индусами на их собственном языке.

Речь шла при этом, разумеется, не только о лингвистике: требовалось освоить «понятийный аппарат» индийцев, чтобы, используя его, доказать им преимущества истинной веры. Некоторые миссионеры, в особенности иезуиты, усвоили принципы индуистского мышления настолько глубоко, что изучая их произведения, читатели невольно задавались вопросом: а какую религию исповедует сам автор?

Дело здесь, конечно, не в «мировоззренческой всеядности» иезуитов, хотя они действительно дальше других заходили в своем стремлении перенять «форму» — стиль мышления и культурные особенности оппонента, с тем чтобы лучше внедрить в сознание своей будущей паствы дорогую им мысль: христианство универсально, христианином может стать каждый, крещение совместимо с принадлежностью к любой культурной традиции.

Но встреча двух традиций, даже если речь идет о попытке религиозного обращения, т.е. о ситуации, в которой одна сторона желает убедить другую в своей правоте, не слишком к ней прислушиваясь и уж во всяком случае не стремясь ей подражать, все-таки предполагает общую основу — то, в чем стороны согласны одна с другой.

Найти такую почву для диалога с индийской религиозностью возможности, казалось бы, не было: не может же христианин всерьез отнестись к языческому многобожию, жертвоприношениям и прочим индуистским институтам, сколь диковинным, столь и неприемлемым для европейца. Но уже миссионеры чувствовали, что духовный мир индусов всем этим не исчерпывается; представление о человеческой душе, страдающей в земной юдоли и переселяющейся из одной телесной оболочки в другую и — в конце концов — растворяющейся в универсуме, вызывало у них если не согласие, то отнюдь не враждебный интерес. Люди, разделявшие такие идеи, были язычниками, но не дикарями.

Сознавали ли европейские проповедники это противоречие? Конечно, и чем дальше, тем острее. Хотя не вполне ясно, почему мир далекой от европейцев восточной культуры непременно должен быть примитивным и отталкивающим? Но не забудем, что миссионеры менее всего были беспристрастными наблюдателями другой культуры. Стоит подивиться не их ограниченности, а своеобразной широте их взглядов.

И объяснение было найдено. Оно пережило «миссионерскую эпоху» в изучении Индии и сделалось своеобразной «несущей конструкцией» позднейших представлений о южноазиатской цивилизации.

Согласно этим взглядам, индийская культура имеет двухъярусное строение. При первом знакомстве с ней чужестранца изумляет обилие божеств, вычурность обрядов, обособленность каст, несходство языков. Он видит отсталость, нищету и экзотику. Он окунается в причудливое разнообразие явлений и лишь со временем убеждается, что подлинная Индия ему не знакома. Она скрыта от него этим пестрым занавесом.

Но когда наблюдатель сдвигает его в сторону, он обнаруживает за ним совсем иной мир — мир древних текстов и вечной мудрости, мир гармонического единства человека и мироздания. Касты, суеверия, языческие боги относятся к этому миру, как скорлупа к ореху.

Рубеж XVIII—XIX столетий был эпохой литературных мистификаций. И, в духе времени, знакомство западного читателя с индийской словесностью тоже началось с подделки.

В 1778 г. во Франции был издан текст, носивший название «Ezour Vedam». Было объявлено, что это — перевод Яджурведы, одной из древнейших священных книг Индии. Успех был ошеломляющий. Интерес к «восточной мудрости» рос не по дням, а по часам. Познакомиться с ее удивительным памятником считал своим долгом каждый, кто старался выказать начитанность и передовой образ мыслей. Сам Вольтер был увлечен сенсационной находкой. Но сенсация длилась недолго.

Скоро выяснилось, что «перевод» — не что иное, как подделка, имеющая весьма отдаленное отношение к подлинной Яджурведе. Но об этом легко судить сегодня. А тогда интеллектуалы Парижа и Вены, разочарованные, низвергли наспех созданного кумира и сгоряча принялись утверждать, что и Яджурведа, и вся индийская мудрость, да и сам язык ее — санскрит — не более чем плоды досужего вымысла.

Но интерес к этим «плодам» в европейских столицах не угас. Напротив, он стал стремительно расти. Проходит всего несколько лет — и ученые начинают издавать и переводить не поддельные, а настоящие памятники индийской культуры. Сначала по-английски, а затем по-немецки и по-французски зазвучали переживания героев Калидасы, нравственная проповедь Бхагавадгиты, гимны Ригведы.

В различных странах Запада интерес к Индии был окрашен в разные тона. Неодинаковым было отношение европейских интеллектуалов к южноазиатским народам, и разные стороны жизни индийского общества привлекали их внимание. В Англии первыми индологами стали служащие Ост-Индской компании Чарлз Уилкинс (1749–1836), Уильям Джонс (1746–1794) и Томас Генри Кольбрук (1765–1837).

Почти все, что они сделали в области индологии, было сделано впервые.

Впервые на одном из европейских языков появились переводы с санскритского оригинала. У. Джонс создал первое индологическое общество — Азиатское общество Бенгалии (оно существует и сегодня).

Все трое провели в Индии долгие годы. Эта страна была для них живым и многокрасочным миром, который они хотели описать и осмыслить, чтобы лучше в нем ориентироваться. А ориентироваться в нем было необходимо для того, чтобы Британия могла им управлять.

Поэтому британских ученых занимало в первую очередь то, что определяло — прямо или косвенно — повседневную жизнь индийцев: общественные отношения, правовые нормы, моральные устои. Разумеется, всем этим их интересы не исчерпывались, ведь именно они познакомили западного читателя с шедеврами индийской драмы, эпосом, научными достижениями. Но «странной мудрости» Индия в их глазах не была. Их отношение к памятникам словесности, которые они переводили, можно определить как благожелательную любознательность. Поиски истины на Востоке не входили в их намерения.

Иначе обстояло дело в Германии.

Немцы, если не считать миссионеров, посещали Индию не часто, во всяком случае, значительно реже, чем английские исследователи. Немецким государям было в те времена не до Индии, и увлечение немецких писателей-романтиков носило сугубо духовный характер. Намного хуже англичан представляя себе современную им, живую Индию, они тем сильнее стремились к познанию «Индии духа». Как в свое время Анкетиля, их занимала не скорлупа ореха, а то, что скрывалось за ней.

В 1808 г. — через четыре года после появления Оупнекхат'а — вышла книга Фридриха Шлегеля «О поэзии и мудрости индийцев». Этим событием можно датировать начало поистине всеобщего увлечения индийской культурой, которое, в большей или

меньшей степени, затронуло всех великих немцев — от Новалиса и Генриха Гейне до Томаса Манна и Германа Гессе.

«Особые отношения» немецкого духа с индийским имели еще одну сторону. Романтикам был присущ огромный интерес к языку. В изучении форм слов они видели ключ к пониманию характера народа, неповторимого этнического своеобразия. Не случайно именно в Германии в это время стремительно развивалось сравнительно-историческое языкознание. И этот путь также вел в Индию.

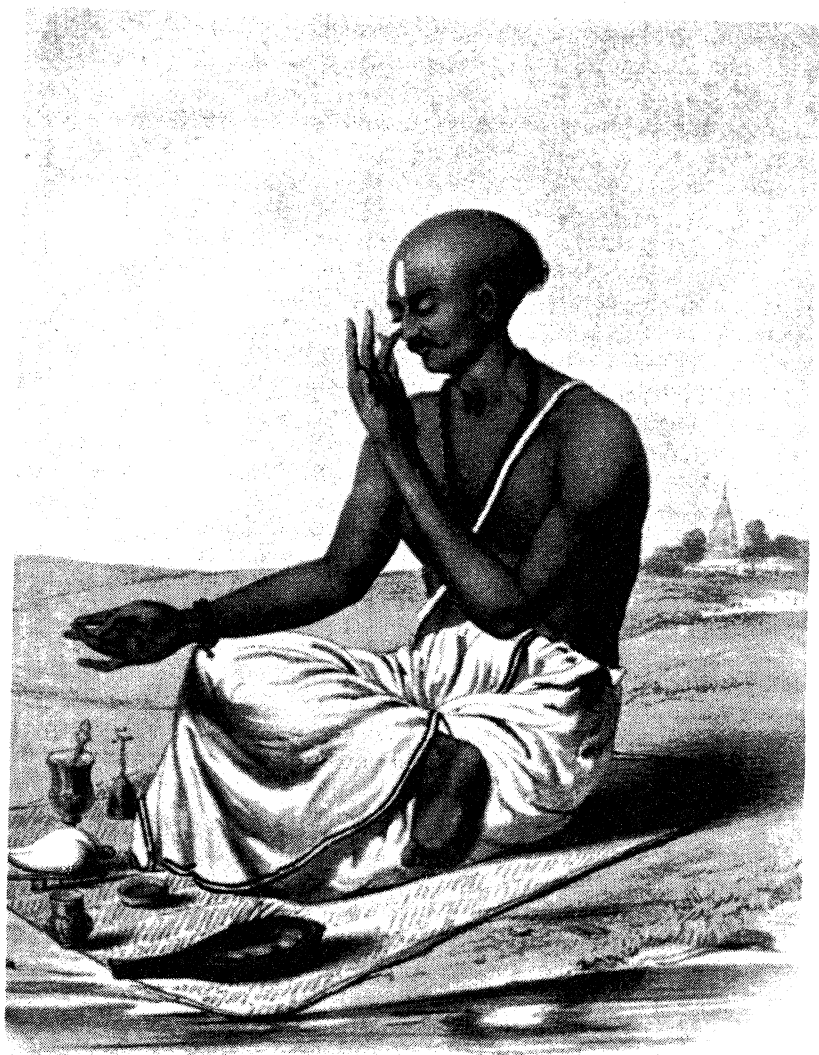
Важнейшим открытием лингвистики XIX в. стало открытие языкового родства. Живые европейские языки — германские, романские, славянские, балтийские и другие — имеют, как оказалось, общее происхождение. Их взаимосвязь можно сравнить с большим ветвистым деревом. Поиск корней этого дерева — т.е. языков, наиболее архаичных и потому наиболее близких к единой для всех европейских языков первооснове, вывел исследователей далеко за географические пределы Западного мира.

Лингвисты обнаружили удивительное сходство языков, на которых говорили народы Европы, с санскритом. Это сходство распространялось и на словарный состав (человек, начинающий изучать санскрит, всегда поражается, обнаруживая, что слова, обозначающие самые простые и фундаментальные для человека понятия, звучат на санскрите и на европейских языках почти одинаково), и на грамматическое строение языка.

Для романтиков, повторим еще раз, огромное значение имел тезис о том, что язык — душа народа. Открытие лингвистической общности — индоевропейской семьи языков — заставило их задуматься об общности духовной.

«Знаете ли вы страну, где юное человечество провело радостные годы детства, где боги нисходили к своим возлюбленным и принимали участие в их веселых играх?.. Отправимся в страну Востока, на берега Ганга и Инда — таков путь, который указывают нам все темные призывы к мщению, и сюда же устремляемся мы, когда нас влечет тихая река сказаний и святых песнопений, текущая сквозь столетия; здесь мы обнаруживаем ее исток. В творениях этого мира первозданная мощь является нам, еще не разделенной на части...» — писал Йозеф Геррес (1746—1848), философ и исследователь древней мифологии, опубликовавший в 1810 г. «Историю мифов азиатского мира». В этой книге впервые было подробно изложено и обосновано представление об Индии как о прародине европейской цивилизации, о первичном очаге культуры, когда-то объединявшей все человечество и впоследствии





Брахман, совершающий дыхательные упражнения

утраченной. Изучение этих следов означало бы, таким образом, первый шаг на пути восстановления изначальной духовной целостности.

Нет нужды специально говорить о том, что в суждениях Герреса и близких ему мыслителей присутствовали и преувеличения, и фактические ошибки. Но важнее было другое: создавалась интеллектуальная атмосфера, в которой в те времена только и можно было отнестись к индийской духовности всерьез, не просто увидеть в ней яркое проявление далекой и чуждой цивилизации, но, напротив, услышать мотивы, созвучные духовным поискам европейцев. Так и произошло: вскоре появились первые систематические изложения древних философских учений; представители романтизма, например Франц фон Баадер, обнаружили у индийских мудрецов немалое сходство с воззрениями немецких мистиков Майстера Экхарта и Якоба Бёме.

Конечно, искателя универсальной истины, стремившегося обнаружить ее на Востоке, и скрупулезного исследователя, описывающего чужие нравы и верования, разделяет пропасть. Но долгое время один дополнял другого. Прежде чем решать научную проблему, необходимо осознать ее важность. А для этого ею необходимо увлечься.

И пусть романтическая Индия духа сильно отличалась от реальной Индии. Пусть в своем стремлении приобщиться к глубинной сущности индийской культуры и философии романтики слишком часто презрительно отбрасывали все, что в эту схему не вписывалось, рассматривая такие явления как второстепенный поверхностный слой. Зато именно они обнаружили в Индии философскую традицию, понять которую можно было, лишь ведя с нею диалог на равных.

Они создали новый — третий по счету — индийский вариант восточной утопии. Эта утопическая модель стала своеобразными строительными лесами, без которых нельзя было возвести здание философской индологии.

Третье восточное увлечение европейских интеллектуалов резко отличалось от двух первых. Его своеобразие было связано не только с характером романтического мирозерцания, но и с особенностями самой Индии. Европейцам XIX столетия трудно было обнаружить здесь справедливое и гармонично организованное общество. Индийская модель общественного устройства, и в первую очередь кастовая система, не могли увлечь тех, в чьем сознании уже укоренились представления о свободе, равенстве и братстве. Более того, объективность и беспристрастность, необ-

ходимые для того, чтобы понять органичность кастового деления на индийской почве, пришли позже. Но за всеми этими чуждыми явлениями скрывалась другая Индия. Ее олицетворял не идеальный администратор, будь то справедливый султан или неподкупный чиновник, а аскет, совершающий подвиги духа.

Открытие морского пути в Индию было бы немыслимо без предварительной подготовки. О Великих географических открытиях невозможно было и мечтать, если бы португальский принц Энрике, словно в насмешку прозванный Генрихом-Мореплавателем (он ни разу не вышел в море), не повелел построить корабли и не усовершенствовал картографическую науку.

Открытие индийской духовности также едва ли было достижимо без существенных изменений масштабов на карте культур: у ученого-востоковеда едва ли возникло бы желание разобраться в санскритских философских текстах, если бы об Индии он судил только по сообщениям конкистадоров. Чтобы превратиться впоследствии в строгую науку, индология не могла миновать романтической стадии: на смену алчному до золота и пряностей завоевателю должен был однажды прийти восторженный паломник в страну Востока.

Но что такое Восток?

## Архитектура господства

В жилах каждого столетия течет чужая, не его кровь, и чем сильнее, исторически интенсивнее век, тем тяжелее вес этой чужой крови.

...В жилах нашего столетия течет тяжелая кровь чрезвычайно отдаленных монументальных культур, может быть, египетской и ассирийской...

*О. Э. Мандельштам*

От греков мы унаследовали убеждение: многие достижения человеческой культуры пришли к нам с Востока. Уточним эту мысль, дополнив пространственную координату временной: с древнего Востока. Ибо, как нам ясно сегодня, речь идет не о географии, но о стадии мирового развития. В самом деле, те времена, когда уже существовали первые восточные цивилизации, других, «невосточных», просто не было. Остальной мир еще долго пребывал в первобытном состоянии. Но еще более существенно то обстоятельство, что, говоря о народах и культурах, сложившихся на огромных территориях от Междуречья до долины Хуанхэ, мы имеем в виду один и тот же тип общественной организации, универсальную модель, скрывающуюся за бесконечным разнообразием языков, религиозных верований, традиций. Именно эта модель, а не климат или антропологический состав населения, позволяет нам рассматривать «Восток» как единое целое. Возникнув однажды (в данном случае неважно, что это «однажды» могло тянуться столетиями), она затем тысячелетия напролет оставалась без изменений. Государства и народы рождались и умирали, но сущность общественного устройства оставалась прежней. И в те времена, когда на Балканах, а впоследствии и на Апеннингах, сложилась античная цивилизация, в корне отличная от восточных и давшая жизнь западноевропейской культурной традиции, образ жизни

азиатских народов претерпел мало изменений. «Восточная неподвижность» вошла в поговорку.

Несколько упрощенное, хотя и верное в своей основе представление об этой «неподвижности», незыблемости азиатской социальной структуры было присуще очень многим западным философам, историкам, поэтам. В XIX в. оно казалось самоочевидным. Огромным, поражающим своими размерами, но вместе с тем неповоротливым и потому, по существу, бессильным виделся «восточный мир» европейцам. При этом было не так уж существенно, о какой именно цивилизации идет речь: все они рассматривались как наглядные примеры этой схемы. Между Малой Азией и островами Японии располагался, казалось, грандиозный исторический музей, различные залы которого были сходны в одном: это были хранилища застывшего прошлого. Они существовали в пространстве, но не во времени. Когда-то здесь начиналась мировая история: посреди моря первобытных племен рождались островки цивилизации; возникали новые формы власти, строились дворцы и храмы, кипела творческая мысль. Материальное величие, массы, объемы — все это осталось. Но стадия творчества давно завершилась. О былом могуществе говорит Шат-гора в стихотворении Лермонтова:

...Люди хитры! Хоть и труден  
Первый был скачок,  
Берегися! многолюден  
И могуч Восток!

Но в действительности ни военная, ни духовная экспансия восточного общества более невозможна. Предостережение оказывается ни к чему.

Не боюсь я Востока! —  
Отвечал Казбек, —  
Род людской там спит глубоко  
Уж девятый век.  
Посмотри: в тени чинары  
Пену сладких вин  
На узорные шальвары  
Сонный льет грузин;  
И, склонясь в дыму кальяна  
На цветной диван,  
У жемчужного фонтана  
Дремлет Тегеран.  
Вот у ног Ерусалима,  
Богом сожжена,  
Безглагольна, недвижима  
Мертвая страна;

Дальше, вечно чуждый тени,  
Моет желтый Нил  
Раскаленные ступени  
Царственных могил.  
Бедуин забыл наезды  
Для цветных шатров,  
И поет, считая звезды,  
Про дела отцов.  
...Все, что здесь доступно оку,  
Спит, покой ценя...  
Нет, не дряхлому Востоку  
Покорить меня!

Сонного старца кто станет принимать в расчет? Невежда-обыватель презирал его, ученый кропотливо собирал свидетельства былого великолепия, поэт-романтик оплакивал утраченную мудрость и тайне отождествлял себя с ее давно истлевшими носителями. Но однажды спящий проснулся.

Это случилось настолько неожиданно, что некоторые (как, например, В. С. Соловьев) подумали, будто мировая история завершается — точнее, что она возвращается к своему началу.

«Пробуждение Азии», о котором много писали, началось на рубеже XIX—XX веков. Первым подземным толчком, запечатлевшимся в европейском сознании, который возвестил о его приближении, стало восстание ихэтуаней в Китае, более известное на Западе как «боксерское восстание». Оно произошло в 1900 году. В течение нескольких дней Пекин находился в руках мятежников — заполонивших улицы города крестьян, вдохновленных учением мистической секты, в котором элементы китаизированного буддизма переплелись с даосскими рецептами бессмертия. Гнев «боксеров» был обращен против маньчжурской знати и в еще большей степени против «белых варваров» — европейцев, неравноправными договорами и самим своим присутствием (в Пекине целый квартал занимали иностранные миссии) унизившими Поднебесную империю.

Сейчас эта давняя история могла бы заинтересовать лишь специалистов по Китаю, если бы не одно обстоятельство: она явилась началом новой эры во взаимоотношениях Востока и Запада. Стало ясно, что «восточной неподвижности» пришел конец.

...В наши дни, когда половина всех событий, о которых сообщается в сводках новостей, происходит на Востоке, трудно представить себе, что всего лишь столетие назад лучшие умы Европы полагали, будто он пребывает «вне истории». Но в том-то и

состояло своеобразие наступившей эпохи, что, «пробудившись», восточные общества сохранили прежние традиции, лишь иногда, частично, а то и чисто внешне, обновив их, сохранили тысячелетиями складывавшийся культурный стереотип и прежнюю социальную организацию.

Что же это за социальная организация, обнаружившая такую удивительную устойчивость?

Когда эпоха восточных утопий осталась позади, эта «жесткая структура», так давно то восхищавшая, то ужасавшая европейцев, сделалась предметом острых дискуссий. «Восточный деспотизм», «азиатский способ производства», «восточный вариант феодализма» — все эти выражения, придуманные западными учеными и призванные определить ее сущность, связаны по большей части не только с тем или иным прочтением исторических свидетельств, сколько с различной трактовкой соотношения Запада и Востока. Так, например, представление о восточных обществах как о «феодальных» предполагает отнесение его к той же ступени мирового развития, что и общество средневековой Западной Европы, имевшей за плечами опыт античности — Греции и Рима.

Именно поэтому старый спор о том, к какому типу следует относить азиатские и африканские общества, в каких терминах следует их интерпретировать, — это, при всех многочисленных политических и идеологических напластованиях и просто нелепостях, — спор далеко не только о словах.

Это становится особенно очевидно, когда речь заходит об основных чертах традиционного восточного общества. Конечно, эти черты проявлялись в различных странах неодинаково. И все же те, кто имел возможность сравнивать, чувствовали необходимость сказать приблизительно то же, что еще в XVII в. с огромной силой выразил французский врач Франсуа Бернье, двенадцать лет проводивший при дворе Аурангзеба: «Эти три государства — Турция, Персия и Индостан, — уничтожив понятие «мое» и «твое» по отношению к земельным владениям, что является основой всего, что есть в мире ценного и прекрасного, поневоле очень похожи друг на друга и имеют один и тот же недостаток: рано или поздно их неизбежно постигнут те же бедствия, та же тирания, то же разорение, то же опустошение» \*.

---

\* Ф. Бернье. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. М., 1936, с. 206.

Бернье был тонким и внимательным наблюдателем. Но, будучи европейцем XVII столетия, он не мог не ошибиться в одном: понятий «мое» и «твое» ни в Турции, ни в Персии, ни в Индии никто не «уничтожал». В этом не было необходимости — по той простой причине, что представления о частной собственности в западном ее понимании здесь никогда не было. За много столетий до появления в Индии мусульман здесь существовал, например, обычай, именуемый *упекша* — «небрежение». Если некто, владевший земельным наделом, исчезал на длительное время, т.е. «пре-небрегал» своей землей, то один из соседей, завладевший ею, не скрывая этого, на глазах у односельчан, и проявивший себя рачительным хозяином, начинал рассматриваться как законный владелец. Между общиной и частным лицом не существовало границы...

Не существовало здесь и каких-либо ограничений государственной власти, и политических свобод, и гарантий свободы личной. И всякий раз, когда европейские интеллектуалы освобождались от очередного восточного миража, они начинали ясно видеть эти особенности азиатской социальной архитектуры. Потому-то Маркс говорил о «поголовном рабстве» на Востоке, а Гегель еще раньше — о том, что в «восточном мире» свободен лишь один человек (кто он, можно, по-видимому, не пояснять), в то время как остальные этой свободы лишены; и именно в связи с азиатским деспотизмом Джон Стюарт Милль заметил, что если всякая власть развращает, то власть абсолютная развращает абсолютно.

И всеобъемлющий (тоталитарный) характер государственной власти на Востоке, и отсутствие там индивидуальной частной собственности и правовых гарантий объясняются тем, что власть и собственность представляли собой в этом обществе единое целое. Путь вверх лежал только через многочисленные ступени государственной иерархической лестницы, через должности и чины, а не через торговлю, ростовщичество или выгодный брак (хотя все эти явления, разумеется, имели место). Кресло, а не кошелек, символизировало могущество и высокий социальный престиж. Государственный аппарат был здесь выразителем не чьих-то интересов, а своих собственных. Говорить о «собственности» в строгом (т.е. европейском!) смысле слова применительно к восточной деспотии действительно не приходится: между «собственностью», «владением», «распоряжением» и «контролем» здесь не было существенных различий: одно незаметно перетекало в другое. Но именно государство (аппарат в целом, а не отдельные его представители) — вот что было распорядителем, контролером и — благодаря этому — владельцем и хозяином всего и вся. Чиновники



собирали налоги с земледельческих общин и перераспределяли взятое у одной части общества среди другой: среди власть имущих, в соответствии с рангом каждого из них.

Мы называли чиновников исполнителями. Но чью волю они исполняли? Официально — и субъективно — это была воля «деспота», верховного правителя, как бы он ни назывался — чакравартином, султаном или Великим Моголом. Ему, прославляемому, а иногда и обожествляемому, были ежеминутно подвластны все — от министров и военачальников до храмовых рабов и торговцев овощами. Он мыслился как посредник между миром людей и миром богов.

Но и он не был свободен.

Это не следует понимать в том смысле, что его власть была сугубо номинальной. Напротив, ни один европейский монарх не мог состязаться с ним в возможности казнить и миловать, сечь цепями море, возводить ценой гибели тысяч безвестных невольников грандиозные пирамиды и мавзолеи. Такое могущество имело вполне вещественную основу. Вот что рассказывает о ней Бернье в письме, обращенном к королевскому интенданту Кольберу: «...Обратите внимание на то, что Великий Могол является наследником всех эмиров, или вельмож, и мансебдаров, или маленьких эмиров, которые состоят у него на жалованьи, а также на то, что все земли государства, — а это имеет важнейшие последствия, — составляют его собственность за исключением кое-каких домов или садов, которые он позволяет своим подданным продавать, делить или покупать друг у друга по их усмотрению. Все эти факты убедительно указывают на то, что... Великий Могол, являющийся государем Индостана, по крайней мере лучшей его части, получает огромные доходы и владеет огромными богатствами» \*. Но и Могол, и любой другой восточный деспот представлял собой живое воплощение социальной системы, которую он возглавлял. Его жизнь была до мельчайших деталей регламентирована ритуалом, обычаем, придворным этикетом. И горе ему, если он, вольно или невольно, поступался принципами! В истории стран Востока нет ничего более будничного, чем сообщения о явном или скрытом насильственном отстранении царей от власти, об убийствах и дворцовых переворотах, по кровопролитности не уступающих иным гражданским войнам. Поэтому как ни велика

---

\* Ф. Бернье. Указ. соч., с. 184—185.

была власть деспота, она лишь персонификация безличного анонимного могущества иерархии.

Индивид здесь полностью растворен в общине, государстве, мировом целом. Но эта безличность, анонимность власти отчасти объясняют удивительно устойчивый характер восточного общества. Царя можно было сместить, то или иное конкретное государство — разрушить; оно могло попросту распасться, тем более что каждый наместник или правитель области во всем копировал верховного властителя и, если к тому представлялась возможность, легко мог, отложившись от него, сделаться самостоятельным государем. На месте некогда единой империи возникало несколько государств меньших размеров, и внутреннее устройство каждого повторяло распавшуюся структуру. А затем одно из них усиливалось, подчиняло себе соседей, и начинался новый исторический цикл.

Эта модель просуществовала без серьезных изменений до момента соприкосновения Востока с европейской цивилизацией.

Но как и почему она возникла?

Давний спор на эту тему и сегодня далек от завершения, но в наше время он выглядит гораздо более плодотворным, чем прежде. Чем более обширную и подробную информацию о державах султанов и Моголов привозили в Европу путешественники, чем полнее становилась картина всеобъемлющего деспотизма, по своим методам и формам столь непривычного для жителей Западной Европы, в чьем представлении государству все чаще отводилась роль «ночного сторожа», надзирающего за порядком и обслуживающего интересы граждан, тем больше ученых волновал вопрос: в чем причина такого всевластия государства на Востоке? Ведь должна же, полагали они, существовать на то какая-то разумная причина.

Пожертвовать свободой можно лишь в том случае, если иначе нельзя выжить.

Заплатить за выживание столь высокую цену пришлось под влиянием самого бесспорного и долговечного аргумента: климата. В Египте и Междуречье, т.е. в тех обществах Древнего Востока, которые западные ученые уже успели изучить, земледелие было невозможно без искусственного орошения земли. Но никакая деревня, никакая крестьянская община не была, разумеется, в состоянии взять на себя строительство огромных и дорогостоящих оросительных систем. Такое могло быть осуществлено только в масштабе всей страны, и лишь верховная власть обладала необходимыми для этого возможностями. Только государство

было способно мобилизовать массы людей и взять на себя организацию подобных работ. А коль скоро это так, то и роль *такого* государства не могла не быть намного больше, чем роль «ночного сторожа»: от сноровки и организаторских способностей аппарата управления зависела жизнь народа, населявшего страну. Тотальный контроль со стороны *таких* чиновников казался вполне оправданным.

Необходимость искусственного орошения как необходимое и достаточное условие восточного деспотизма долгое время не вызвала сомнений у тех, кто хотел объяснить своеобразие азиатского общества. Карл Маркс, рассматривавший Восток в контексте своей теории формаций, говорил об «азиатском способе производства», основанном на ирригации. В XX в. выдающийся ученый Карл Август Виттфогель создал даже теорию «гидравлического общества».

Если сам Виттфогель преувеличил значение искусственного орошения на Востоке, то его оппоненты преувеличили недостатки его концепции. На то у них были свои причины. Дело в том, что для немецкого историка изучение Древнего Китая и других азиатских империй означало не только анализ прошлого, но и осмысление того, что произошло в XX в. — в том числе и на Западе. В своей знаменитой книге «Восточная деспотия. Сравнительное исследование тотальной власти» он, вероятно, одним из первых обнаружил в архитектонике современных тоталитарных режимов старую как мир конструкцию, лежавшую в основе обществ с «азиатским способом производства». «Прекрасный новый мир», как назвал его Олдос Хаксли, оказался на поверку далеко не новым. И те, кто стремился скрыть и затушевать неудобные аналогии — отсутствие там и тут частной собственности в привычном, «западном» ее понимании, господство взамен нее своеобразной власти-собственности и всеобъемлющий характер государства, не могли не обратить внимания на действительные слабости теории «гидравлического общества». В самом деле, можно было как угодно охарактеризовать режим, сложившийся в СССР, но назвать его «гидравлическим» действительно было трудно.

Может быть, главная ошибка Виттфогеля в ответе на вопрос: «Почему складывается деспотия?» была связана с тем, что он все-таки не представлял себе, насколько оказался прав в описании ее основных черт. А также в оценке масштаба этого явления. Но это стало ясно лишь в результате последующих исследований.

Эти исследования имели важную особенность, отличавшую их от предшествующих: не меньшую, а может быть, даже бо́льшую

роль, чем изучение классического Востока, в них играло осмысление данных, полученных совершенно иным путем. Пока ориенталисты совершали путешествия во времени, читая древние тексты и пытаясь по ним воссоздать картину жизни обществ, возникших тысячи лет назад, этнографы и антропологи путешествовали в пространстве. Они отправлялись на далекие материки и наблюдали жизнь туземцев. И, как это часто бывает, ошеломляющий результат был достигнут после того, как пространственная шкала была соотнесена с временной.

Оказалось, что на континентах, никогда не привлекавших внимания ориенталистов, в Тропической Африке, в индейской Америке и Океании еще в XIX и даже в XX столетии развертывались процессы, с которых некогда начиналась история древних цивилизаций. Многообразие судеб различных народов еще раз удивительным образом оттенило единство человеческого рода. Другое дело, что здесь эти процессы шли позже и, кроме того, во многих случаях оказались насильственно прерваны вмешательством европейцев. Но зато их можно было наблюдать, как в лаборатории. Главным из них было становление деспотического государства, с поразительной точностью повторявшего «восточные» черты.

Властители Буганды и государства зулу, вожди чингов в Бирме и маори в Новой Зеландии, может быть, и не могли соперничать с Моголами по великолепию декораций, которыми обставлялось их господство. Но сущность их власти была одна и та же. Пусть хижины предводителей протогосударств банту несопоставимы с дворцами султанов и махараджей — в архитектуре деспотии мы не найдем существенных различий.

Все то, что когда-то бросилось в глаза французскому врачу, которого судьба занесла в империю Аурангзеба, обнаружили и исследователи цивилизаций, разрушенных конкистадорами задолго до возникновения у европейцев интереса к неевропейским культурам, — обществ ацтеков и инков. Область «Востока» росла и расширялась на глазах — она давно перешла географические пределы Азии и включила в себя все участки на карте мира, где — в разное время — над морем первобытных культур начинали расти островки цивилизации. Настоящая загадка состояла, как выяснилось, не в причинах, обусловивших возникновение «Востока», а, напротив, в том, почему однажды, на далекой окраине огромного восточного массива народов и цивилизаций — на Балканах, а затем и на Апеннингах — появились маленькие города-государства, история которых стала прологом к становлению качественно иной цивилизации — западной.

Но мало того. Различие между западными и восточными обществами затрагивало и сам характер их исторического существования. Азиатские деспотии — каково бы ни было их географическое местонахождение: на «классическом востоке» или вне его, — были одновременно и хрупкими и устойчивыми. Их легко было разрушить, в их истории периоды единства чередовались с эпохами распада. Но что бы ни происходило, какая участь ни постигала бы отдельное строение, архитектурная модель оставалась без изменений. Шли века и тысячелетия, протогосударства вырастали и превращались в великие империи, чтобы затем исчезнуть; менялось все, кроме одного: структуры общества. Она воспроизводилась с устойчивостью простого и оттого легко приспособляющегося к любым условиям биологического вида.

Однако даже этим сущность отношений Востока и Запада не исчерпывается. В самой Европе, где вместо азиатской «неподвижности» стремительно сменяли друг друга этапы исторического развития, в моменты кризисов и стагнации нет-нет да и возникали социальные образования, сходные с азиатскими, подобно тому, как при обмелении реки обнажается дно. Так, например, Римская империя в поздний период своей истории все явственнее напоминала империи восточные.

В этом смысле Восток существовал и на Западе — хотя далеко не все были способны это заметить. Поэтому то как идеал, подлежащий немедленному воплощению в жизнь, то как кошмар, жила в сознании и подсознании европейцев эта неуничтожимая модель, которая в разное время могла расцветиваться то одними красками, то другими.

Частью этого гигантского целого была Индия.

## В поисках черной антилопы

С тех пор, как в школу я пошел, и даже раньше —  
С той зари, когда  
Упал я каплей в царство сна и плача,  
Уже тогда мне дали имя — как будто безымянным  
Беседовать со звездами нельзя.

*Николас Гильен*

И теперь я знаю: лишь благодаря вашей нестига-  
емой гибкости вы стоите сегодня утром так прямо.

*Бертольт Брехт*

Природа слова относилась к тем вопросам, которые издавна занимали индийскую мысль. Индийским ученым не чуждо было представление об ограниченности возможностей языка; они хорошо знали, что словами можно выразить далеко не все, и высказывания вроде тютчевского «мысль изреченная есть ложь» не вызвали бы у них протеста. Но то, что доступно словесному выражению, они любили изображать точно. Последуем и мы их примеру и зададим простой вопрос: что такое Индия? Какова реальность, стоящая за этим словом? И сразу же мы обнаружим, что дело обстоит не так уж просто.

С 1947 г., т.е. с момента окончания британского колониального господства над полуостровом Индостан, термин «Индия» имеет по меньшей мере два значения. Одно из них — политическое: так называется самое большое из независимых государств, появившихся на субконтиненте, — республика Индия. Но британские владения были незадолго до этого разделены по религиозному признаку на две части, и на тех территориях, где преобладали мусульмане, было провозглашено государство Пакистан. Впоследствии от Пакистана отпала Восточная Бенгалия, где возникла Народная республика Бангладеш. На севере Индостана, в Гималаях, расположены королевства Непал, Сикким и Бутан. Наконец, у южных берегов полуострова находится остров-

ное государство Шри Ланка (бывший Цейлон). И ко всем этим странам вместе взятым также относится понятие «Индия».

Этот второй смысл слова «Индия» для самого индийского сознания, конечно, является первым. И не только по хронологическим причинам — хронология, во всяком случае исторически реальная, никогда не имела для индийцев первостепенного значения, — но и по существу. В той мере, в какой они находятся во власти традиционного сознания, для них и сегодня Пакистан, Бангладеш или Шри Ланка — все та же Индия. Границы между этими государствами — результат превратностей судьбы и недобросовестности политиков; существует лишь одна подлинная граница, отделяющая «большую» Индию от остального мира.

При этом слово «Индия» отнюдь не является символом единства полуострова или древности традиции. Напротив, оно даже не представляло собой самоназвания. Его изобрели и ввели в обиход соседи с северо-запада, для которых другая страна начиналась с реки Инд. «Так жители Азии могли называть Европу Волгией или Уралией», — заметил по этому поводу российский индолог С. Д. Серебряный \*.

Как же называли свою страну сами индийцы? Арии именовали ее просто — «Арьяварта» — страна ариев. Было и другое традиционное название — «Бхаратварша», или страна (потомков) Бхараты — легендарного древнего царя. Кстати, таково и сегодня официальное название Республики Индия.

Но и эти термины долгое время не признавались *всеми* жителями полуострова. Они, в сущности, обозначали его северную часть, населенную потомками пришельцев-ариев; к остальным же областям, в первую очередь дравидоязычному югу, отношения не имели.

Здесь нельзя не вспомнить об одном удивительном обстоятельстве. Отсутствие традиционного самоназвания, общего для всех частей Южной Азии, конечно, не было случайностью. Для Индостана никогда не было характерно политическое единство. На территории Индии несколько раз возникали крупные имперские государства, объединявшие под единой властью самые различные, непохожие друг на друга народы, религиозные общины, антропологические типы. Таковы были державы Нандов (VI—V вв. до н.э.), Маурьев (при Ашоке — III в. до н.э.), Кушан (II в. н.э.), Гуптов (IV—VI вв. н.э.); таков был Делийский султанат

---

\* С. Д. Серебряный. Видьяпати. М.: Наука, 1980, с. 25.

в период правления Мухаммада Туглука (XIV в. н.э.) и, наконец, империя Великих Моголов (XVI—XVII вв.). Жители этих государств говорили на разных языках и использовали разные системы летосчисления. Кроме того, как легко заметить, это были краткие мгновения в многовековой истории Южной Азии. Чаше всего ею управляли одновременно многочисленные, большие и малые государи, и границы между их владениями беспрестанно кроились и перекраивались. Слишком уж трудно было привести это невиданное многообразие обычаев, жизненных укладов и языков к общему знаменателю.

Но и индийские империи, действительно немалые и по размерам, и по числу подданных, и по претензиям правящих династий, никогда — кроме могольской державы — не охватывали не только всего Индостана, но даже территории нынешней Республики Индия. Границы всех этих империй, разумеется, не совпадали с современным государственным размежеванием на полуострове; более того, сами империи складывались вокруг разных центров. Так, центром земель, подвластных Нандам, Маурьям, а впоследствии — Гуптам, была восточноиндийская область Магадха (территория современного штата Бихар); столицей Кушанской державы была Пурушапура (в наши дни этот город — *Пешавар* — находится на территории Пакистана). Ни в одну из великих держав древности не входил индийский юг. Зато империи Кушан принадлежали земли, в наши дни входящие в состав Афганистана, Ирана и даже Центральной Азии.

И хотя Великие Моголы очень далеко продвинулись по пути объединения всех народов Южной Азии в единое государство, действительно подчинить себе весь полуостров удалось лишь англичанам в конце XVIII века. С политической точки зрения, первой общеиндийской державой стала только британская Индия.

Тем более примечательно, что жители Индии издревле рассматривали ее как единое целое. Страну, раскинувшуюся от Гималаев на севере до мыса Коморин на юге, они считали священной землей, непохожей на остальной мир и даже несравнимой с ним. Ее целостность не могла, как мы видим, иметь политическую природу; еще менее можно было связать ее со сходством языков и этносов.

Единство Индии существовало как бы в ином измерении, по ту сторону всех этих, не очень существенных в данном случае различий. И на протяжении многих веков языковое многообразие и политическая разобщенность оттеняли эту глубинную, нерасторжимую общность.



Но мало того. К устойчивым нормам индийского сознания относится представление о том, что эта страна существует вечно. Она была всегда и никогда не исчезнет с лица земли. Другие народы, государства и культуры рождаются и умирают — над Индией ход времени не властен. Даже в XX веке это убеждение воплотилось в самых различных формах — от поэзии Мухаммада Икбала до названия мемуаров Индиры Ганди — «Вечная Индия».

Столь фантастическое утверждение имеет, однако же, вполне реальную основу: культурную традицию, пронесенную индийцами сквозь века, несмотря на все хитросплетения истории.

Мысль о власти и даже о всевластии древних традиций в Индии давно стала любимой присказкой ученых и писателей, политиков и журналистов. И в самом деле, в наши дни во время свадебной церемонии жрец-брахман, вручая невесту жениху, произносит слова ведийского гимна, сложенного более трех тысяч лет назад; сегодня, как и раньше, под открытым небом разыгрываются рамлилы — сцены из жизни царя-героя Рамы, а по дорогам бродят, питаюсь подаванием, аскеты-саньясины.

Индийский традиционализм проявляется и в культивировании древнего языка индийской словесности и учености — санскрита, на котором и сегодня издаются книги и журналы. За произведения на санскрите ежегодно присуждает премии Индийская Академия литературы. И, наконец, на этот «мертвый» язык переводится литература зарубежная — от Шекспира до Шолохова.

Еще одна примета прочности индийских традиций — удивительная невосприимчивость Индии к воздействиям извне, а лучше сказать, способность растворять чуждые влияния и превращать чужое в свое. Политическая история Южной Азии — это в огромной степени история ее завоеваний чужеземцами. Здесь побывали и персы, и греки, и тюрки, и афганцы. Трудно назвать страну, которая с такой же легкостью становилась добычей вражеских армий. Но если индийские государства подчинялись сменявшим друг друга захватчикам, то индийская цивилизация всякий раз одерживала над ними победу. По-разному складывались их судьбы: одни, как эллины, по прошествии нескольких столетий растворялись без следа, так что только памятники археологии да некоторые имена, присутствующие в древних текстах, напоминают о них; другие, подобно сподвижникам ферганского властителя Бабура, изменили положение дел на полуострове настолько, что без них иным был бы его облик и в наши дни. Но как бы ни отличались друг от друга завоеватели, их роднит одно: все они в конце концов превратились в индийцев.

Не раз предпринимались попытки насадить в Индии мировые религии, сложившиеся далеко на Западе, — сначала ислам, а затем и христианство. Но, хотя количество христиан в Южной Азии сегодня исчисляется миллионами, а мусульман — десятками миллионов, большинство жителей Индостана осталось верным тем учениям, которые сложились здесь тысячелетия назад. Из примерно 794-х миллионов человек, составляющих сегодня население полуострова, 478 миллионов выполняют законы религии, которую европейские ученые в прошлом столетии называли индуизмом.

Разнообразие религиозных общин и несходство положения дел в различных государствах только оттеняют главное: абсолютное преобладание приверженцев индуизма. Более того, придя на эту землю, многие властители мира начинали пересматривать прежние ценности и искать компромисса с южноазиатской культурой. Даже ислам и христианство, основанные на идее равенства людей перед Богом, приобрели здесь индийские черты: так, мусульмане Индии знают кастовое деление и отмечают индусский Новый год — *дивали*.

Чтобы представить себе, насколько необычна такого рода явления, достаточно сравнить судьбу Индии с участью, выпавшей на долю другой — родственной ей цивилизации — Ирана, также оказавшегося в свое время на пути мусульманских завоеваний. Арабы, подчинив эту древнюю империю, полностью исламизировали ее; приверженцы исконной религии иранцев — зороастризма — превратились в малочисленную гонимую секту (чтобы познакомиться с ее приверженцами, Анкетиль-Дюперрону пришлось добраться до Индии). За военным поражением последовало духовное.

В чем же секрет прочности и устойчивости «Индии духа», столь очевидных на фоне политической раздробленности? Легко предположить, что ответ на этот вопрос связан с особенностями самой религии, обнаружившей такую поразительную жизнестойкость, — индуизма.

Но что такое индуизм?

В индийских священных книгах говорится, что приносить жертвы богам дозволено лишь на священной земле, опознать которую можно по одному-единственному признаку: здесь водится черная антилопа. Но какие тропы выбирает это своевольное животное, где пролегают границы индуистского мира — на этот вопрос не так-то просто ответить.



Изображение сельского божества из Южной Бенгалии

Индия — настоящий кладезь премудрости для всякого, кто стремится воочию представить себе многообразие религиозного опыта человечества. Знакомясь с религиями Индии, исследователь, да и просто любознательный человек, воспитанный на европейской культуре, обнаруживает границы применения многих представлений и схем, привычных для западного сознания. Самые простые, казалось бы, понятия, знакомые нам с детства, внезапно обретают здесь прямо противоположное значение, а зачастую — несколько значений одновременно. И в первую очередь это относится к ключевому термину индийской цивилизации — к понятию «индуизм».

И здесь снова начинаются неожиданности. Мало того, что слово, обозначающее индийскую религию, — явно западного происхождения. Примечательно и другое: у самих индийцев в течение веков и даже тысячелетий не возникало желания назвать ее по-своему. До появления в Индии мусульман они именовали ее просто «дхарма» — «закон» или «долг», иногда добавляя поясняющие определения, например, «арья-дхарма» — «закон ариев» или «санатана-дхарма» — «вечный закон». В более точном наименовании не было нужды, и в первую очередь потому, что в слове *дхарма* воплощалось все то, что человек традиционного индийского общества знал с детства — обязанности по отношению к родным, правила почитания богов, представления о добре и зле. Другие религии подавляющему большинству индийцев известны не были, а следовательно, не было и необходимости раздумывать о своеобразии собственных верований. Они казались такими же естественными и единственно возможными, как листья на деревьях или восход солнца. Но есть и другая причина: индуизм не похож на религии, знакомые и привычные человеку западной культуры — христианство, иудаизм или ислам, помимо всего прочего, еще и в том, что, в отличие от них, он не представляет собой целостного учения, которое можно было бы сформулировать кратко и ясно. Много столетий назад с этой проблемой столкнулся великий хорезмийский ученый Абу Рейхан аль-Бируни. Он совершил путешествие в Индию и впоследствии написал книгу, которая и в наши дни поражает тонкостью наблюдений и глубиной выводов. В этой книге Бируни стремится ответить на вопрос: в чем состоит главная особенность религии индийцев, отличающая ее от верований других народов? И приводит примеры: мусульман отличает вера в Аллаха и в пророческую миссию Мухаммада, иудеев — соблюдение субботы, христиан — почитание Святой Троицы. А в чем своеобразие индуизма? Проницательный

хорезмиец усмотрел его в приверженности индийцев учению о переселении душ.

Говорят, что даже ошибка великого человека может принести пользу. Пример аль-Бируни прекрасно подтверждает эту старую истину. Ученый обратил внимание на действительно важную черту индуизма, на представление, чрезвычайно распространенное среди индийцев и существенное для понимания их мировоззрения. Вместе с тем он, строго говоря, оказался неправ: существовали и существуют направления индуистской мысли, сторонники которых не принимают эту идею или не придают ей большого значения. Можно назвать несколько представлений, разделяемых, вероятно, всеми, кто исповедует индуизм: культ Вед, убеждение (по-разному интерпретируемое) в справедливости кастовой системы, почитание коровы как священного животного. Легко, однако, заметить, что будучи объединены они не составят целостного мировоззрения, оставаясь лишь своеобразными опознавательными знаками принадлежности к индуистскому сообществу. Поэтому объяснить природу индуизма можно только одним способом: воссоздав, хотя бы в общих чертах, его историю.

С отсутствием единого индуистского учения связан еще один примечательный факт: индуизм относится к тем немногочисленным в наши дни религиям, в которые не может перейти человек, не принадлежащий к ним по рождению. Индусом можно только родиться. Что же касается всех остальных, то единственным их утешением может быть надежда заслужить такое рождение в следующей жизни. (Кстати, именно так утешал своих западных почитателей и особенно почитательниц первый, кто стал проповедовать индийскую религиозную традицию за пределами Индии, реформатор индуизма Свами Вивекананда.)

Можно, однако, взглянуть на эту ситуацию и с другой точки зрения: даже если бы подобного запрета и не существовало, трудно представить себе, во что надо было бы переходить, какие идеи в этом случае необходимо было бы усвоить. Слишком уж многолик и разносторонен индуизм, слишком разным богам поклоняются его приверженцы, слишком ясно, что вместо привычной нам схемы — люди составляют единую общину потому, что у них общие убеждения, здесь действует иная, более того, прямо противоположная — жители Индии издревле принадлежат к данному сообществу и по этой причине придерживаются одних и тех же правил поведения.

Именно правила повседневного человеческого существования определяют границу между своими и чужими. Индусы возносят

моления разным божествам, в разных храмах и на разных языках. Нередко такое многообразие принималось европейцами за признак веротерпимости. Но сущность его в другом: как давно отметил один выдающийся исследователь индийских религий (М. Кормак), индуизм основан не на принципе ортодоксии (правильного мнения), а на идее ортопраксии (правильного действия). Блжостителям индуистской традиции, по сути дела, безразлично, что думает рядовой верующий об устройстве Вселенной, о богах и героях. Но горе ему, если он вольно или невольно отклонится в своем поведении от законов касты, к которой принадлежит! Поистине, тот факт, что индусы называли свою религию просто «дхармой» — «законом», имеет глубокий смысл.

У исследователя все эти обстоятельства вызывают, однако, новые вопросы. Что такое индуизм—религия или явление иного рода? С одной стороны, несомненно, что он включает в себя религиозные культы и представления, а с другой — что далеко не только они составляют «несущие конструкции» этого причудливого здания. Здесь же мы обнаруживаем и то, что, по западным меркам, не относится к области религии: семейные обычаи, правовые нормы, философские учения. И все это образует удивительный синтез, в котором трудно отличить один элемент от другого: правила жертвоприношений плавно переходят в рассуждения о собственности на землю, а взаимоотношения между людьми, принадлежащими к различным кастам, регулируются с помощью ритуальных наставлений. Но проблема этим не исчерпывается: если даже согласиться с тем, что индуизм — в первую очередь религия, то возникает другой вопрос: одна это религия или несколько? И, наконец, помимо «количественной» проблемы, нельзя не заметить и «качественной»: какой характер носит эта религия (или религии)? Следует ли отнести индуизм к мировым религиям, или это религия национальная? Первое утверждение явно выглядит сомнительным после того, что было сказано о невозможности перехода в индуизм «извне». Но едва ли можно назвать эту религию «национальной» в самом расширительном смысле этого слова: нет народа индусов, приверженцы индуизма относятся (если применять к ним европейские понятия) к разным национальностям, языковым общностям, культурам. Если что-то и объединяет их, то в первую очередь именно сознание своей принадлежности к индуистской традиции.

Жизнеспособность индуистской религии зачастую объясняют ее готовностью признать едва ли не любые верования вполне совместимыми с «верой отцов» и истолковать их как частные случаи

или, лучше сказать, как местные разновидности основных индуистских культов. Действительно, ученые брахманы немало преуспели в искусстве обнаруживать родственные связи между богами, в честь которых издревле возводятся храмы по всей Индии, и деревенскими идолами, никому не известными — стоит лишь выйти за околицу. Но не стоит забывать и о том, что такое стремление не было чуждо и другим индийским традициям — и прежде всего буддизму. Результаты, однако, оказались прямо противоположными: открытость буддизма стала одной из главных причин великого поражения, которое потерпели в Индии приверженцы Шакьямуни, — следы, сохранившиеся со времени расцвета буддизма, заметны сегодня только историкам; многокрасочная стихия местных культов поглотила учение Просветленного и растворила его в себе. Индуистская же традиция сумела эту стихию обуздать. Гибкость и податливость стали для нее источником не слабости, а силы. А потому невозможно не задаться вопросом: что представляет собой глубинная структура индуизма, обычно скрытая от постороннего взгляда, из каких жестких правил состоит грамматика этого языка, на котором оказалось возможным сказать так много?

## Четыре четверти дхармы

Есть ценностей незыблемая скала  
Над скучными ошибками веков.

И не одно сокровище, быть может,  
Минуя внуков, к правнукам уйдет,  
И снова скальд чужую песню сложит  
И как свою ее произнесет.

*О. Э. Мандельштам*

«Вечность» — выразительное понятие. И в то же время рискованное, даже двусмысленное. Едва ли мы найдем на Земле культуру, более рьяно оберегающую свое прошлое, чем индийская. И вместе с тем именно пример Индии с замечательной наглядностью демонстрирует, насколько могут не совпадать верность прошлому и прочная память о нем, следование традиции и знание истории. Сохраняя одно, Индия словно взамен утрачивала другое. Здесь в течение тысячелетий были забыты целые исторические эпохи — протоиндийская культура Хараппы и царствование великого Ашоки, стелы с эдиктами которого высятся от берегов Бенгальского залива до Кабула, шедевры индийской драмы и пещерные фрески Аджанты. И, как мы увидим, изучению прошлого препятствовал сам его культ.

Картина исторического прошлого любой страны в огромной степени зависит от источников, находящихся в распоряжении исследователя. Откуда же мы черпаем сведения об истории Индии?

Мы помним, что индийская цивилизация была одной из трех «живых» неевропейских цивилизаций, сохранившихся к началу Нового времени. И до момента встречи с Западом, и после него индийская культурная традиция не прервалась ни разу. Исследователям не пришлось расшифровывать ее язык. Знакомство с ее



памятниками начиналось не так, как встреча с мертвыми цивилизациями Ближнего Востока. Не описание немых материальных объектов — могильников, храмов, пирамид, разрушенных крепостных стен, но прежде всего общение с живыми носителями традиции, чтение текстов, которые они сами читают и комментируют, — вот что составляло задачу индологов, и лишь на этом фундаменте основывались их попытки восстановить вещественное, событийное, преходящее, оставляющее следы, — узнать, что было.

С одной стороны, индийский вариант можно считать более предпочтительным, чем ближневосточный, особенно если нас интересует в первую очередь духовная культура, например, религиозно-философская мысль. Если мы не понимаем знаков, с помощью которых сделана надпись на древней стеле, то сколько бы мы ни измеряли объем каменной глыбы, какова бы ни была порода, из которой она высечена, все равно в наших представлениях об изучаемой культуре останутся лакуны, которых нам никогда не заполнить. Но, с другой стороны, если нашим главным, а нередко и единственным источником являются памятники словесности (а именно так обстоит дело в Индии), то мы не можем не оказаться в зависимости от образов, мнений, точек зрения, выраженных в этих текстах.

При изучении Индии в равной степени проявилось и то и другое. Древние тексты, оказавшиеся в распоряжении ученых, замечательны в первую очередь именно своей древностью. Чтобы оценить по достоинству этот факт, достаточно сравнить их, например, с греческими и римскими памятниками. Исследователь и просто любознательный человек, желающий познакомиться с религиозными верованиями и мифами индийцев, находится в совершенно ином положении, нежели тот, кого интересуют предания греков и римлян.

Исследователь античной мифологии никогда не имеет дела с источниками, подобными индийским. «Легенды и мифы Древней Греции» дошли до нас благодаря позднейшим художественным и философским произведениям, т.е. пройдя через множество фильтров, будучи многократно переработаны и переосмыслены. Произведения же, зафиксировавшие их в первоизданном виде, нам неизвестны. Поэтому многого о религиозно-мифологических представлениях древних греков мы просто не знаем. Даже поэмы Гомера — наиболее архаичный памятник греческого мифотворчества, не могут считаться во всех отношениях авторитетным источ-

ником — просто в силу своего жанра. Ведь эпические сказания — не ритуальный текст, содержащий строгие нормативные предписания, как приносить жертвы богам, как представлять себе олимпийских богов и т.д. То же самое можно сказать о другом памятнике греческой поэзии, из которого мы черпаем сведения о богах-олимпийцах, — «Теогонии» Гесиода. Как и поэмы Гомера, «Теогония» Гесиода — ценнейший источник для всякого, кто стремится реконструировать религию древних греков и античную мифологию в самом архаичном варианте. Но нельзя не учитывать и того обстоятельства, что от «изначальной» стихии греческой религии Гесиода отделяет еще большее расстояние, чем Гомера. И олимпийских богов Гесиод трактует в значительной степени аллегорически — как безличные силы, или первоначала природы.

С индийскими мифами дело обстоит прямо противоположным образом: они дошли до нас в изложении людей, безусловно веривших в них — и не только веривших, но и живших согласно правилам, сформулированным в древних текстах. Сами эти тексты — в нашем распоряжении. Но, как это ни парадоксально, такое богатство порождает новые — и притом совершенно необычные — трудности.

Прежде всего памятники индийской словесности не предназначались ни для сохранения памяти о «днях минувших», ни даже для того, чтобы описать устройство индийского общества в том виде, в каком оно представлялось их создателям. А ознакомление чужеземцев с индийской культурой не только не входило в их задачу, но было попросту несовместимо с их взглядами на жизнь. Да и внутри Индии они зачастую были доступны лишь избранным. Открытие священных книг европейцами нередко драматически воспринималось индуистской элитой — тем более что противодействовать ему она была бессильна. Оставалось только протестовать. И когда в 1843 году некоторые из священных книг были опубликованы, тревоге ученых брахманов не было предела: ведь если каждый будет иметь возможность читать вечные Веды, они могут чего доброго утратить свою святость.

К стремлению не допустить иноверцев и низкороджденных в святая святых индуизма дело, однако, не сводится. Гораздо более существенные препятствия на пути исследователя связаны с самой природой мифа. Ведь только глядя на миф со стороны, т.е. относясь к мифологическому рассказу как к вымыслу, историк может рассуждать о том, почему сложился тот или иной образ и какие «реальные», т.е. доступные его, историка, пониманию, обстоятельства повлияли на него. И незаметно в центре внимания

исследователя оказывается не сам сюжет, а то, что стоит за ним, не изображение, а фон, не текст, а контекст.

Но именно это и делает «исследовательскую установку» несовместимой с тем, как воспринимает миф тот, кто в него верит. О живом мифе, о мифе, сохраняющем свою силу, не спрашивают, что означает его содержание. Оно «означает» только то, что такова действительность. Более того, миф сам и есть высшая реальность: ведь он не просто сообщает истину — как возник мир, как появились люди и т.д., — но делает это в единственно верной, от века заданной форме. И потому «человек мифологический» не может объяснить, в чем смысл мифа, как рыбка в японской сказке не могла объяснить, что такое море. У него просто нет для этого своих собственных, не заимствованных из мифа слов.

Поэтому изучая «живые» индийские мифы, мы узнаем, что думали и думают о себе сами носители традиции, как они видят мир вокруг себя и себя в этом мире; однако выяснить, как развивалась их мысль и — самое главное — *от чего зависела ее эволюция, каковы были ее основы*, — решить эту задачу в индийских условиях бывает очень трудно.

А потому не приходится удивляться тому, что духовная история Южной Азии изучена значительно лучше, чем история государств и народов. При всех трудностях и противоречиях, связанных с исследованием индийских религиозных традиций, мы все-таки знаем о них гораздо больше, чем о почве, которая их взрастила; космогонические мифы и ритуальные правила известны нам лучше, чем события и человеческие судьбы. Поэтому, попадая на страницы очень многих, весьма серьезных книг, философские доктрины, сложившиеся в Древней Индии, как бы переселяются в безвоздушное пространство.

Отрывом — чаще всего неизбежным — от индийской почвы можно объяснить и столь часто встречающуюся «избирательность» пристрастий западных любителей индийской культуры. Многие ее образы, воззрения ее выдающихся представителей, религиозные и философские учения обретают на Западе смысл, противоположный тому, который они имеют на родине. Европейцы нередко судили об Индии по узколокальным, даже второстепенным явлениям, произвольно вырванным из контекста, и проходили мимо того, что действительно составляет ее плоть и кровь. Мировоззрение индусов западная интеллигенция долгое время рассматривала (и во многих случаях продолжает рассматривать и сегодня) сквозь призму представлений о нескольких полюбившихся ей знаменитых индийцах — таких как Вивекананда,

Ауробиндо Гхош, Джидду Кришнамурти и, конечно, прежде всего Махатма Ганди, хотя всех этих выдающихся людей, совершенно друг на друга непохожих, объединяет одно: каждый из них был на свой лад реформатором индуизма и каждый очень далеко отошел в своих воззрениях от индуистской традиции. Настоящий же, исконный, деревенский индуизм оставался при этом немым фоном, на котором разворачивалась драма отдельных его представителей.

Часто говорят, что Индия не знала своего Геродота. Но эта совершенно справедливая мысль в данном случае еще недостаточна: не только книги, подобной «Истории» Геродота, возможно, единственного *историка* в точном смысле этого слова, которого дала миру Древняя Греция, но даже летописей или хроник, имеющих в «арсенале» всякой развитой традиционной культуры, мы в Индии почти не встретим. (Уникальность фигуры Геродота среди исторических писателей античного мира состоит в том, что, в отличие от Полибия, Фукидида, Иосифа Флавия, Тацита и других, он первым предложил в исторической мысли *метод* — способ отбора исторических фактов, т.е. отделения достоверных сведений от вымысла. Заслуживающими доверия Геродот считал сообщения очевидцев событий, рассказы же понаслышке, по его мнению, точной информации не несут. При всей наивности этого метода, на фоне типичных для Древности и Средневековья не критических пересказов традиционных преданий он выглядит как образчик научной методики.)

Равнодушие индийцев к историческому времени становится особенно очевидным в сравнении с тем вниманием к прошлому, которое было характерно для мусульман. Именно они создали первые, в строгом смысле слова, сочинения по истории Индии. Разумеется, завоеватели описывали покоренную страну, решая собственную задачу: для них ее история была этапом в победоносном шествии ислама. Тем не менее всякий, кто изучает историю Южной Азии, не может не почувствовать благодарность мусульманским авторам, по крайней мере, в одном отношении: благодаря им мы можем хотя бы с относительной точностью установить, *когда* произошли те или иные события и каковы были подлинные их масштабы.

Вот что писал в этой связи Бируни: «Индийцы не уделяют большого внимания исторической последовательности событий; они не соблюдают хронологической последовательности, описывая царствования своих правителей, и когда у них требуют сведе-

ний по этому поводу, они теряются, не зная, что сказать, и непременно начинают рассказывать сказки» \*.

Таковыми «сказками» являются, например, Пураны — сборники легенд и преданий о богах, героях и подвижниках-аскетах. В том виде, в каком мы знаем их сегодня, эти произведения были созданы, скорее всего, в первые века новой эры. Из всех индийских памятников они, вероятно, ближе всего к тому, что мы привыкли понимать под историческими сочинениями.

Тем очевиднее, однако, их отличия от произведений исторического жанра. И дело не только в том, что Пураны изобилуют фантастическими сюжетами, переплетающимися с сообщениями о событиях, пусть недостоверных, но все же теоретически возможных. Главное, что не позволяет отнести Пураны к исторической литературе, — это сама схема изложения, рамка, организующая, упорядочивающая их весьма разнородное содержание.

Роль такого обрамления играют два обязательных раздела — Сарга и Пратисарга. Они относятся, так сказать, к «естественной истории» — это рассказы о сотворении мира, космогонические мифы. Но если Сарга представляет собой *начало мира*, то Пратисарга есть нечто иное, и притом совершенно неожиданное для европейского сознания.

Речь идет о *повторном творении мира*. Согласно индуистским представлениям — и здесь они действительно принципиально расходятся с европейскими — возникновение мироздания есть не однократное событие, но, напротив, событие, периодически повторяющееся. Вселенная, родившись из вод, огня и Золотого зародыша, переживает последовательно четыре эпохи — *юги*. Отсчет этих эпох и различия между ними определяются образом жизни и нравами людей, которым выпало жить в каждую из них.

Интересно, что термины, обозначающие четыре мировые эпохи, индийцы позаимствовали из игры в кости. Начало этой вселенской игры носит название *Сатьяюги* — праведного века. Сатьяюга длится 1 млн 728 тысяч лет. Это поистине пора всеобщего благоденствия. Природа щедра и обильна, люди живут счастливо, не зная забот и тяжелого труда. Отсутствуют социальные различия, и общество, основанное на полном равенстве, не нуждается в государственной власти: все одинаково добродетельны, и выполнение дхармы никем не ставится под сомнение.

Последующие эпохи — *Третаюга* и *Двапараюга* — отмечены двумя особенностями: уменьшением длительности и убыванием

---

\* Ал-Беруни. Избранные произведения, т. 2. Ташкент, 1963, с. 173.

добродетели. Одна продолжается 129600, другая — 864 тысячи лет.

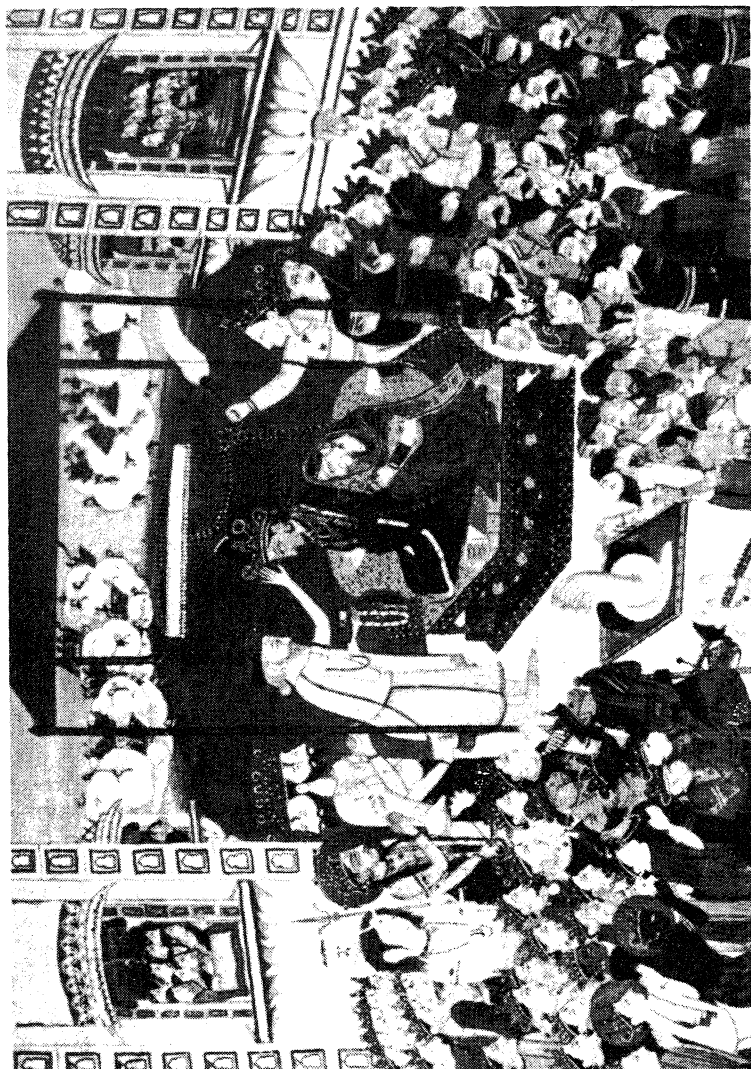
В Третаюгу рождаются человеческие пороки, а добро уменьшается на одну четверть. Чтобы умиловить богов, люди вынуждены приносить им жертвы. Когда же наступает Двапараюга, добро убывает еще на четверть; кроме того, именно в это время в человеческую жизнь входят болезни и стихийные бедствия.

Все это, однако, — почти идиллия по сравнению с той бездной зла, в которую проваливается человечество в четвертую эпоху, носящую название *Калиюги* — злосчастного века. Добро уменьшается до одной четверти от первоначального количества; сокращается жизнь человека (в Сатьяюге она длилась 4 тыс. лет). Пороки начинают господствовать в человеческих характерах; злоба, зависть, честолюбие управляют поведением людей.

Но и Калиюга не длится вечно. Более того, она даже короче предыдущих эпох — всего 432 тысячи лет. Забвение долга и утрата моральных ценностей оборачиваются против самих носителей зла. Цари, превратившиеся в притеснителей народа, становятся неспособны ни удержать народ в узде, ни защитить его от агрессии других народов — варваров, не знающих норм добродетели и не приносящих жертв богам. И когда даже страх перестает сдерживать злые инстинкты, Калиюге приходит конец. Но одновременно завершается весь мировой цикл — *Махаюга*, или *Манвантара* (век Ману). Происходит разрушение мира (*праляя*).

Вероятно, в разные времена индийцы по-разному представляли себе пралайю. Согласно представлениям позднейшего индуизма, она совершается благодаря богу Шиве, который уничтожает испорченный мир своей экстатической пляской. Общим местом всегда оставалось, однако, убеждение в том, что это случается в тот момент, когда «зло превышает всякую меру».

А затем все начинается заново. Опять человечество переживает золотой век, и опять постепенно нарастающая порча нравов приводит мир к катастрофе. Итак, мировой процесс представляет собой бесконечное повторение одного и того же. Рождение, гибель и вновь возрождение — таковы этапы, которые, непрестанно воспроизводясь, делают бессмысленным всякое описание исторических событий в силу хотя бы только того, что любое «событие», будь то восшествие царя на престол или война между двумя государствами, имеет значение только в «обрамлении» этой схемы, универсальной для индийского сознания. Оно, это событие, непременно имело прототип в прошлом, и даже не один, а бесконечное множество. А потому его конкретные черты носят прехо-



Венчание Рамы на царство

дящий характер и не представляют большого интереса. И об этом тоже с полной ясностью говорится в Пуранах.

«Земля смеется, улыбается осенними цветами при виде... властителей, неспособных властвовать сами над собой. Майтрейя, я буду повторять тебе песнопения земли... Сколь велико невежество наделенных рассудком царей, как они самоуверенны и спесивы, и это они-то — пена по краям волны! Освобождение от земного бытия есть плод преодоления самого себя. Как это глупо, что цари хотят обладать мной — мной, которую не признавали их отцы. Одержимые себялюбием и жадой власти, они воюют: отцы с сыновьями, братья — с братьями, и все ради обладания мною. Глупостью был движим тот царь, что возглашал — «Вся земля — моя!» — ибо он мертв. Это рассмешило меня, но мой смех скоро сменило сострадание к неразумным глупцам. Мудрец, знающий эту истину, не стремится ничем владеть. Видя, что всякое обладание преходяще, он не считает своими ни детей, ни внуков, ни страну, ни землю, ни что бы то ни было, к чему можно отнести слово «я» (Вишну-пурана, IV, XXIV).

«Принцип древности» — вот альфа и омега южноазиатской цивилизации. Чем древнее, тем лучше; чем ближе к нашему времени, тем явственнее черты деградации, — таков лейтмотив всей индийской духовной культуры. Легко заметить, что он прямо противоположен «прогрессистской установке», господство которой стало характерной приметой культуры Запада — во всяком случае, в Новое время. Цель и смысл духовного творчества сознавались не как «открытие истины», а как разъяснение того, что было известно от века, но в силу нарастающей испорченности людей оказалось забыто или потребовало более пространного истолкования. Принцип древности лежит и в основе традиционной индийской хронологии с присущим последней стремлением «отодвинуть» датировки наиболее существенных событий, даты жизни наиболее почитаемых фигур как можно дальше в прошлое — чтобы придать им еще больше значения и авторитета.

Такое понимание творчества определило и сам облик индийской религиозно-философской литературы. В самом общем виде она подразделяется на сутры и комментарии. Каждая *сиддханта* — религиозная традиция или школа имеет свои *сутры* (дословно «нить») — основной, наиболее авторитетный текст, содержащий абсолютную истину. Создателем сутр обычно считается древний мудрец, обладающий в глазах приверженцев этой традиции непререкаемым авторитетом. Чаше всего сутры представляют



собой сборники кратких афористических изречений, выражающих, как предполагается, основные идеи данного учения. Сутры непременно должны быть чрезвычайно лаконичными, чтобы их легче было запомнить наизусть. Однако именно по этой причине они непонятны и даже часто бессмысленны в глазах непосвященных. Поэтому привлечение новых приверженцев оказывается невозможно без произведений иного рода, и когда учение начинает распространяться, необходимым дополнением сутр становятся комментарии (*бхашья*, *вритти*). На первый взгляд, задача комментатора не нуждается в пояснениях: ему надлежит толковать сутры как можно проще и подробнее. На поверку, однако, оказывается, что его работа намного сложнее: обращаясь к «непосвященным», находившимся за пределами узкого круга адептов, автор комментария не мог не приводить аргументов; а следовательно, толкователям древних учений почти всегда приходилось доказывать их справедливость, что, в свою очередь, не могло не приводить к существенному их переосмыслению.

Упомянем еще об одном обстоятельстве, непривычном для европейского сознания. История индийской культуры — это по преимуществу история не индивидов, будь то философы или поэты, а целых объединений, или школ. Именно они выступают в качестве главной единицы ее измерения. В Древней Индии не сложилось представления об индивидуальном авторстве, подобном западноевропейскому. Как поэтические, так и религиозные и философские тексты приписываются легендарным древним мудрецам, о которых, как правило, нет никаких достоверных сведений.

Конечно, нам известны имена великих людей древности — мудрецов, законодателей, поэтов, которым индийская традиция приписывает создание юридических кодексов, стихотворений, философских трактатов, но лишь тщательный анализ этих произведений дает нам возможность разобраться в том, в какую эпоху и в какой среде они в действительности могли быть созданы. Зачастую они представляют собой соединение фрагментов, имеющие разные «даты рождения». Одно несомненно: те, кого, согласно преданию, называют их авторами, обычно не имеют к ним прямого отношения. Подлинные создатели текстов стремились укрыться в тени прошлого и таким образом придать им большую значимость.

Не следует видеть в этом лишь сознательный «плагиат наоборот». Безвестные мыслители и поэты, поступавшие так странно, на взгляд современного человека, в действительности только подчинялись существовавшей в Индии (и не только в Индии) системе

норм. Просто сами эти нормы отличались от тех, что укоренились в Европе, а в Новое время привились и в России. Творцы, имен которых мы никогда не узнаем, ни в коем случае не считали себя *авторами* текстов; тем более, они не рассматривали высказываемые в этих произведениях идеи как собственное изобретение. Нет, себе они отводили лишь скромную роль толкователей, тех, кто приближает великие истины древности к испорченным детям наших дней...

Чтобы по достоинству оценить дистанцию, отделяющую индийские представления об авторстве от современных европейских, попробуем представить себе реакцию читателей, если бы кто-нибудь попытался на свой страх и риск «дописать», скажем, «Войну и мир» Л. Н. Толстого. Такой эксперимент был бы, несомненно, воспринят как кощунство. (Разумеется, на уровне массовой культуры это возможно. Существует «Скарлетт» А. Риплей — продолжение «Унесенных ветром» Маргарет Митчел. Есть и так называемое «продолжение «Войны и мира» — «Пьер и Наташа». Но все это, как иногда говорила А. Ахматова, «не в добрых нравах литературы».) Примером тому может служить скандал, вызванный появлением в печати «продолжения» «Египетских ночей» А. С. Пушкина, принадлежащего В. Я. Брюсову. Чего стоит одна только эпиграмма, написанная по этому поводу молодым В. В. Маяковским:

Разбоя след потерян прочно  
Во тьме египетских ночей.  
Проверив рукопись построчно,  
Гроши отсыпал казначей.  
Бояться вам рожна какого?  
Что против Пушкину иметь?  
Его кулак навек закован  
В спокойную к обиде медь.

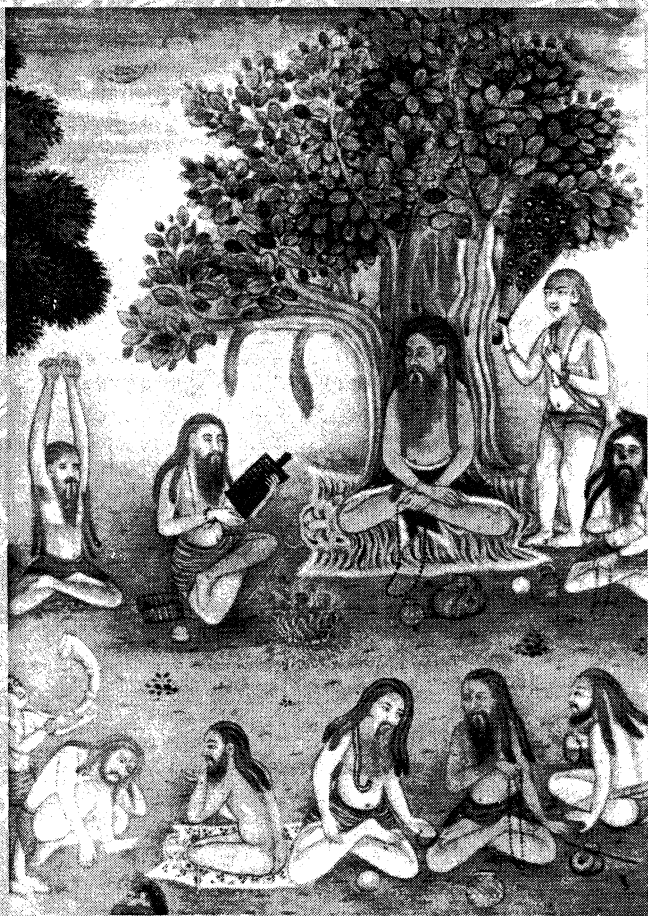
В Индии же такое было вполне в порядке вещей. Но тот, кто вносил дополнения или изменения в древнее, классическое, всеми почитаемое произведение, сознавал себя носителем и служителем традиции, восходящей к тому или иному легендарному основоположнику. И эту традицию он хотел как можно точнее и полнее донести до своих современников. Потому что — и это было очевидно для любого человека, принадлежавшего к традиционному индийскому обществу — истина давно открыта, важно лишь сохранить ее.

Конечно, нельзя сказать, что такие представления были присущи только индийской культуре. В той или иной степени они

были характерны для самых различных цивилизаций на Востоке, да и на Западе — до начала Нового времени. Но весь вопрос именно в степени. В Индии она была (и остается) очень высокой.

Если наша задача состоит в том, чтобы воссоздать достоверную картину прошлого, то такое «символическое авторство» играет двойственную роль. С одной стороны, исследователь, имеющий дело с древним текстом, об авторе которого неизвестно не только, действительно ли он был создателем этого текста (или, по крайней мере, участвовал в его составлении), но даже существовал ли он вообще, находится в худшем положении, нежели специалист по литературе или философии Нового времени, которому в подробностях известны и произведения своего персонажа, и пикантные детали его жизни. Но кое в чем положение первого предпочтительнее. Достоверная биография реального человека не может не включать в себя случайностей, несущественных деталей, от которых при анализе *его творчества* следует скорее отвлекаться, нежели их учитывать; в предании о древнем мудреце, изучая которое, мы лишены возможности отличить правду от вымысла, напротив, все выверено традицией и потому все имеет значение; поэтому очень часто вымысел становится правдой.

ЧАСТЬ  
ВТОРАЯ



У РУБЕЖЕЙ  
АРЬЯВАРТЫ

## Индия, родившаяся дважды

Съехались брамmani  
На высокую гору,  
Повесили мечи  
На святое дерево.  
У святого дерева  
Девять ветвей,  
На конце каждой ветви —  
По девять цветков,  
На конце каждого цветка —  
По девять ягод.

LD 34075

Так поется в старой латышской песне. О таинственных брамmani исстари слагали свои даины обитатели балтийских берегов.

Но кто такие брамmani? Откуда в фольклор народов Прибалтики попало слово, обозначающее индийских жрецов? Половина Евразии отделяет Латвию от Индостана. И чтобы ответить на этот вопрос, тоже придется начать издалека.

Индийская цивилизация родилась дважды. Это обстоятельство во многом предопределило характер ее истории, ее богатство, ее противоречия. Но между двумя рождениями есть существенное различие: если второе запечатлено во многих древних текстах, то о первом ученые узнали только в XX веке.

В 1921 году индийский ученый Д. Р. Сахни начал раскопки в долине Инда, в Хараппе. Результатом стала сенсация: в представлениях о древнейшей истории Южной Азии произошел настоящий переворот. Оказалось, что еще в IV—III тысячелетиях до н.э. здесь существовала высокоразвитая цивилизация, которая и получила в научной литературе название цивилизации Хараппы. Другой индийский археолог, Р. Д. Банерджи, открыл остатки еще одного центра протоиндийской цивилизации в Мохенджо-Даро (что на языке синдхи означает «Холм мертвых»). Очень скоро памятники Хараппы и Мохенджо-Даро привлекли внимание виднейших западных исследователей — Джорджа Маршалла и

Мортимера Уилера. В тридцатых годах ученые обнаружили и другие поселения; Мохенджо-Даро и Хараппа были лишь наиболее значительными среди протоиндийских памятников.

Благодаря новым данным, оказавшимся в их распоряжении, археологи воссоздали облик хараппской культуры: взорам исследователей предстали крупные города, крепостные стены и дома в которых были построены из обожженного кирпича. В городах были величественные храмы, общественные здания, бани. Разумеется, «крупный город», с точки зрения археолога, изучающего древнюю культуру, — это совсем не то, что мы сегодня подразумеваем под мегаполисом. Так, например, все поселение, открытое Сахни в Хараппе, занимало площадь не более 2,5 км. Однако для третьего-четвертого тысячелетий до н.э. такой масштаб следует считать вполне достаточным, чтобы говорить о высокоразвитом обществе.

Отметим и тот факт, что особенностью Хараппы и других протоиндийских поселений были сложные и эффективные оросительные системы.

Археологические исследования сделали возможным открытие хараппской цивилизации, но ими же и ограничивается круг наших сведений о ней. Данные раскопок — единственное, чем располагаем мы сегодня, когда пытаемся ответить на вопрос, что за народ был носителем этой блистательной цивилизации, на каком языке говорили и писали хараппцы, и, наконец, при каких обстоятельствах хараппское общество перестало существовать? Нет, однако, сомнения в том, что его смерть была насильственной: скелеты людей, обнаруженные на улицах Хараппы, — это скелеты убитых. Среди исследователей преобладает мнение, что хараппские города были захвачены иноземцами.

Но кто были жители Хараппы, и кто были их враги? К сожалению, споры на эту тему разворачивались при полном молчании самого первоисточника — хараппская письменность, и в частности, знаменитые надписи на печатях, неоднократно привлекавшие к себе внимание ученых, до сих пор не расшифрованы. И это обстоятельство давало простор для самых различных, порой фантастических предположений.

Некоторые исследователи индийских древностей считали, что своим рождением Хараппа была обязана древней Месопотамии. Иногда эта мысль формулировалась еще резче: Хараппа вообще была не самостоятельной цивилизацией, а периферийной провинцией Шумера. Психологическим подтекстом такого рода концепций было вполне понятное стремление «вывести» незна-

комое и загадочное явление из хорошо освоенных европейской наукой, привычных для нее регионов.

Действие, однако, всегда рождает противодействие, и другие ученые, такие как, например, Н. Эрас, стремясь подчеркнуть независимость протоиндийской цивилизации от обществ Ближнего и Среднего Востока, пришел к выводу, что дело обстояло с точностью до наоборот: Хараппа исторически предшествовала Шумеру и оказала на него влияние.

Если же оставить в стороне явные преувеличения и редко полностью покидающую исследователей тенденциозность, то можно отметить два момента, не вызывающие сомнений.

Во-первых, речь идет о культуре, безусловно самобытной и не являющейся следствием чьей-либо экспансии. Во-вторых, и это также вполне очевидно, круг международных связей хараппского общества был очень широк. В хараппские города приезжали купцы из далеких стран, в том числе, несомненно, и из Месопотамии.

Однако для определения этнического облика хараппцев значительно более плодотворными оказались поиски внутри Индии. В Белуджистане (где также были найдены следы хараппских поселений) живет и сегодня небольшая народность — *брагуи*. Язык брагуи относится к дравидийским языкам; дравиды, издревле обитающие на полуострове Индостан и составляющие его коренное население, сосредоточены главным образом на юге (наиболее многочисленным дравидийским народом являются тамилы, живущие в штате Тамилнаду, а также на Шри Ланке).

Брагуи, однако, отделены от своих южных собратьев огромными пространствами, которые заселены совершенно иными народами. Контакты между северными и южными дравидами были, таким образом, совершенно исключены. Отсутствуют и какие-либо материалы, свидетельствующие о переселении дравидов с юга в Белуджистан. Стремясь понять, как в окружении белуджийских племен мог возникнуть дравидийский очаг, ученые выдвинули гипотезу, состоящую в том, что брагуи — потомки хараппцев. А если это так, то хараппцы также были дравидами.

Вопрос о том, кем были жители Хараппы, важен не только для археологов. Хотя письменность протоиндийской цивилизации до сих пор полностью не расшифрована, есть немало свидетельств тому, что очень многое в позднейшей истории Индии восходит к культуре Хараппы и Мохенджо-Даро. Изучая протоиндийские памятники, ученые находили в них черты сходства с явлениями более поздних эпох, хорошо им знакомых. Так, например, еще

Джон Маршалл обратил внимание на обнаруженное в Мохенджо-Даро изображение трехликого божества, сидящего в позе, напоминающей позу йогической медитации. Знаменитый археолог высказал предположение, что это — не кто иной, как Шива, один из трех главных индуистских богов, почитаемый в Индии, в частности, как бог-покровитель йоги. Другие изображения, найденные исследователями Хараппы, также походили на знакомые им, привычные образы индуистской традиции и прежде всего — на супругу Шивы, богиню Дургу. И все эти «Прото-Шивы» и «Прото-Дурги» свидетельствовали о том, что протоиндийская цивилизация, в течение многих столетий забытая в самой Индии, даже после своей насильственной смерти продолжала питать культуру последующих поколений.

Кто же уничтожил хараппскую цивилизацию и кто пришел ей на смену?

Долгое время казалось, будто это не два вопроса, а один. При его обсуждении столкнулись два типа источников, а вместе с ними — два пласта индийской истории. Стремление вывести неизвестное из хорошо знакомого неистребимо, и Мортимер Уилер, один из первооткрывателей Хараппы, в 1947 г. пришел к выводу, что захватчиками, уничтожившими древнюю культуру, были племена *ариев*. Неизбежная зависимость любого исследователя от источника, который находится в его распоряжении, проявилась и в этом случае: ведь арии, точнее, индийские арии (или индоарии) были народом, создавшим Веда — священные книги, которые к тому времени давно уже были предметом исследований и о которых на Западе существовала целая литература. И именно с Ведами и их создателями — ариями — было связано второе рождение цивилизации в Индии.

«Ведийское общество» имело длительную и во многих отношениях до сих пор загадочную предысторию.

Если единственным свидетельством о протоиндийской цивилизации были и остаются данные археологии, то как только речь заходит об ариях, археология оказывается почти что бессильна; во всяком случае, ее возможности резко ограничиваются тем фактом, что арии были кочевниками, которые до прихода в Индию не создали ни крепостей, ни храмов — ничего такого, с чем имеют дело археологи. Само существование этого народа или, скорее, группы народов было установлено совершенно иным способом — посредством изучения индоевропейских языков. Исследование языкового родства привело ученых к выводу о том, что в отдален-



ные, поистине незапамятные времена должен был существовать праязык, единый корень, давший жизнь всей разветвленной индоевропейской семье языков. Наиболее близок к этой общей основе оказался древнеиндийский язык — санскрит, причем его самая архаичная форма — язык Вед. Исследование же ведийских текстов, и в первую очередь Ригведы, показало, что за плечами народа, создавшего ее, был длительный исторический путь.

Ученые давно обратили внимание и на многочисленные нити, связывавшие ариев с самыми разными народами и культурами. Европейец, начинающий изучать санскрит, сразу же непременно обнаруживает сходство санскритских слов со словами своего родного языка. Но еще более поразительно то сходство, которое обнаруживается при сравнении верований кочевников, приступивших в начале первого тысячелетия до н.э к освоению долины Инда, с религиозными представлениями тех, кого мы привыкли считать своими духовными предками.

Лот исследователя погружался все глубже — в самые отдаленные пласты прошлого. Ориентироваться в них можно было, лишь сопоставляя данные различных индоевропейских языков, на которых говорили народы, жившие когда-то на бескрайних просторах от Южной Азии до крайнего запада и севера Европы. И оказалось, что чем дальше мы уходим в прошлое, тем больше встречаем свидетельств языкового и культурного единства.

В Ведах не раз упоминается бог грома и дождя Парджанья. Нет ничего удивительного в том, что богу-громовержцу поклонялись не только на востоке, но и на западе. Но нельзя не подивиться тому, что везде он носил одно и то же имя: за тысячи километров от Индии литовцы называли его Перкунасом, а славяне — Перуном. Не менее характерно и другое созвучие имен: одним из древнейших ведийских культов был культ божества, которое арии называли Дьяус-Питар, или Дьяус-отец. И этот же образ мы встречаем в мифах античного мира; у греков это Теос-Патер (Зевс), у римлян — Диес-Питер (Юпитер), у латышей — Диевс; наконец, по-французски бог — «дье», а по-итальянски — «дио».

Исследователи установили тождество ведийской богини зари Ушас и греческой Эос, бога солнца Сурьи и солнечного божества древних греков Гелиоса. Даже Вий, страшный и таинственный персонаж украинского фольклора, описанный Н. В. Гоголем, имеет, по мнению некоторых ученых, далекого предка в лице индийского бога ветра Ваю.

Постепенно все эти многочисленные находки привели исследователей к убеждению, что в далеком прошлом у индоевропейских народов был общий пантеон — впоследствии распавшийся, но оставивший самые разнообразные следы в их культуре.

И вот группа индоевропейских племен начала путь на Восток. Это путешествие растянулось на многие столетия.

Однако филолог, изучающий «индоевропейские древности», как и археолог, работающий с памятниками Хараппы, ограничен в своих возможностях, хотя и на иной лад. Если он может судить об изначальном единстве и о его последующей утрате, то представить себе исторические обстоятельства, сделавшие возможным и то и другое, ему значительно труднее. И хотя мы с уверенностью можем сказать, что арийская общность существовала, осваивала новые земли, делилась, вступала в отношения с другими народами, оказывала на них влияние и, в свою очередь, испытывала воздействие их языков и культур, восстановить все это в деталях можно лишь в очень редких случаях. И это сказывается прежде всего при решении вопроса о прародине ариев и путях их движения на восток.

Следует отметить еще одно важное обстоятельство. Арии никогда не составляли ни единого народа, ни единого государства — прежде всего по той причине, что в период их наибольшего единства у них вообще не существовало государств. Нет и письменных источников, относящихся к этому периоду. Все тексты, которыми располагают ученые, были созданы значительно позже, когда арийская общность осталась в далеком прошлом. Поэтому не приходится удивляться тому, что на вопрос о месте первоначального обитания ариев исследователи отвечают по-разному. Существуют и просто фантастические версии. Одна из них принадлежит прославленному деятелю индийского освободительного движения Л. Г. Тилаку. По его мнению, арии происходили из Арктики. В некоторых ведийских гимнах действительно можно обнаружить странные упоминания о странах, где ночь длится полгода, и о северном сиянии. Образы, навеянные впечатлениями ариев от легенд различных северных народов, не раз встречавшихся им на их долгом пути, Тилак принял за достоверные свидетельства.

Ригведа является первой среди индийских священных книг не только по значению, но и по времени создания. Составляющие ее гимны, в том виде, в котором они дошли до нас, были, вероятно, сложены в X—IX вв. до н.э. Интересно, что, хотя в это время арии

уже находились в Индии, в Веде гимнов отразилось многое, с чем они так или иначе сталкивались в своих странствиях по просторам Евразии. В Ригведе упоминаются растения и животные, неизвестные в Индии; заходит речь о странах, где день и ночь делятся половиною года — т.е. о полярных землях.

И хотя гипотезу об арктическом происхождении ариев, выдвинутую некоторыми романтически настроенными учеными, давно уже мало кто воспринимает всерьез, не приходится сомневаться в том, что общаться с северными народами ариям действительно приходилось.

Но и среди серьезных специалистов споры о прародине ариев не прекращаются. Одни помещают ее на Балканы, другие — в Приуралье, третьи — в Малую Азию.

Большинство исследователей «индоевропейских древностей» придерживаются мнения, что перед вторжением в Индию племена ариев, когда-то покинувшие места своего первоначального расселения, обитали в Средней Азии, на берегах Сырдарьи и Амударьи. Слово «арий» (арья) было самоназванием этих племен; на этом понятии основывались их представления о самих себе, о своем месте в мире, их отношение к народам, с которыми они сталкивались на своем пути.

Термин «арья» имел в их среде значение «благородный», «достойный», «имеющий высокое происхождение» и — одновременно — «свой» в противопоставлении «чужому». Для полупервобытного кочевого народа — народа пастухов и воинов — такое отождествление было вполне органично. Подобные представления были, как мы знаем, не чужды и значительно более развитым обществам — и не только в древности. Добавим к этому, что и у народов, сталкивавшихся с индоариями, все обстояло зеркально противоположным образом: так, например, в финноугорских языках слово «орья» — искаженное «арья» — имело значение «раб», «преступник», «чужак».

Не все арийские племена дошли до Индии. В первой половине III тысячелетия до н.э. происходит вторжение ариев в Иран (само это название, принесенное пришельцами на их новую родину, буквально означает «расселение ариев»). Ценнейшим источником сведений о верованиях и нравах *этих* ариев стала Авеста — та самая, поиски которой почти пять тысяч лет спустя приведут Анкетиль-Дюперрона в Индию.

Очень многое роднило индийских ариев с иранскими. Язык Ригведы — древнейшей из Вед — ближе к языку Авесты, чем к классическому санскриту.

Наконец, и индийские, и иранские арии делились на три сословия. Задолго до того, как арийские племена, спустившись с иранского нагорья, появились в лесах, раскинувшихся между Индом и Гималаями, в течение всего долгого пути, пройденного ими от прикаспийских степей до северо-западной части Индостана, главным законом их жизни было деление на варны — сословия, члены которых выполняли строго определенные, только данной варне присущие обязанности.

Во главе племени стояли воины — *раджанья* (впоследствии их стали называть *кшатриями*), им подчинялись все остальные (именно так — «остальные», «прочие» — и переводится традиционное наименование этой варны — *вайшьи*).

Наибольшим почетом пользовались, однако, те, кто ведал взаимоотношениями с богами, от которых зависела судьба всех вместе и каждого в отдельности, трудная и опасная судьба кочевого народа. Этих людей, владевших, как полагали арии, секретами, с помощью которых можно привлечь внимание могучих и своенравных божеств, обитающих в трех мирах — на небе, в воздухе и на земле, — именовали *брахманами*.

В Индии же арии появляются во второй половине второго тысячелетия до н.э. Действительно ли они стали могильщиками Хараппы? Точка зрения, высказанная М. Уилером, имеет как сторонников, так и многочисленных противников. Последние ссылаются главным образом на хронологические неувязки: чтобы признать столкновение ариев с хараппцами реальностью, приходится слишком приблизить во времени гибель протоиндийской цивилизации к приходу северных кочевников.

Как бы ни истолковывать, однако, некоторые места в ведийских текстах, где говорится о победах пришельцев над местным населением, как бы ни сопоставлять эти неясные свидетельства с данными археологии, несомненно одно: арии, явившиеся с северо-запада на легких, быстроходных колесницах, действительно прошли по многим областям Индии огнем и мечом. Они пришли сюда как захватчики, и это обстоятельство определило многое и в их самосознании, и в характере становления индийской цивилизации.

Если представить себе карту расселения арийских племен, то нельзя не заметить, что Индия стала окраиной арийского (как и в целом индоевропейского) мира. Пришельцы, противостоявшие местному населению, составляли здесь меньшинство. Аборигены

же отличались от них решительно во всех отношениях — от языка и верований до цвета кожи: древнейшие жители полуострова были негроидами.

Значение этого последнего обстоятельства ни в коем случае не следует преувеличивать: противостояние ариев и аборигенов не носило расового характера. Неприятие «чужих» составляло неприменную черту архаического мировоззрения, но приписывать древним народам «расизм», сходный с тем, который распространился в XIX в. в Европе и Америке, было бы неоправданной и тенденциозной модернизацией. Дело было не в том, что светлокожие арии не переносили черных и «безносых» аборигенов, которых они презрительно именовали *млеччхами* (варварами), а также *дасами*, или *дасью* — впоследствии этот термин стали истолковывать как «слуга» или «невольник», а в том, что встретились две различные культуры, и нормой каждой из них было отождествление всех человеческих ценностей только с привычными, искони знакомыми обычаями и верованиями, «хорошего» — со «своим», а «плохого» — с «чужим».

Млеччи не поклоняются арийским богам — значит, они не знают богов вообще, они не говорят на языке ариев — следовательно, «человеческий» язык им неизвестен. Они соотносятся с миром ариев, как тьма со светом. Это следует понимать совершенно буквально: аборигены, противостоявшие благородным ариям, характеризуются как *dasa* [*dasyu*] — буквально — «слуги», «рабы». По своим моральным качествам они *asraddha* — «неверные», *ayajna* — «не приносящие жертв», *avrata* — «бестолковые», *akarman* — «бездельники» \*. Если арии живут в соответствии с законом — *дхармой*, то удел млечхов — беззаконие (*адхарма*). Короче говоря, термин *арюа* превращается в синоним слова *manusha* — человек, в то время как все отрицательные характеристики млечхов свидетельствуют в конечном итоге о том, что они *amanusha* — «нелюди».

Как бы ни был, однако, драматичен этот конфликт и как бы долго он ни тянулся, вечно длиться он не мог. И индийская цивилизация нашла способ разрешить его. Аборигены (вернее, их значительная часть) превратились в своеобразное «четвертое сословие», не входящее в арийское сообщество, но связанное с ним и подконтрольное ему. Так изменилась под влиянием местных условий общеарийская трехсословная система.

---

\* R. Thieme. Der Fremdling in Rgveda. Leipzig, 1938.

Мифопоэтическим памятником этого изменения стал один из самых знаменитых гимнов Ригведы — Пурушасукта (Гимн Человеку). Даже на фоне других ведийских текстов Пурушасукта поражает, с одной стороны, мягко говоря, «необычностью» (с точки зрения современного европейца) своего содержания, а с другой — емкостью и многогранностью сюжета. Ведь речь идет ни много ни мало о возникновении мира со всем присущим ему многообразием явлений.

Слово «пуруша» можно перевести по-разному. Оно может означать «человек», «мужчина», «дух» — в зависимости от контекста. В данном случае оно означает мифологического героя — первого человека на Земле. Этот первочеловек был так велик, что занимал все пространство.

Пуруша — тысячеглавый  
Тысячеглазый, тысяченогий.  
Со всех сторон покрыв землю,  
Он возвышался (над ней) еще на десять пальцев.  
Ведь Пуруша — это Вселенная  
Которая была и которая будет \*.

Это грандиозное существо становится материалом, из которого боги творят мир. Делают они это, как и подобает ведийским богам, в точном соответствии с традицией — посредством жертвоприношения. В жертву приносится, разумеется, Пуруша. Этот обряд изображается как «первообраз», эталон всех обрядов, которые когда-либо будут совершаться на свете. Жертва не адресована никакому конкретному божеству: боги приносят ее ради нее самой, создавая прецедент на вечные времена и утверждая *дхарму* — закон, управляющий миром.

Жертвою боги жертвовали жертве.  
Это были первые дхармы.

Все сущее возникает в результате этого космического жертвоприношения.

Из этой жертвы, полностью принесенной,  
Было собрано расплавленное жертвенное масло.  
Из него он сделал животных, живущих в воздухе,  
В лесу и в деревне.

Сами правила принесения жертв рождаются в ходе «праобряда»:

---

\* Гимны Ригведы цит. по изд.: Ригведа. Избранные гимны/ Перевод, комментариев и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.

Из этой жертвы, полностью принесенной,  
Гимны и напевы родились;  
Метры родились из нее,  
Ритуальная формула из нее родилась.

Кульминация этой великой жертвы наступает, однако, когда тело Пуруши подвергается расчленению. Теперь, создав «животных, у которых два ряда зубов» — быков, коз и овец, боги переходят к созданию человека — точнее, человеческого общества.

Когда Пурушу расчленили,  
На сколько частей расчленили его?  
Что его рот, что руки,  
Что бедра, что ноги называется?

Как выясняется дальше, из всех этих частей тела великана-первочеловека возникли варны, причем уже не три, а четыре.

Его рот стал брахманом,  
Его руки стали раджанья,  
Его бедра (стали) вайшья,  
Из ног родился шудра.

Итак, из уст первого человека, принесенного в жертву, было сотворено высшее — духовное — сословие (брахманы), из рук — военное сословие (в гимне оно именуется *раджанья*, но впоследствии стало более употребительным название *кшатрии*), а из бедер — все остальные (слово *вайшья* дословно так и переводится: *оставшиеся*, или *прочие*). И, наконец, ноги Пуруши оказались материалом для изготовления четвертой, уже не арийской, категории людей — аборигенов-*шудр*. Исследователи обычно обращают внимание прежде всего на то обстоятельство, что здесь мы обнаруживаем самое яркое (и самое древнее) объяснение деления индийского общества на варны. Нетрудно уловить его пафос: ясно, что раз брахманы появились из рта Пуруши, а остальные — из рук, бедер и ног, то и кшатрии, и вайшьи, и, конечно, шудры должны находиться у них в подчинении. Более того, неполноправность шудр имела и религиозное обоснование: если потомки ариев именовались «дваждырожденными» — их вторым рождением (*упанаяна*) — становился особый обряд посвящения в варну, то потомки аборигенов рождались, по мнению ариев, один раз. Но к этому смысл гимна, разумеется, не сводится. Из изображенного в нем гигантского жертвоприношения можно сделать и такой вывод: если все брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, собранные вместе, составляют *одного человека*, то ни одна варна, и тем более

ни один человек, в отдельности не имеет самостоятельного значения. Даже варна, объединяющая многих людей, ущербна, так как не вбирает в себя весь мир. Что же говорить в таком случае об отдельном человеке!

Но если четыре варны, лишь образуя единое целое, составляют подлинную, полноценную человеческую личность, то верно и обратное: эта личность может быть составлена только из тех элементов, на которые она была разъята. Потому-то в мир индийской религиозности — на любом этапе ее истории — и допускались лишь те, кто был рожден в одной из четырех варн.

Стоит, однако, обратить внимание на одну странную деталь. В гимне речь идет не о «становлении индийского общества», как сказали бы мы, но о творении *человечества*. Вернее, в сознании *риши* — тех, кто пронес ведийскую традицию через века — эти два понятия не различались. Варны — такое же естественное явление, как «кони, родившиеся из жертвы», воздушное пространство, родившееся из пупа Пуруши, и небо, «развившееся из его головы».

Иначе говоря, перед нами еще и концепция происхождения определенной цивилизации — индийской. А как возникли остальные народы? Пурушасукта об этом умалчивает. Зато из других многочисленных текстов явствует совершенно точный ответ: а никак. Их, собственно говоря, и нет как отдельного явления.

Система четырех варн не ограничена пределами страны ариев — просто потому, что эта страна, строго говоря, не имеет пределов. Она, собственно, и есть человечество. Остальные — это те же самые арии, только не выполняющие дхарму, т.е. попросту плохие, неблагочестивые люди. Другие народы занимают свои — полагающиеся им, с арийской точки зрения, ступени на этой — единой для всех — лестнице. Они могут находиться у ее подножия, и тогда это — млеччхи, как бы они в своем невежестве сами себя ни называли.

Противопоставление себя млеччхам определило и представления индоариев о других — в том числе неиндийских — народах. Что понимали они, однако, под «народами»? В ведийских текстах говорится, что народов на земле всего пять. Только к этим пяти применяются термины: *ksiti*, *krsti*, *jana*, *jati*, сопоставимые с европейским понятием «народ», или «этнос». Однако эти слова используются, с европейской точки зрения, необычно: речь идет о четырех варнах самого арийского общества (а также о тесно



связанном с ними, привилегированном во многих отношениях неарийском племени нишадов).

Что же касается остальных народов, известных индоариям, то это — просто-напросто млеччи. Их именовали также варварами (*barbara, babhara*). В их состав, согласно более поздним источникам, входят: *saka* (шаки), *dravida* (дравиды), *darada* (афганцы), *pahlava* (персы), *cina* (китайцы), а кроме того, *yavana* — греки. Но как бы ни отличались они друг от друга, для арийского сознания фундаментальной их характеристикой остается тот факт, что они находятся по ту сторону дхармы — «основного закона» арийского общества.

Арии и млеччи относились к двум разным мирам не только в теории, но и на практике. Граница, разделявшая их, пролегла прежде всего через область ритуала: млеччи не имели права приносить жертвы по ведийским обрядам; заказчиками и участниками жертвоприношений могли быть только мужчины, принадлежавшие к трем арийским варнам, и вожди все тех же нишад.

Иногда, правда, в результате того или иного каприза истории, млеччи оказывались возвышены до весьма престижного уровня. Так, греки, пришедшие в Индию с войском Александра Македонского, — индийцы называли их *явана* (ионийцы) — были причислены к кшатриям. Но показательно, что впоследствии «яванами» стали называть мусульман, которые, вполне понятно, не имели к грекам никакого отношения; они просто заняли ту же клетку в индийской системе координат.

Итак, мир, каким он виделся индоариям, можно сравнить с черно-белым фильмом: он делился на мир людей (т.е. ариев) и мир варваров-млеччхов. Очевидно, что такое деление не могло не распространяться на все стороны человеческой жизни; невозможно представить себе, чтобы индоарии могли подумать о возможности сравнения своей, «истинной», культуры с «культурой» млеччхов. Сам факт различия между «своими» и «чужими» уже осознавался как зло. И, как всякое зло, подлежало устранению. А если оно оказывалось невозможным, от «нелюдей» следовало просто держаться подальше.

Представление о том, что «чужое» — это всего лишь испорченное «свое», распространялось прежде всего на область языка. Язык священных книг — санскрит — индоарии считали не одним из многих языков мира, пусть даже лучшим из них, а единственным языком на Земле, единственным подлинно человеческим языком, на котором все вещи имеют правильное обозначение. Остальные «наречия» они считали тем же самым санскритом,

только исковерканным — в большей или меньшей степени. Такое обособление, «откол» (*анабхраниша*) от универсального языка — санскрита — представляют собой, с этой точки зрения, прежде всего разговорные, живые языки Индии, ведущие от санскрита свою родословную. Даже они рассматриваются традиционным сознанием как результат *искажения* первоначального образца. Что же говорить о языках, не имеющих с санскритом ничего общего — например, о дравидийских? Здесь степень испорченности превосходит все мыслимые пределы.

Столь же священной была в глазах ариев сама земля, на которой протекала их жизнь, — земля Арьяварты. Другие же области Индии, даже соседние, они считали «нечистыми»; попадая туда, нельзя было избежать осквернения. Поэтому по возвращении на родину надлежало совершать специальные очистительные обряды \*.

И все же границы страны ариев и границы брахманистской цивилизации совпадали не полностью. Внутри Арьяварты оставалось немало мест, населенных млеччхами. Ср. «Помимо внешней периферии цивилизации существовала и “внутренняя периферия” ...общество ... существовало в форме отдельных очагов, как бы оазисов, окруженных отсталыми племенами. Это действительно были земледельческие оазисы, отделенные один от другого обширными пространствами лесов или пустынных земель, занятых малочисленными коллективами охотников-собирателей и примитивных первобытных земледельцев... Фа Сянь (V в.) и Сюань Цзан (VII в.) описывали Индию как комплекс отдельных областей-царств, разделенных опасными для путешественников огромными лесами... В древности цивилизации еще предстояло победить это враждебное природное окружение. Такое очаговое развитие классового общества в виде суммы относительно изолированных друг от друга социальных организмов способствовало длительному сохранению самостоятельности или автономии, самоуправления этих образований в условиях подчинения государству-объединителю...» \*\*

---

\* Шатапатха-брахмана содержит, к примеру, характеристику индийских областей Кошалы и Видехи как «нечистых» земель. Согласно Айтарея-брахмане (5-226 14) и шраутасутрам, Магадха — варварская страна, где брахманы могут исполнять лишь простейшие обряды. Другой пример мы встречаем в дхармасутре Баудхаяны: когда брахман возвращался домой из Калингии, ему надлежало совершить ритуальное омовение, чтобы очиститься от скверны, вызванной пребыванием в «варварской» стране.

\*\* Е. М. Медведев. Очерки истории Индии до XIII века. М., 1990, с. 66–67.

Кто только не завоевывал Индию! Но завоеватель завоевателю рознь. Если мусульмане, которые придут в Южную Азию в Средние века, будут стремиться обратить покоренную страну в свою веру, то арии поставили перед собой прямо противоположную задачу: воздвигнуть на пути ненавистных млеччхов такие преграды, чтобы у тех не осталось ни малейшей возможности проникнуть в святая святых брахманистской цивилизации. В священных книгах Арьяварты мы обнаружим лишь бесконечные перечисления — кому дозволено приносить жертвы по ведийским обрядам, а кому нет, и не найдем ни одного сообщения о том, как в истинную брахманистскую религию обращаются дикари-аборигены. Удивляться здесь, казалось бы, нечему: таковы были правила игры. Недоумение охватывает нас лишь в тот момент, когда мы бросаем взгляд на карту.

Придя в Индию, арии расселились в Пятиречье (Пенджаб) — маленькой области на севере южноазиатского полуострова. Но это было лишь начало. Выжигая и вырубая джунгли, преодолевая сопротивление местных племен, они осваивали новые земли — все дальше и дальше на восток и на юг. И везде, где они появлялись, зажигались ритуальные костры: распространение области обитания пришельцев становилось одновременно распространением их религии.

Что же происходило при этом с варварами-аборигенами?

Проще всего было бы предположить, что их просто убивали — тем более что никаких «метафизических» возражений против этого быть не могло: ведь они рассматривались как «амануша» — нелюди. Но не следует упускать из виду немаловажного обстоятельства: эти «нелюди» численно многократно превосходили завоевателей. Религия ариев, их образ жизни и система варн в течение столетий медленно, но верно прививались на все новых и новых землях — пока к восьмому веку новой эры не укоренились, наконец, на всем пространстве Южной Азии, И невозможно представить себе, будто все индусы, принадлежащие к трем «арийским» варнам, т.е. все, кроме шудр и неприкасаемых, — действительно потомки не столь уж, вероятно, многочисленных кочевников, некогда спустившихся в долину Инда с отрогов Иранского нагорья. Таким образом, приобщение местных жителей к брахманизму было недопустимо — и в то же время неизбежно.

Во многих древних текстах, созданных индоариями, можно обнаружить учение о *млечхабхаве*: о том, как «плохие арии», не выполняющие дхарму, постепенно деградируют и превращаются в млеччхов или шудр. Пусть арием нельзя стать, но зато можно

перестать быть им — порой совершенно не желая того: даже в современной Индии девушка, не вышедшая замуж в течение трех лет по достижении зрелости и оставшаяся в родительском доме, рассматривается как шудрянка, т.е. ритуально нечистое существо.

Что же касается древних индоариев, то для обозначения подобных явлений у них существовал специальный термин — *вратья* — «отвратившийся», «перевертыш», «отступник». Чтобы смыть с себя позор отступничества и вновь сделаться арием, вратья должен был пройти особый очистительный обряд — *вратьястома*.

Неожиданности возникают, однако, в тот момент, когда дело доходит до перечисления вратьев — забывших дхарму кшатрийских родов. Вот что говорится на этот счет в «Ману-смрити» — знаменитом своде законов, регулировавшем жизнь индоариев: «Вследствие нарушения священных обрядов и неуважения к брахманам постепенно дошли до состояния шудр следующие кшатрийские роды (*джати*): пундрака, кирата, шака, дарада, явана». Но одна мелкая деталь меняет внезапно всю картину: древний законодатель перечисляет племена, никогда не входившие прежде в арийское сообщество.

В чем же заключается в таком случае смысл очистительного обряда? Сама концепция «всемирной порчи» нам уже известна — однако теперь нам открывается ее новая грань. Представление об «одичании» благородных ариев оказывается не чем иным, как средством осмысления немыслимого; а именно: приобщения аборигенов к арийской культуре. Это осмысление нельзя не сравнить с фильмом, прокрученным назад: индийское сознание воспроизводит ход событий в обратном порядке. Покоряясь захватчикам, млеччхи постепенно усваивали их верования и образ жизни; местные жрецы начинали приносить жертвы по ведийским обрядам. Однако — и здесь раскрывается один из секретов Арьяварты — все это осознавалось не как принятие новой религии, а как возвращение к прошлому, к своей прежней сущности, к истинной, единственно верной практике, которая в силу каких-то непонятных обстоятельств оказалась забыта.

Такая «обратная перспектива» могла бы показаться удивительной, если бы и сегодня в Индии нечто подобное не встречалось на каждом шагу. В наши дни, как и тысячи лет назад, индийцы, принадлежащие к низким кастам, иногда «вспоминают» о своем великом прошлом. Речь идет о явлении, которое ученые и политики называют санскритизацией. «Санскритизация — это процесс, состоящий в том, что «низкая» индуистская каста,

племя или иная группа изменяет свои обычаи, обряды, идеологию и образ жизни, приближая их к образу жизни высоких каст» \*.

Санскритизация начинается с того, что люди, принадлежащие к одной из джати, входящих в традиционную деревенскую общину, решают, что место, занимаемое ими в иерархии каст, и сама жизнь, которую они издавна ведут, не достойны их и нуждаются в радикальном изменении. Казалось бы, такое изменение абсолютно невозможно — ведь кастовая принадлежность определяется происхождением и, следовательно, изменить касту столь же немыслимо, как найти других родителей. Но эта ситуация представляется безвыходной лишь на первый взгляд.

В запасе всегда остается старое, но беспроектное средство — концепция млеччабхавы. Отчего не предположить, что джати имела великое прошлое и что ее нынешнее бедственное положение — лишь результат забвения прежнего — истинного — статуса? Чтобы напомнить о нем — как членам касты, так и прежде всего их односельчанам, — приглашаются бхаты — специалисты по составлению родословных. От их мастерства и зависит, признают земляки искомое «повышение в чине» или нет.

Конечно, санскритизация касты — совсем не простой и нередко долгий процесс. Чтобы он завершился успешно, необходимо в первую очередь отказаться от традиционной кастовой профессии и найти новый источник средств к существованию — а вместе с ним и новую социальную нишу. Важно соблюсти и другое условие — новоявленные «дваждырожденные» должны неуклонно подражать как в повседневной жизни, так и в религиозном ритуале — впрочем, в Индии чаще всего невозможно отделить первое от второго — тем, с кем они вознамерились сравняться. И если им сопутствует удача, односельчане признают их в новом качестве. Выражением такого признания становится, как правило, совместная трапеза, ведь принимать пищу можно только с равными себе.

Однако удача редко бывает полной. Наряду с либералами всегда находятся фундаменталисты, полагающие, что млеччи слишком уж заносятся и что следует указать им их подлинное место. Более того, те, кто поспешил согласиться с их претензиями, осквернили себя и потому сами утратили ритуальную чистоту. Такого рода разногласия могут привести к расколу соседней джати.

Наблюдая перипетии санскритизации, можно в общих чертах представить себе путь распространения арийской культуры от

---

\* M. Srinivas. Social Change in modern India. Berkeley, 1967, p. 6.

Пенджаба до берегов Индийского океана. Покоряясь ариям и усваивая их нормы и ценности, аборигены задним числом создавали себе арийское прошлое. Их цари становились кшатриями, у них появлялись свои вайшьи и даже свои брахманы. Но настоящие уроженцы Арьяварты далеко не всегда готовы были увидеть в них своих собратьев. Пусть жрецы на новых землях повязали себе брахманские шнуры — овладели ли они в должной мере тайнами науки жертвоприношений? А если на этот счет остаются сомнения, можно ли считать их настоящими брахманами? И «старые» арии говорили между собой, что в качестве специалистов они никуда не годятся: им под силу лишь самые простые домашние обряды. А истинному брахману, вернувшись из таких «нечистых» мест, следует на всякий случай совершить ритуальное омовение.

Таким образом, чем больше мы отдаляемся от границ Арьяварты — на юг и на восток, — тем ниже мы спускаемся по ступеням брахманистской иерархии — по ступеням, которые одновременно являются вехами на пути распространения арийской цивилизации — системы варн, практики жертвоприношений и самого ее языка — санскрита.

Но пройдут века, и именно Арьяварта примет на себя первые удары мусульманских завоевателей. Они — задолго до появления просвещенного деспота Акбара — будут обращать индийцев в ислам и нещадно разрушать древние святилища. В наши дни в Северной Индии туристов в первую очередь привлекают мусульманские памятники — мечети и крепости из красного песчаника и известный во всем мире мавзолей Тадж Махал. Что же касается имеющихся здесь индуистских храмов, то они, как правило, были воздвигнуты в более позднее время и потому несут на себе неизбежный отпечаток вторичности. Тому, кто хочет оказаться в мире *подлинного, исконного индуизма*, следует — в полном соответствии с традицией — отправиться на восток и на юг. Там материальные воплощения индуистского духа сохранились лучше. Но святость Арьяварты не зависит от превратностей истории. Поэтому старая индийская поговорка гласит: на юге лучше храмы, а на севере — брахманы.

Опасность смешения с дикарями, не соблюдающими дхарму, стала настоящим кошмаром индоариев. И все же — пусть мы не можем в подробностях воссоздать этот процесс — смешение пришельцев с племенами аборигенов не могло не начаться. Сама арийская среда не была однородной; деление мира пополам

представляло собой слишком простую схему, в которую многое не вмещалось.

Но традиция и здесь нашла способ истолковать новое в привычных словах и образах. Если весь «человеческий мир» подразделяется на варны, то все племена, его составляющие, суть результаты скрещения этих исходных элементов. Они восходят к нескольким корням, подобно тому как родственники ведут свое происхождение от общего предка. Важно лишь, чтобы смешение происходило согласно дхарме, а не вопреки ей.

Вот что сказано об этом в знаменитом трактате об искусстве политики — Артхашастре:

«Сыновья брахманов и кшатриев, рожденные от женщин непосредственно нижестоящих каст, считаются одинаковой касты с отцом. Те же, которые рождены двумя кастами ниже, считаются неравными (*asavarna*). Сын брахмана, рожденный от женщины-вайшьи, называется *амбаштха*, сын брахмана от женщины-шудры — *нишада*, или *парашава*. Сын кшатрия от женщины-шудры называется *угра*. Сын вайшьи от женщины-шудры является просто шудрой.

Дети, рожденные от лиц, принадлежащих к равным кастам, но не совершивших подобающих обрядов, называются вратья. Эти (потомки вышестоящих мужчин от нижестоящих женщин) признаются естественным явлением (*анулома*).

Если у шудры рождаются дети от женщины-вайшьи, кшатрийки или брахманки, то такие называются соответственно *айогава*, *кшатта* и *чандала*.

Сын вайшьи, рожденный от женщины-кшатрийки, называется *магадха*, а сын вайшьи, рожденный от брахманки, — *вайдехака*.

Сын же кшатрия от брахманки носит название *сута* («возница»). В Пуранах упоминаются иные сута и магадха, считающиеся выше брахманов и кшатриев.

Такие браки... считаются противоестественными и возможны только тогда, когда царь не следит за соблюдением законов».

Стоит внимательно присмотреться к тому, о каких кастах идет речь в Артхашастре. Здесь упоминаются и люди определенных занятий, например чандалы, но наряду с ними — и народы, населявшие различные области Индии. Но ко всем применяется одно — поистине универсальное — понятие: *джати*.

Это слово, означающее буквально «род», «происхождение», и переведенное в Европе как «каста», выражает сущность индуистского самосознания. Отвечая на вопрос: кто вы? — индус

в первую очередь назовет свою джати. Если варн всего четыре, то точное число джати едва ли возможно определить; по мнению некоторых исследователей, их около двенадцати тысяч.

Но каково бы ни было происхождение джати, главное, что объединяет ее членов, это кастовая профессия, передающаяся из поколения в поколение. От нее зависит место каждой джати в традиционном индийском обществе. И отношение окружающих к такому наследственному занятию определяется тем, «чистое» оно, с точки зрения традиционных норм поведения, или нет. Не следует, однако, думать, будто обычай стоит на страже соблюдения правил гигиены. Речь идет об ином — значительно более сложном явлении: о ритуальной чистоте и нечистоте. Индийская культура являет множество примеров их несовпадения. Так, не может быть ничего более чистого, с ритуальной точки зрения, чем помет коровы: ведь корова считается священным животным. Туристов обычно предупреждают, что в священной реке Ганг не следует купаться и тем более пить из нее воду — неровен час, подцепишь какую-нибудь заразу. Но в глазах индийцев она чище чистого: не только паломники по сей день совершают в ней очистительные омовения, но и в индийских аптеках можно встретить пузырьки с этой волшебной жидкостью — в самом деле, можно ли придумать лучшее лекарство?

Большая часть джати распределена по четырем варнам. Вне варновой системы находятся лишь касты, наследственные занятия которых считаются настолько «нечистыми», что любое соприкосновение с их представителями рассматривается как осквернение. Такие джати составляют группу «неприкасаемых».

Но дискриминация низких каст — это только одна, хотя и неизбежная, сторона индийской жизни. Отношения между джати значительно сложнее. Они строятся в строгом соответствии с целой системой правил, которую индийцы называют «дждаджмани» (от санскритского *яджмана* — «приносящий жертвы»). Наследственная кастовая профессия рассматривается как жертва, приносимая другим кастам и требующая вознаграждения. Конечно, та ступень, которую джати занимает в кастовой иерархии, зависит от ритуальной чистоты ее традиционного занятия. И если идеально чистой считается деятельность брахмана, то на противоположном полюсе находятся профессии, связанные с убийством животных, в частности с забоем скота, а также с обслуживанием физиологических потребностей человека (например, профессия парикмахера). Однако без услуг цирюльника не обойтись и брахману. Поэтому дждаджмани — это не только система ритуальных запретов, которые



необходимо соблюдать в общении между людьми, принадлежащими к разным кастам, но и набор их обязанностей по отношению друг к другу, не только определение того, с кем можно вместе есть, пить воду из одного колодца и вступать в брак, но также принципы взаимопомощи.

Своя Арьяварта и своя варварская окраина есть сегодня в каждой индийской деревне. Ее планировка — это тоже повторение давней истории: истории арийского завоевания Индии. Домá в деревне истари располагались в строгом соответствии с тем, кто в них живет — от брахманов до неприкасаемых. Путь от центра селения до околицы можно сравнить с движением вниз по длинной лестнице убывания ритуальной чистоты. Стоит задуматься о том, как долог этот путь: между первой и последней ступенями заключена вся индийская цивилизация.

Спустившись по этой необычной лестнице, задумаемся и о том, действительно ли она представляет собой экспонат, хранящийся лишь в одном музее? Можно ли обнаружить нечто подобное за пределами Индии? Постараемся отвлечься на время от «местного колорита». Забудем странные обычаи и экзотические названия. И перечислим самые яркие, самые запоминающиеся черты того, что мы увидели.

Во-первых — абсолютная самодостаточность. Арьяварта, включившая в свою орбиту весь южноазиатский полуостров, не может быть частью чего бы то ни было. Индоарии, да и вообще все индийцы, в той мере, в какой традиционное мировоззрение сохраняет свою власть над ними, не могли бы представить себе, что Индия входит в какую-то более крупную общность, подобно тому как французы, англичане или голландцы сознают себя вместе с тем и европейцами, а свои страны — составными частями западной цивилизации. Но разве не то же самое мы обнаруживаем в других древних культурах? Разве китайцы не называли свою империю Поднебесной, а подданные инков — страной четырех сторон света, — подчеркивая тем самым их универсальный характер? И разве границы этих государств не представлялись их жителям границами человечества?

В самом деле, очень многое из того, что не может не удивить при знакомстве с Индией, можно встретить и на других континентах. Деление мира на две части — «добрую» и «злую» — не исключение, а, напротив, норма для древнего общества, тогда как представление о множественности народов и культур — позднее и совсем не тривиальное изобретение европейцев. Но вот что

примечательно — те, для кого оно стало привычным, давно забыли об этой архаической картине мира; ее следы они готовы скорее обнаружить у других, нежели в своем собственном прошлом.

Приведем пример — далекий от Индии, но зато помогающий представить себе это противоречие. Вот что пишет современный грузинский историк Т. Г. Натрошвили, рассказывая о драматическом прошлом своей родины: «Ислам просто разрешал национальный вопрос: население всего многонационального мира он разделял на мусульман и гяуров...»

Что можно против этого возразить? Ничего. Но повествование продолжается; и речь заходит о знаменитом итальянском путешественнике Пьетро делла Валле, оставившем интереснейшее описание своих странствий по Ирану, под властью которого находилась Грузия. Историк приводит место из его записок: «Пьетро делла Валле передает такой эпизод. В 1618-м он вместе с шахским двором направлялся в сторону Казвина. Ночью им повстречалась большая группа знатных грузин. Супруга Пьетро Маани ехала в паланкине европейского образца, чем привлекла внимание грузин... Грузинки... поздоровались с Маани и заговорили с ней по-грузински. Супруга Пьетро знала, откуда они родом, и сердечно ответила им, а потом показала свой крест. При виде креста грузинки воскликнули: «Картвели! Картвели!» Встретившуюся им христианку грузинские женщины приняли за свою соотечественницу.

И вот как комментирует грузинский исследователь сообщение своего героя: «...Пьетро делла Валле поясняет итальянскому читателю слово «картвели»... и тут же добавляет, что для самих грузин слово «картвели» равнозначно слову «христианин» и даже «добрый христианин» \*. Как видно, в те времена не только мусульмане просто решали национальный вопрос...

На *этом* фоне — в чем можно усмотреть индийскую специфику? Только в одном: аналогия с музеем гораздо более уместна, когда речь идет о Пьетро делла Валле и средневековой Грузии, оказавшейся под властью сефевидского Ирана. Здесь необходим исторический анализ, чтобы реконструировать старую, универсалистскую модель самосознания. В Индии же это «музейное» мирозерцание по-прежнему живо.

Когда-то индийская культура ухитрилась «не заметить» греческих оккупантов во главе с Александром Македонским. В Индии

---

\* Т. Г. Натрошвили. От Машрика до Магриба. М.: Наука, 1978, с. 84.

археологи находят греческие монеты и статуэтки, но мы не обнаружим в индийских источниках прямых упоминаний о великом завоевателе, пришедшем с Запада. Есть глубокий смысл в словах немецкого индолога Вильгельма Хальбфасса, сказавшего об этой удивительной стране, что она всегда была предметом поиска, сама же не искала никого.

Да и была ли необходимость в таких поисках? Ведь к услугам индийцев всегда была вечная, традиционная шкала, пригодная для измерения каких угодно величин. Если другой — это всего лишь испорченный свой, то стоит ли уделять ему слишком много внимания? Но незадачливого дальнего родственника можно при случае снисходительно похвалить. Однажды такого рода похвала прозвучала и в двадцатом веке; выступая вскоре после окончания Первой мировой войны на Международном конгрессе востоковедов, индийский историк Бхандаркар охарактеризовал международное положение в следующих словах: «Немцы — брахманы Европы, французы — кшатрии, а англичане — вайшьи; и так же, как в Индии, брахманы Европы переживают теперь военную оккупацию» \*.

---

\* Bombay Journal, v. 17, part 1, pp. 72–95.

## Слово звучащее

Но ни один волшебник милый,  
Владелец умственных даров,  
Не измышлял с такою силой,  
Так дивно сказок и стихов,  
Как прозорливый и крылатый  
Поэт той чудной стороны,  
Где мужи грозны и косматы,  
А жены — гуриям равны.

*А. С. Пушкин*

Веды для духовной истории Индии — поистине начало всех начал. Эти древние книги до сих пор почитаются здесь в качестве священного текста, сокровищницы непререкаемых истин и свода незыблемых правил поведения. Отношение индийцев к Ведам лучше всего выразил мыслитель XIX века Даянанда Сарасвати, заявивший однажды, что в них присутствуют все истины, содержащиеся во всех остальных книгах, созданных человечеством, но сверх того еще и такие, которые ни в каких других произведениях обнаружить невозможно. Такое представление о Ведах обосновывалось очень характерным для индийского сознания, хотя и весьма необычным с европейской точки зрения способом: инду-сы полагали (а многие продолжают так думать и сегодня), что Веды существуют вечно. И так как они никогда никем не были созданы, то есть не имеют автора, они не могут содержать ни одного ошибочного утверждения. Ведь ошибаться способен лишь кто-то — будь то человек или божество. Если же и то и другое отсутствует, исчезает и почва для заблуждений.

Слово «Веда» происходит от корня, обозначающего знание (ср: «ведать», «ведение», «ведовство», «ведьма»).

Древняя легенда гласит, что в Сатьяюгу, когда дхарма соблюдалась полностью и на Земле царила справедливость, существовала одна Веда. Позднее, с наступлением Третаюги, дхарма

уменьшилась на одну треть, а в Двапараюгу — еще на одну. Наконец, в Калиюгу люди забыли дхарму совсем. Постепенная порча нравов делала их все менее способными понимать Веду, и для того чтобы не оставить их совсем без поучения и руководства, пришлось разделить священную книгу на четыре части.

Со старинным преданием перекликаются слова известного исследователя индийской классической философии Ганганатха Джха:

«В древней Арьяварте, в те времена, когда, как говорят, боги являлись людям и обменивались с ними дарами, подобно тому как люди делают подарки друг другу, все обстояло благополучно: каждый давал божеству, что хотел, и получал в ответ то, чего только мог пожелать, и именно тогда, когда это было необходимо. Не существовало никаких правил на этот счет. Единственное, что требовалось, это петь хвалу божеству, в котором человек был заинтересован. Так было во времена Ригведы...

Но прошло время, и дружеские визиты богов стали все реже; мало-помалу божества удалялись от людей, и тех стали одолевать сомнения: к каким же средствам следует прибегнуть, чтобы дары, предназначенные для богов, достигали своей цели? Мудрейшие из людей собрались и разработали для этого специальные правила. И до тех пор, пока эти патриархи были живы, они руководили всеми человеческими делами. Если возникали трудности, то они оказывались рядом и могли разрешить спор разъяснением или наглядным примером. Так обстояло дело в эпоху Брахман, и мы обнаруживаем в них все детали жертвоприношений, разъясненные и продемонстрированные со всей наглядностью.

...Мысль о том, что все родовые собрания жертвенных правил необходимо свести воедино, родилась у жрецов в те времена, когда арийские племена двинулись из Пенджаба на восток, когда союзы племен стали более многочисленными и возникла необходимость упорядочить всю систему богослужения. К этому же периоду мы можем отнести первые попытки систематизации всех ритуальных церемоний, равно как и четкое разделение жертвенных обязанностей между четырьмя категориями жрецов...» \*

Как бы то ни было, Вед действительно четыре: Ригведа (Веда гимнов), Самаведа (Веда песнопений), Яджурведа (Веда яджусов — ритуальных «заклинаний») и, наконец, Атхарваведа (Веда волхво-

---

\* G. Yha. The Prabhakara school of Purva-Mimamsa. Delhi, 1978, p. 1.

ваний, или «колдовская» Веда). Правда, не все брахманские школы признают Атхарваведу; те, кто не считает ее «полноценной» Ведой, говорят о «тройном знании» (*трайи видья*), включающем лишь первые три священных книги.

Речь идет, разумеется, не о всяком знании, а лишь о знании ритуальном, т.е. о знании жертвоприношений — правил их проведения и результатов, которых с их помощью можно добиться. Веды издревле использовались при совершении жертвоприношений. Собственно, именно этим и объясняется поразительный факт: тексты, сложенные почти три тысячи лет назад, дошли до нас, скорее всего, полностью и без сколько-нибудь значительных искажений. Ведь в течение всего этого времени их повторяли из года в год (а некоторые — и изо дня в день), да к тому же во время обрядов, от успеха которых, по представлениям индийцев, зависело благополучие человека и его удача во всех важнейших делах. Само собой разумеется, что даже мелкие ошибки при произнесении ведийских «заклинаний» были крайне нежелательны. А потому неудивительно, что между четырьмя «школами» (*шакха*), в передаче которых и дошел до нас ведийский текст, существуют лишь незначительные разночтения. Зато не может не вызвать удивления другое: каким образом были сохранены и пронесены через века священные книги индийцев.

В Индии еще три тысячи лет назад было известно искусство письма. Задолго до прихода ариев жители Индостана составляли надписи, которые сегодня пытаются расшифровать ученые. Письменность быстро развилась и у ариев. Они писали заостренными палочками на бересте и на пальмовых листьях. Но назначение письменности они понимали по-своему. Она казалась им вполне пригодным средством для того, чтобы зафиксировать торговую сделку или увековечить царский указ. Но записывать слова, предназначенные для ушей божества и сопровождающие жертву, было, с их точки зрения, недопустимо. Запись означала осквернение. Ведь в этом случае Веды станут доступными всем — в том числе и представителям низких каст, для которых они вовсе не предназначены, и, чего доброго, могут потерять свою святость.

Поэтому единственный способ не утратить ведийские речи — запомнить их наизусть. И в самом деле, ни одна цивилизация, наверное, не достигла таких высот в искусстве заучивания наизусть, как индийская.

Все это не означает, конечно, будто Веды передавались только изустно. Напротив, они были записаны очень давно. Но не в рукописной форме входили они в жизнь индийских ариев. Нет,



Сурья, ведийский бог солнца

ученый-брахман преподавал ведийскую премудрость детям, произнося речения нараспев, а затем толкуя каждое слово. И не образ манускрипта возникал в сознании учеников, но представление о вечных звуковых сущностях, таинственно и непостижимо присутствующих в мире. Не зрение, а слух давал человеку возможность приобщиться к ведийской истине. А потому чаще всего индийцы и называли ее словом «услышанное» — *шрути*.

Устный характер ведийской традиции предопределил многие особенности индийского мышления. Важнейшей темой теоретических споров в Индии стал вопрос не просто о толковании, но о способах *сохранения* священного текста, о путях его передачи от одного поколения к другому. В центре внимания ученых и философов оказался поэтому не только *смысл* текста, не только его содержание, но и текст сам по себе, слова и фразы, из которых он состоит. И не приходится удивляться тому, что Древняя Индия на тысячи лет опередила Европу в изучении языка. В *Аштадхьяе* великого Панини (IV в. до н.э.) западные лингвисты с изумлением обнаружили описание звуков и грамматических форм санскрита, предвосхищающее европейскую структурную лингвистику XX столетия. Интерес индийцев к структуре языка был обусловлен их заботой о правильном понимании Вед.

Но что такое Веды?

Трудно ответить на этот вопрос кратко — и на то есть две причины. Во-первых, речь идет об огромном собрании текстов, сильно разнящихся друг от друга. Во-вторых — и это не менее существенно — сами индийцы употребляли слово «Веды» в двух различных, хотя и взаимосвязанных, значениях. Поэтому выберем самый простой путь — расскажем обо всех произведениях, входящих в ведийский комплекс.

Самый древний памятник ведийской традиции — Ригведа, или Веда гимнов, — был связан с приходом ариев в долину Инда. Историки литературы нередко называют ее «книгой религиозной лирики». Но, хотя о ведийских гимнах (*рич*), поражающих современного читателя своей образностью, зачастую говорят как о поэзии, назначение их в обществе индоариев было совсем иным. Речь шла не о художественном творчестве, а о решении самых что ни на есть практических, жизненных задач, не о вымысле, без которого никогда не обходится поэт, а о точно выверенных словах, в которых недопустимо никакое отклонение от единственно верного образца. Ведь от правильного обращения к богам зависел успех жертвоприношения, а следовательно — все то, из чего скла-



дывается человеческая судьба: здоровье (как собственное, так и потомства), удача в делах, благополучие семьи, победа над врагом.

В самом деле, гимны представляют собой обращения к богам и содержат хвалу в их адрес, а также просьбы даровать «обращающемуся» потомство, могущество, удачу во всех жизненных делах. Таким образом, задачи, которые решались при сложении гимнов, были по преимуществу практическими. Вот как заканчивается, например, один из многочисленных гимнов, адресованных Агни — божеству огня:

Воссвети нам, Агни, это счастье!  
Мы хотели бы постигнуть благосклонную волю!  
Да будут все блага певцам и восхвалителю!  
Защищайте вы нас всегда своими милостями! \*

Декламировать нараспев гимны входило в обязанности *хотара* — жреца, который должен был таким образом привлечь внимание божества к предлагаемой ему жертве.

В Ригведу входят 1017 гимнов. В соответствии с традицией, ее принято делить на десять частей, именуемых *мандалами* (дословно — «круг»). Хранителями и древнейшими исполнителями гимнов считаются *риши* — легендарные провидцы, обладавшие даром слова и песнопений. Шесть мандал из десяти являются родовыми: каждая из них сложилась внутри жреческого клана (*готры*) и передавалась по наследству из поколения в поколение. Так, вторая мандала была достоянием готры Гритсамады, третья — Вишвамитры, четвертая — Вамадевы, пятая — Атри, шестая — Бхарадваджи, седьмая — Васиштли. Восьмая мандала принадлежала одновременно двум родам — Канвы и Ангираса. Девятая сложилась, по всей вероятности, позднее родовых мандал. И, наконец, последними по времени возникновения принято считать первую и десятую книги Ригведы, сильно отличающиеся от остальных не только по содержанию, но и по языку, значительно менее архаичному и сходному с языком классической санскритской словесности.

Текст Ригведы складывался в течение многих столетий. В том виде, в каком он дошел до нас, он сформировался, скорее всего, в середине или во второй половине второго тысячелетия до н.э. Но в гимнах отразились образы и предания, имеющие значительно более древнее происхождение.

Второй этап становления ведийской литературы отражает, как об этом говорит Г. Джха, расширение области обитания

\* Ригведа. Избранные гимны, с. 106.

индоариев на рубеже второго и первого тысячелетия до н.э. Ее центр из Пенджаба сместился на юго-восток, к берегам Ганги и Ямуны (современные Ганг и Джамна). В этот период складываются остальные, «младшие» ведийские сборники (индийцы называют их самхитами) — Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа, а также комментарии к самхитам — Брахманы.

В Брахманах можно встретить немало указаний на то, что эти произведения складывались на новых землях, осваиваемых ариями. Так, например, в Брахмане ста путей говорится о Матхаве Видегхе, благодаря которому жертвенный огонь вспыхнул в Бихаре — на востоке Индии.

Новые земли населяли неведомые индоариям народы. Они, как мы уже знаем, долгими и непрямыми путями приобщались к арийской религии. Но ведийская премудрость входила в их сознание иначе, нежели в сознание тех, кто изначально принадлежал к этой традиции. Если насельники долины Инда усваивали ее, как ребенок усваивает родной язык, то для «вратьев» ее язык все-таки был поначалу чужим. А для изучения иностранного языка необходимы учебники. Такими учебными пособиями и стали младшие Самхиты и Брахманы.

В этом отношении показательна вторая священная книга, входящая в ведийское собрание, — Самаведа, или Веда песнопений. Почти все песнопения — *саманы* — заимствованы из Ригведы. Поэтому в книгах по истории индийской литературы Самаведу не принято рассматривать подробно. Но, не являясь оригинальным произведением словесного искусства, Самаведа интересна в ином отношении: если Ригведа представляет собой настолько древний памятник, что далеко не обо всяком гимне известно, при совершении каких обрядов он использовался, то связь Веды Песнопений с жертвенной техникой совершенно прозрачна. Она представляла собой руководство уже не для хотара, а для *удгатара*, которому во время жертвоприношения надлежало улаживать слух божества песнопениями.

Для понимания внутреннего устройства «ритуальной кухни» огромное значение имеет Яджурведа, или Веда жертвенных формул. Подобно Ригведе и Самаведе, она представляла собой своеобразный сборник инструкций для целой группы жрецов. Эти жрецы — *адхварью* — ведали «материальной частью» жертвоприношения. Во время обряда адхварью покрывает алтарь (*веди*) священной травой (*бархис*), раскладывает ритуальные лепешки, зерна и прочие приношения богам (*хавис*), доит коров и льет молоко на «три священных огня». Эти и другие действия адхварью

сопровождает произнесением особых изречений — *яджусов* (из которых и состоит Яджурведа). Поэтому неудивительно, что эта веда (особенно одна из двух сохранившихся ее редакций — так называемая Черная Яджурведа) — уникальный источник сведений для любого, кого интересует техника ведийских обрядов. И так, три Веды группируются вокруг одного «смыслового центра» — жертвоприношения. Каждая из них соответствует одной определенной стороне ритуального действия и «обеспечивает» ее. И по сей день наиболее последовательные ревнители брахманистской ортодоксии говорят о *«трайи видья»* — тройственном знании.

Особняком стоит четвертая Самхита — Атхарваведа. И исследователи, изучавшие религию древних индийцев, и сами индоарии немало спорили о ее происхождении и об отношении ее к первым трем Ведам. Некоторые ученые полагали, что Атхарваведа сложилась не в среде «настоящих» ариев, поклонявшихся ведийским богам и практиковавших связанные с ними обряды, а у «нечестивых» вратьев. В отличие от Трайивидьи, Атхарваведа не связана прямо с ведийскими жертвоприношениями. Это сборник магических рецептов и заклинаний, вероятно, один из самых древних на Земле. Полное название книги — Атхарвангираса, или, возможно, Атхарвангирасаведа, т.е. Веда атхарванов и ангирасов. Слова «атхарван» и «ангирас» означают одновременно действия и действующих, заклинания и жрецов-заклинателей. Но если с термином «атхарван» традиция связывает «священные чары», «благословения», вообще заклинания, преследующие благую цель, то ангирасы ассоциируются с проклятиями, с вредоносными колдовскими действиями. Таким образом, эти понятия перекликаются с европейскими представлениями о белой и черной магии. В Атхарваведе мы обнаруживаем как полезные рецепты (лечебные, охотничьи, искупительные и т.д.), так и вредоносные, направленные на устранение врага, соперника (или соперницы) в любви, предназначенные для отпугивания демонов, в существование которых верили индоарии, — апсар и гандхарвов.

Отношение древнеиндийской религии к волхвованиям Атхарваведы было противоречивым. В одних текстах (например, в дхармасутрах) на голову колдунов призываются тягчайшие кары, в других же, как, например, в «Ману-смрити», говорится, что Атхарваведа — грозное оружие в руках брахмана. Такие различия в оценках нетрудно объяснить, вспомнив об отношении к магии, присущем самым различным религиям мира. Человек, занимающийся магией и стремящийся с помощью ее методов решить свои жизненные проблемы, претендует тем самым на обладание

«сверхъестественными» способностями. В момент совершения магического действия, в момент колдовства он возвышается над обычными людьми и становится почти (а по представлениям некоторых религий и полностью) равен богам. И, конечно же, он становится неподконтролен служителям «основного», центрального культа.

Нельзя, однако, не обратить внимание и на другую сторону дела. Магическая практика нередко действительно оказывается небезупречной в моральном отношении. Ведь идя на колдовство, человек отдает себя во власть «темных», «ночных» сил. Реальные это силы или иллюзорные — другой вопрос, не столь уж существенный с психологической (и с этической) точки зрения. Магическое воздействие одного человека на другого непременно предполагает порабощение, в первую очередь — порабощение духовное, а нередко и физическое. Прекрасной иллюстрацией этих особенностей магии может послужить эпизод из знаменитой «библейской» эпопеи Томаса Манна «Иосиф и его братья». Когда жена египетского сановника Петепра (Потифара) отчаялась завоевать любовь Иосифа с помощью «обычных» человеческих средств, она обратилась к колдунье. Но, совершив тайный и страшный обряд, женщина отдает себе отчет в том, что даже в случае успеха она потерпит поражение в главном: будет утеряна сама возможность ответной любви. «Ведь я же, — горестно восклицает героиня романа, — отказалась от его души, когда наконец в полном отчаянье пошла на приворотное колдовство... О, как бедственно горек подобный отказ для любви!.. Мертвы и закрыты будут для меня твои глаза...»

Чем же объяснить в таком случае положительные и даже восторженные оценки Атхарваведы в индийских источниках? Ведь в конце концов большинство направлений индоарийской религии приняло «Веду волхвований», а кое-где, например в Махабхарате, она не просто признается равной остальным Ведам, но возвышается над ними, так как ее начинают рассматривать в качестве руководства не адхварью или хотара, но для жреца более высокого ранга — брахмана. Причина в том, что магия как тип отношения к миру пронизывала собой древнеиндийскую религию. Источником магических рецептов могла быть Атхарваведа или какой-либо иной текст, но сущность религиозных представлений от этого не менялась, их сходство с колдовством определялось не названием, а отношением к ведийским божествам, неотъемлемой стороной которого было стремление воздействовать на них магическими средствами. Именно поэтому ведийские жрецы прибегали к

заклинаниям Атхарваведы для «подстраховки» наиболее ответственных, в частности «царских» обрядов.

Четыре Самхиты составляют основу ведийского канона. И уже при знакомстве с ними следует обратить внимание на одну интересную особенность, которая будет постоянно сопровождать нас в нашем движении от одного исторического периода к другому.

Все четыре сборника (правда, к Атхарваведе это относится в меньшей степени) сложены на языке, который лингвисты, изучающие санскрит, рассматривают как древнейшую, наиболее архаичную стадию его развития. Ведийский санскрит сильно отличается от позднейшего — эпического и классического. Стиль Самхит чрезвычайно туманен и труден для понимания. Уже Яска, индийский ученый, живший в VI—V вв. до н.э., составивший первую дошедшую до нас санскритскую этимологию, не мог найти объяснений многим ведийским словам и выражениям. И древность Вед — не единственная тому причина.

Самхиты были обращены к богествам, населявшим, согласно представлениям древнего индийца, три мира — землю, небо и находящееся между ними воздушное пространство. И ведийские риши не могли, разумеется, разговаривать с этими могучими и опасными (в случае их недовольства) существами на обыденном человеческом языке. Для этого требовался особый, вдохновенный поэтический язык, нормы и сам словарный состав которого не могли не отличаться от повседневной речи.

Хранители Вед, ученые-ритуалисты, тщательно оберегали древние учения от непосвященных. Закрытость, элитарность, атмосфера таинственности всегда были свойственны ведийской традиции. И если бы сегодня в распоряжении исследователей находились только Самхиты, то очень многое в верованиях древних индийцев осталось бы для нас закрытым. Конечно, положение самих носителей традиции было в этом отношении значительно проще; однако хотя они и находились несравненно ближе к ее истокам, тем не менее и им однажды потребовались специальные тексты, разъясняющие темные места и содержащие детальные описания, толкования и обоснования обрядов, о которых в самих Самхитах если и говорилось, то нередко полунамеком и вскользь.

Конечно, ни «исконным» ариям, ни усвоившим арийскую культуру аборигенам не надо было разъяснять, что жертвоприношения — ключ ко всякому жизненному благу. Но *как* следует приносить жертвы богам, как избегать ошибок в ритуальной технике — в наставлениях такого рода они, безусловно, нуждались. Жителю Древней Индии, как и всякому человеку традиционного

общества, требовалось «руководство к действию» — авторитетный текст, из которого он мог бы почерпнуть правила повседневного практического поведения, узнать, в чем состоят его обязанности, чего он должен бояться и на что надеяться.

Такое толкование Вед представляло собой строгую систему приемов, причем эти приемы должны были основываться на простых и очевидных принципах — в первую очередь, по той причине, что содержание самого канона, в отличие от его формальной структуры, ни в коем случае не представляло собой целостной системы. Более того, ведийские предписания нередко противоречат друг другу. И эти противоречия, разумеется, становились серьезной проблемой для ученых брахманов.

Поэтому вокруг Самхит возникла целая комментаторская литература. Эти-то тексты и получили название *Брахман*.

Однако и сами Брахманы делятся на три группы, сильно отличающиеся одна от другой. Во-первых, это Брахманы в узком смысле слова, во-вторых — Араньяки и, в-третьих — Упанишады. Как соотносятся между собой эти обширные и весьма сложные собрания текстов — и по времени создания, и по содержанию — этот вопрос давно стал предметом споров среди исследователей.

И здесь необходимо сделать существенную оговорку. Исследователь-европеец, рассматривающий индийскую культуру «извне», и носитель традиции, для которого все, о чем идет речь в священных книгах, — не «экзотика» и не «памятник культуры», а живая реальность, оценят соотношение этих священных книг по-разному.

Для ученого Самхиты и Брахманы — свидетельства о прошлом. И единственно возможный для него путь — это *воссоздание, восстановление* того, что произошло когда-то; он видит свою задачу в том, чтобы показать различия между Самхитами — с одной стороны, и Брахманами, Араньяками и особенно Упанишадами — с другой; показать, в какой последовательности они создавались, какую эволюцию мировоззрения древних индийцев они отражают. Исследователь рассуждает так: если в Брахманах и Араньяках мы обнаруживаем картину индийской религии, значительно более сложную и разнообразную, нежели та, что предстает пред нами со страниц Ригведы, то вывод может быть один: мы имеем дело с двумя этапами истории ведийской цивилизации, с разными стадиями ее развития.

Традиционное же индийское сознание воспринимает все это по-другому. Как бы ни отличались друг от друга священные книги, с точки зрения индуса, они прежде всего составляют

единый канон. Подобно тому как Самхиты дополняют одна другую — без Ригведы к выполнению своих функций оказывается неспособен хотар, без Самаведы — удгатар, а без Яджурведы — адхварью, а без каждого из них невозможно жертвоприношение. Брахманы вместе с Араньяками и Упанишадами неотделимы друг от друга и от Самхит, составляющих их общую основу. Их единство воплощается в самом строении канона: все произведения, из которых он состоит, входят одно в состав другого: каждая Самхита имеет свои Брахманы, каждая Брахмана предполагает Араньяку, а та, в свою очередь, завершается Упанишадой. Перед нами — лестница из четырех ступеней. Хитроумные построения Брахман не имеют смысла без Самхит, но верно и обратное: Самхиты непонятны без брахманических разъяснений. С *этой* точки зрения, временное соотношение текстов теряет свое значение — нельзя сказать, какой из них возник «до», а какой — «после»; все звенья этой цепи существуют одновременно.

Ригведе принадлежат две Брахманы, причем наиболее древние и значительные и по объему, и по содержанию — Айтарея-брахмана и Каушитки-брахмана. Брахманы Самаведы продолжают одна другую: за «исходной» Тандья-Маха-брахманой следуют Шадвимша-брахмана и Адбхута-брахмана. Кроме них, к Веде Песнопений принято относить Чхандгья-брахману и Джайминья-брахману (сохранившуюся лишь частично).

К каждой из двух редакций Яджурведы относится своя Брахмана: к Черной Яджурведе — Тайттирия, а к белой — Шатапатха-брахмана, или Брахмана ста путей. Необходимо отметить, что по содержанию и языку Яджурведа настолько близка к Брахманам, что граница, отделяющая Самхиту от Брахман, в этом случае выглядит почти условной.

Иное дело — Атхарваведа. Не связанная изначально с брахманистским ритуалом, она долгое время не имела своих Брахман. И, вероятно, уже в послеведийскую эпоху к ней была «приписана» Гопатха-брахмана (содержание которой в основном представляет собой заимствование из Айтареи и Шатапатхи).

Вернемся теперь к привычной для нас исторической точке зрения. Араньяки и Упанишады, которые индийская традиция характеризует как веданту — «завершение Вед», — представляют собой следующий, третий этап распространения брахманистской культуры, связанный с развитием арийского общества в долине Ганга.

Эти сложные и даже подчас загадочные произведения принадлежат той же традиции — но совершенно иной эпохе. В VI в.

до н.э. в жизни индоариев происходят большие изменения. Племенные союзы мало-помалу превращаются в государства, а вожди становятся царями.

Эти перемены, судить о которых мы можем лишь весьма обобщенно и приблизительно, сознавались древними индийцами в понятиях варновой системы. Раз усиливается царская власть, значит повышается статус кшатриев. Строго говоря, он и прежде был высок; однако арии не отличали, так сказать, грешное от праведного: любое серьезное изменение в общественной жизни отражалось и в ритуальной, религиозной сфере. Если в руках кшатриев сосредоточена власть над людьми, то и в отношениях с высшими силами им должно принадлежать первое место. И тут они не могли не столкнуться с брахманами. На одной стороне была сила, на другой — древняя традиция.

Европейские исследователи много писали о борьбе между брахманами и кшатриями. Но если строго следовать за источниками, то такое представление нельзя признать сугубо умозрительным: ни о каких распрях между военной знатью и жрецами древние тексты не сообщают. Что же происходило на самом деле?

Конечно, после всего, что мы уже знаем о том, как трудно воссоздать картину древнейшей истории Индии, такая постановка вопроса не может не показаться рискованной. И все же попытаемся представить себе облик кшатриев, вдруг выдвинувшихся вперед и оттеснивших хранителей ритуальной науки.

Нам уже известно, что перегородка между арийским сообществом и миром варваров не была непроницаемой. Млеччхи *становились* ариями — как бы ни противоречило это нормам брахманизма. Но в первую очередь вновь обращенными варварами пополнялась именно варна кшатриев. Почему же стать кшатрием было легче, чем брахманом или вайшьей?

На то существовали довольно простые, житейские причины. Сословие жрецов не допускало проникновения чужаков: овладение приемами жертвоприношений требовало многолетней тренировки, не говоря уже о том, что представители брахманских родов строго блюли свою исключительность и не допускали мысли, что кто-то может с ними сравниться.

Но и труд земледельца или ремесленника в традиционном обществе не менее ритуализован, чем труд жреца. Сами орудия труда воспринимаются как живые существа, как близкие родственники, от взаимоотношений с которыми зависит благополучие семьи. Поэтому и в среду «простых ариев» проникнуть не проще, чем в мир служителей культа.



Что же касается военной касты, то здесь все обстоит иначе. Кшатрий должен быть дерзким, воинственным и щедрым — вот и все требования к нему. Зато претендовать на этот титул может всякий, кто становится кшатрием «по существу», то есть владеет оружием и принадлежит к правящей элите. Единственное, что мешает новичкам осознать себя полноценными кшатриями, это все та же догматичная и неподкупная брахманистская традиция. Только она стоит у них на пути и мешает им узаконить их новый статус. Поэтому претензии новых хозяев жизни не могли не привести к существенному переосмыслению старой арийской религии.

В кшатрийской среде стали распространяться совершенно новые, непривычные для традиционного арийского сознания воззрения. Оказывается, брахманы знают лишь внешнюю, поверхностную сторону бытия. Подлинная, глубинная истина им недоступна. И новые учителя, происходившие из кшатрийских родов, втайне, в лесной глуши передавали юношеству истины, неизвестные жрецам Арьяварты.

Конечно, то не был полный, тем более открытый разрыв с брахманизмом. Упанишады (дословно это название означает «сидение у ног (учителя)» рассматривались как руководство для «лучших среди брахманов», для тех, кто оказался в состоянии постичь кшатрийскую эзотерику. Но и отличия новой истины от истины Самхит и Брахман были очевидны. То, что прежде понималось в прямом, буквальном и «вещественном» смысле, теперь истолковывалось иносказательно. И этот «подлинный», внутренний смысл ведийских обрядов был доступен еще меньшему числу людей, чем прежняя арийская ритуальная премудрость.

Традиция Упанишад на много столетий пережила ведийскую эпоху. Вслед за пятью древнейшими стихотворными упанишадами — Брихадараньякой, Чхандогьей, Тайттирией, Айтареей, Каушитаки — и наполовину стихотворной, а наполовину прозаической Кеной были сложены еще три прозаические: Прашна (относящаяся к Атхарваведе), Майтраяна, или Майтраяния, включенная в Майтрания-самхиту, и краткая Мандукья-упанишада, также обычно относимая к Атхарваведе. И содержание, и стиль их ясно указывают на то, что они были созданы в значительно более позднее время, нежели первые Упанишады. Но и на этом традиция не прервалась. По мере распространения арийской культуры складывались все новые произведения в этом жанре — вплоть до знаменитой «Алла-упанишады», написанной по распоряжению Акбара. Правда, ревнители брахманизма не считали и не считают их подлинными.

Упанишадами завершается свод древних священных текстов — шрути, но, разумеется, не вся традиция брахманизма. К произведениям, сложившимся позже, индийцы применяют иной термин: *смрити* — «запомненное». В иерархии ценностей они занимают более низкую ступень: в отличие от «несотворенных» Вед, тексты смрити считаются плодами человеческого творчества.

Шрути и смрити различаются между собой еще в одном: если ведийская словесность образует единое целое, то к смрити относятся произведения, весьма разнородные по характеру. Одни пронизаны стремлением как можно более точно зафиксировать нормы брахманизма, сберечь его «изначальную чистоту» и не допустить смешения с аборигенной культурой. Другие же, напротив, представляют собой результат неизбежного взаимопроникновения двух миров. Здесь нашли свое отражение и поиски «теоретической основы» этого синтеза.

Первый из этих мотивов нашел свое воплощение в своеобразных «учебниках» (*шастра*), которые ученые брахманы создавали буквально на все случаи жизни. Это настоящая «энциклопедия индийской жизни»: правила домашних обрядов (грихья-сутры) и «больших» жертвоприношений (шраута-сутры), нормы произношения и грамматики, этимология и астрономия (ведь обряды надлежало совершать в строго установленное время, а его определяли по звездам), основы геометрии (было необходимо точно измерить место, предназначенное для строительства алтаря), обязанности различных варн и секреты военного искусства, искусство врачевания и, наконец, искусство в точном смысле слова — музыка и танец — таковы составные части этого огромного свода брахманистской премудрости, предназначавшейся, впрочем, только для дваждырожденных.

Совершенно иначе выглядят другие произведения смрити.

Они подразделяются на две разновидности: итихаса («былина») и уже известные нам пураны.

Под «былинами» в Индии подразумеваются две эпические поэмы — Махабхарата и Рамаيانа. Многое объединяет эти два шедевра индийской словесности: и колоссальный объем (правда, объемом Махабхарата превышает Рамайану в несколько раз), и обилие действующих лиц, и их разнообразие: среди героев эпоса мы встречаем как людей, так и богов, злых демонов и даже животных. Но еще важнее, пожалуй, другое.

Итихасы похожи на былины не только по названию. Подобно древнерусским сказаниям о Добрыне Никитиче и Илье Муромце, индийские повествования о братьях Пандавах и о царевиче Раме

не были созданием литераторов, писателей — и в первую очередь потому, что в самом строгом смысле слова не были «написаны»; их исполняли бродячие сказители, следовавшие древней традиции, но при этом не имевшие перед собой текста и, импровизируя, всякий раз добавлявшие что-то от себя. Поэтому в течение веков сюжеты Махабхараты и Рамаяны не оставались неизменными, они расширялись, обрастали все новыми легендами, они представляли собой своеобразную сокровищницу, которую индийцы из поколения в поколение не устали наполнять новыми богатствами. Главная сюжетная линия Махабхараты представляет собой историю борьбы за престол между двумя царскими родами или, точнее, ветвями одного рода — братьями Пандавами и Кауравами. Долгая история вражды отважных воинов завершается великой битвой на поле Куру. В этой битве Пандавы, олицетворяющие справедливость и неуклонное исполнение дхармы, одерживают победу. Но сам образ грандиозного сражения оказался переосмыслен по мере того, как древний эпический сюжет все больше становился похож на рамку, внутри которой индийская мысль помещала, повинувшись традиции, религиозные, этические, психологические учения, очень далекие, несомненно, от первоначального варианта Махабхараты — архаического предания о богах и героях. Картину военной схватки сменила аллегория человеческой жизни. Эта битва-символ и составляет содержание одной из книг Махабхараты, одну из многочисленных ее частей, имеющую, однако, не сравнимое с другими частями значение и нередко рассматриваемую, изучаемую и, конечно, издаваемую отдельно. Эта поэма носит название Бхагавадгиты — песни о Бхагавате, или песни Господа.

Сказания, относящиеся к традиции смрити, и стали воротами, через которые в мир брахманизма смогли войти единождырожденные. Если Веды, как и дхармасутры, доступны и интересны лишь немногочисленному меньшинству, то Махабхарата и Рамаяна — это действительно свод народной мудрости. Их не только почитают, но и любят. Имена их героев у всех на устах. И именно благодаря им мы получаем возможность проникнуть в причудливый мир верований и культов, объединивший «арийское» начало с «варварским».

И, наконец, более поздние этапы распространения брахманской культуры и их осмысление нашли свое воплощение в системах классической индийской философии — прежде всего в *пурва-мимансе* и ранней *веданте* (II—IV вв. н.э.), а впоследствии — в поздней веданте, имеющей южноиндийское происхождение (VIII—XIV вв.). Но об этом, речь впереди.

# «Жаждающий неба да приносит жертвы!»

И покуда не поймешь:  
Смерть — для жизни новой —  
Хмурым гостем ты живешь  
На земле суровой.

*И. В. Гете* (пер. Н. Вильмонта)

Парджанья и Ушас, Дьяус и Ваю — все эти персонажи индоарийских мифов свидетельствуют об изначальном единстве верований, преданий, мировоззрения, присущем древним индоевропейцам. Но нельзя не заметить и другого: таких персонажей в Ригведе немного. К божествам, общим для индийцев, греков, римлян, балтов, германцев, славян, создатели ведийских гимнов обращались редко. Арии, оказавшиеся в Индии, уходили все дальше от индоевропейской общности; и, наоборот, все ближе и роднее становилась для них земля Индостана, все более значительное место в их сознании занимали легенды и культы, сложившиеся уже здесь, навеянные природой долины Ганга и выражающие мироощущение племени, заброшенного в неведомую его предкам далекую восточную страну.

Духовная общность с соседями — ариями Ирана — сохранялась дольше. Как индийские, так и иранские арии поклонялись двум божествам, надзиравшим, как полагали древние жители Индии и Ирана, за соблюдением мирового порядка (рита; ср. «ритм») — Митре и Варуне. Чаще всего они выступают вместе. В сознании ариев эти боги настолько неразрывны, что зачастую их представляли как одно «двусоставное» существо — Митра-Варуна (Митраварунау). Но если Митра воплощал честность, справедливость, верность данному слову (недаром его именем арии

клялись, когда заключали мирные договоры, брачные и торговые соглашения), то Варуна рассматривался в качестве грозного небесного царя, могучего и неумолимого стража, карающего преступников и наводящего на них ужас.

Оба арийских народа почитали Сому (иранцы называли это божество «Хаома») и практиковали его культ. На примере культа Сомы как нельзя лучше подтверждается та старая истина, что о мировоззрении древнего человека не следует судить, перенося на него наши, современные представления о мире и о законах мышления. Сомой арии называли одновременно особый возбуждающий напиток, который они готовили специально для жертвоприношений, и божество, олицетворяющее это волшебное зелье. Принося богам жертвы, древние индийцы и иранцы предлагали им чудесный эликсир и таким образом стремились задобрить властителей Вселенной, привести их в хорошее расположение духа. И, по преданию, им это удавалось. Самым большим любителем сомы был, вероятно, богатырь Индра — персонаж, долгое время занимавший в пантеоне индоариев центральное место.

Исследователей давно заинтересовал вопрос: из чего готовили чудодейственный напиток? Согласно традиционной точке зрения, исходным материалом для сомы служила трава эфедры. Пересмотр этой концепции произошел в пятидесятых годах и был связан с новыми исследованиями той роли, которую в культурах древних народов играли грибы. (Появилась даже новая наука о грибах — кремикология. Американские ученые Уоссон и О'Флаэрти в своей знаменитой книге о «божественном грибе» высказали мысль, что сому делали из сока мухомора.)

Филологи, изучающие ведийские тексты, по-разному отнеслись к гипотез «кремикологов». Для нас важнее, однако, другое: в чем смысл этого спора и почему в нем приняли участие известные ученые, никогда не занимавшиеся Индией, такие как, например, выдающийся исследователь первобытной культуры и мифологии Клод Леви-Строс, поддержавший Уоссона и О'Флаэрти?

Причина внезапного интереса к секрету приготовления сомы состоит в том, что грибы, и в частности мухоморы, занимали важнейшее место в обрядах многих «примитивных» народов — и в том числе народов Севера, среди которых по сей день распространен шаманизм. И если окажется, что «грибная гипотеза» верна или, во всяком случае, может быть серьезно обоснована, то протянется еще одна нить, связывающая культуру ариев с культурами народов, с которыми им, возможно, приходилось сталкиваться на протяжении своего долгого пути к долине Инда.

Что же касается Индры, то главным его подвигом считается победа над огромным чудовищем — змеем Вритрой, пленившим воды всех рек и вызвавшим страшную засуху на земле. Все, даже боги, в страхе убегали, заслышав шипение дракона, заградившего речные русла и свернувшегося в девяносто девять колец. И только Индра, с помощью ваджры — оружия, выкованного божественным мастером Тваштаром (примечательно, что на санскрите *ваджра* означает также «молния»), поразил чудовище и, «просверлив отверстия для рек», «отверз чресла гор». Это деяние Индры, благодаря которому стало возможно продолжение жизни на Земле, настолько затмевает все остальные его поступки (зачастую весьма неблагоприятные), что нередко его называют просто «Вритраган» — победитель Вритры. Интересно, что в Авесте есть аналогичный персонаж — Вртрагна, хотя роль он играет значительно более скромную. Однако и храбрость Индры, и его сила, и присущая ему необузданность нрава, заставляющая победителя Вритры повергнуть в смятение красавицу Ушас, разбив ее колесницу, имеют один и тот же источник — сому. Индра постоянно жаждет сомы. О нем говорится даже, что сома заменила ему материнское молоко. Перед сражением с Вритрой Индра осушает три огромных сосуда, наполненных хмельным варевом. Удалой богатырь не прочь и прихвастнуть своим пьянством: в одном из гимнов ему принадлежат такие слова: «Поистине я одарю (моих) почитателей коровами и конями — не выпил ли я сомы? Как бурный ветер, несет меня выпитая влага — не выпил ли я сомы?» Правда, пристрастие к соме характерно и для других ведийских божеств. «Индра пьян, Агни пьян, все боги захмелели», — говорится в одном из гимнов.

Сома представляет собой, таким образом, своеобразное божество, с помощью которого ведийские арии стремились воздействовать на остальных богов — обитателей трех миров неба, земли и воздуха, существ могучих и своенравных, непредсказуемых и потому опасных. Любопытно, что создатели гимнов, характеризуя их, использовали два чрезвычайно важных слова: *дева* и *асура*. Позднее, по прошествии многих столетий, под «девами» стали подразумевать именно богов, т.е. «положительных героев», приходящих людям на помощь, а под асурами — демонов, всегда готовых на любое злодейство и нередко представляющих большую опасность для человека. (Интересно отметить и такой факт: иранские родственники индоариев понимали это соотношение прямо противоположным образом — для них богами были как раз асуры (ахура), а девы (дэвы), напротив — демоническими персонажами. Таково, кстати, происхождение зловещих «дивов» позднейших

персидских преданий и сказок.) Что же касается древнейшей из самхит — Ригведы, то здесь богов именуют и так и этак. И это как нельзя более ясно характеризует присущие ариям представления о богах — существах, которых следует использовать, но с которыми при этом необходимо держать ухо востро.

Такое отношение к богам, столь непривычное для современных европейцев, да и вообще для всех тех, кто воспитан в традиции единобожия, было присуще отнюдь не только ариям. Обитатели Олимпа, которым поклонялись эллины, также — отнюдь не идеальные персонажи. Они тщеславны, корыстны, обуреваемы страстями. Самая характерная их черта, о которой часто идет речь в античной словесности, — удивительная завистливость. Боги завидуют смертным людям, и человек, добившийся успеха, прежде всего боится гнева бессмертных богов. Они предстают перед нами как сильные, нередко опасные существа. Главным способом ублажить их и в то же время держать их под контролем является искусство жертвоприношений. И об этой стороне дела индийская традиция дает нам несравненно больше сведений, нежели греческая.

Так, в Ведах раскрывается секрет того главного свойства, которое отличает богов от людей, — бессмертия. Оказывается, изначально «бессмертные» были смертны; неподвластными ходу времени они стали, употребляя амриту — священный нектар — и произнося (Ригведа, 4, 58, 1) специальные мантры (10, 53, 10). Вместе с тем в некоторых гимнах говорится о том, что арии — потомки Ману, принося жертвы и выполняя, таким образом, дхарму, сами обретают божественный статус (1, 89, 7). Нельзя, разумеется, сказать, что грань между богами и людьми вообще отсутствует, но она, несомненно, является зыбкой и подвижной. И самое важное обстоятельство, роднящее богов с людьми, связано с ритуалом: боги, так же как и люди, приносят жертвы.

Примечательно, что именно боги-жрецы пользовались у индоариев особенной популярностью: им посвящено наибольшее число ведийских гимнов. Таким божественным жрецом считался Праджапати, зачастую предстающий в Ведах в качестве центрального божества. Но, вероятно, самый наглядный пример посредника между миром богов и людьми в понимании древних ариев — бог огня Агни. Роль Агни заключается прежде всего в том, что он помогает людям и в общении с другими богами. Именно Агни — посол, направляемый людьми к богам, приносит им пищу, пожертвованную участниками обряда. Поэтому в гимнах его зачастую называют хотаром, т.е. жрецом среди богов. В некоторых отношениях он схож с Сомой: Агни — это и сама стихия огня, и

бог, воплощающий ее. Но если Сомы — божество, с которым под силу иметь дело только специально подготовленным жрецам, владеющим секретами ритуальной науки, то Агни самый «домашний», самый близкий человеку персонаж ведийского пантеона, с которым приходится встречаться каждый день и по многу раз. Поэтому в двухстах гимнах, посвященных ему, мы обнаруживаем совершенно различные образы, облики, в которых это божество является людям. Агни — это и огненный конь (а иногда множество коней), и огненная птица, летящая между небом и землей, и великан с красными волосами, множеством глаз-отблесков и золотыми зубами, которыми он поедает леса. Но вместе с тем Агни — и «хозяин дома», зажигающий пламя в очаге. Без него жизнь семьи невозможна. Поэтому во дворе каждого дома горят три священных огня: гархапатья (огонь домохозяина), и зажигаемые от него «южный огонь» (дакшинагни) и «огонь для возлияний» (ахавания). И каждый день утром и вечером старший в роде должен совершать возлияние молока на священные огни. Этот обряд — агнихотра — в отличие от большей части ведийских жертвоприношений, сохранился и в наши дни.

Изучая ведийские гимны, нельзя не задаться вопросом: скольким же богам поклонялись древние жители Индии? Подсчеты приводят к различным результатам. Если суммировать всех персонажей, так или иначе прославляемых в Ригведе, то число получится поистине устрашающим: 3339! Но проблема к этому, конечно, отнюдь не сводится: одни имена мы встречаем чуть ли не на каждой странице, другие, напротив, упоминаются крайне редко. Удивляться такой неравномерности не приходится: в своем религиозном развитии арии не стояли на месте: одни божества забывались, другие приобретали популярность. Можно ли, однако, с точностью определить, кто же был центральной фигурой ведийского пантеона? В глаза бросается непоследовательность в изображении богов: в одном гимне главным божеством называется Индра, в другом — Праджапати, в третьем — Парджанья, а в четвертом — Агни. Здесь мы сталкиваемся с характерной особенностью брахманской религии: в центре находился тот, к кому обращались в данный момент. Его восхваляли, ему льстили, его объявляли самым могучим. И образ, создаваемый при этом, целиком и полностью определялся задачами обряда: ведийские жрецы стремились так воздать хвалу тому, кому предназначалась жертва, чтобы он просто не мог отказать людям в исполнении их желания. Но на самих представлениях об обитателях неба, земли и воздуха такая





Битва богов и демонов

практика отразилась весьма необычным, с современной точки зрения, образом: божественные персонажи стали как бы перетекать друг в друга, черты одних богов люди начали переносить на других. Нередко два божества оказываются настолько тесно связаны друг с другом, что, по существу, представляют собой одно (например, Митра и Варуна). Поэтому и количество богов, и их соотношение зависят от того, какие кому следует приносить жертвы и каких результатов с их помощью можно добиться.

В знаменитом гимне, обращенном к Индре, говорится:

(Тот), кого призывают два сошедшихся войска:  
По эту и по ту сторону, взаимные недруги —  
Даже те двое, которые взобрались на одну и ту же колесницу,  
Порознь призывают — он, о люди, Индра!

(Пер. Т. Я. Елизаренковой)

Но если бога призывают на помощь два сошедшихся в битве войска, то кому же он окажет предпочтение? На чью сторону должно встать божество? Очевидно, его симпатии будут на стороне того «жертвователя», чья жертва окажется богаче, а сама ритуальная церемония — «убедительнее».

Но каким же образом все это — в особенности последнее — можно измерить? Ведь и хотар, и удгатар, и адхварью, в чем бы «войске», да и вообще в какой бы ситуации они ни находились, делают всегда примерно одно и то же.

И здесь следует вспомнить об одной важной характерной черте любой ритуальной религии. Дело в том, что неудача жертвоприношения обычно истолковывается как результат ошибки, допущенной жрецом, как «недоработка специалистов», не сумевших либо привлечь внимание божества к обряду, либо недостаточно его ублаживших, либо просто перепутавших какие-то существенные (а в ритуале каждая мелочь имеет значение) детали обряда. Поэтому чем дольше развивается ритуал, тем большее внимание уделяется различным способам подстраховки жертвоприношения, обеспечения правильности всех его шагов и, в особенности, ликвидации последствий тех ошибок, которые уже были допущены — исправления их, что называется, здесь и сейчас, прямо в ходе обряда. Такое «излечение» жертвы и становится обязанностью брахмана.

Примечательно, что во время жертвоприношения брахман, по крайней мере на первый взгляд, совершенно пассивен. Он ничего не произносит вслух и остается неподвижен в течение всего

ритуального действия. Но в сознании брахмана в это время происходит процесс, который оказывается, в глазах приверженцев древнеиндийской религии, не менее (а как выясняется позднее, даже более) важным для исхода обряда, чем действия остальных жрецов вместе взятых.

С точки зрения современного человека, деятельность брахмана по «излечению» жертвы не только бесцельна, но и бессмысленна. Ее даже «деятельностью» можно назвать лишь с серьезной оговоркой. Во время обряда брахман сосредоточивает внимание на различных его сторонах и деталях — а именно на тех, которые в первую очередь нуждаются в его «обеспечении». Он напряженно концентрирует всю свою психическую энергию, не допуская никаких «посторонних» мыслей и образов. Но мало того: сущность «излечения» жертвы состоит в том, что брахман символически уподобляет те или иные моменты жертвоприношения определенным явлениям мироздания. Так, например, во время ашвамедхи — жертвоприношения коня, грандиозного ритуального действия, целью которого считалось процветание царского дома и укрепление границ государства, брахман должен был в своем сознании (точнее, воображении) отождествить глаз коня, приносимого в жертву, с солнцем.

Поэтому оказывается, что, по существу, речь идет не об одном обряде, а о двух: о внешнем и о внутреннем, «вещественном» и символическом, происходящем в сознании брахмана, причем второй обряд был призван обеспечивать успех первого. Каждому элементу «настоящего» обряда соответствовал строго определенный элемент «внутренней жертвы».

Совершенно очевидно, что главную роль в ритуальном процессе играл брахман. Только он, а не хотар, не удгатар и не адхварью (и уж конечно, не заказчик жертвоприношения), полностью понимал смысл сложнейшей, обрастающей все новыми «страховочными» деталями и приемами церемонии. Брахманы зорко следили за тем, чтобы никто чужой не покушался на престиж «ритуальной науки» и не пытался проникнуть в ее тайны. Это вполне соответствовало духу ведийской религии, освящавшей своим авторитетом практически непреодолимые границы, отделявшие ариев от варваров-млеччхов, потомков пришельцев от аборигенов. Даже в роли заказчиков ведийских обрядов могли выступать лишь мужчины, принадлежавшие к трем высшим, арийским варнам, да вдобавок еще некоторые немногочисленные группы — племена и касты, связанные с ариями союзническими отношениями. Огромное же большинство индийского населения

оставалось неполноправным в религиозном отношении. Однако ритуальная религия индоариев возвышала брахманов не только над людьми, принадлежавшими к другим варнам.

Если успех обряда зависит главным образом от «внутренней жертвы», творимой брахманом, то отсюда совсем недалеко до представления о том, что брахман посредством своей искусной ритуальной техники может просто-напросто заставить божество сделать то, чего хочет заказчик. Брахман становился, таким образом, фигурой более почитаемой, чем сами ведийские боги. Название, данное европейскими учеными древнеиндийской религии — брахманизм, — имеет, как обнаруживается, глубокий смысл. В свете всех этих особенностей ведийской ритуальной практики нас не должны удивлять некоторые «крайности» позднейшей индийской философии — представления о том, что божества, изображаемые и восхваляемые в Ведах, просто-напросто не существуют или, точнее, существуют лишь в качестве слов, произносимых во время обряда. Ритуальная церемония имеет, таким образом, значение не как средство обращения куда-то «вовне», но сама по себе подобна магическому действию.

Какая же таинственная сила дает брахману возможность «излечивать жертву» и тем самым контролировать обряд? В индийских священных книгах она также называется словом *Брахман*.

Представление о Брахмане относится к наиболее важным во всей индийской культуре. Но это не означает, будто легко объяснить, что такое Брахман, или, тем более, дать ему определение. В гимнах Ригведы так именуется просто моление, возносимое божеству. Но по соседству, в другом гимне, мы встречаем чрезвычайно красноречивое сравнение: подобно тому как коров собирают в коровнике, все боги заключены в Брахмане.

Не только сами боги, но и гимны, которые обращают к ним люди, содержат в себе частицу этой силы. Арии называли Брахман «соком гимнов». И этот-то сок подпитывал, согласно их представлениям, «иссыхающую» жертву.

Итак, причастность брахмана-жреца Брахману — «свету, подобному солнцу» есть своего рода волшебство, посредством которого можно было, согласно верованиям индоариев, достичь цели жертвоприношения. А коль скоро с помощью обрядов древние индийцы стремились решать самые важные, самые насущные жизненные задачи, не стоит удивляться ни тому, что «внутренняя жертва» Брахмана в конце концов стала рассматриваться ими как универсальный ключ ко всякой проблеме человеческого существования, ни тому, что сами слова, обозначающие детали обряда,

его участников, цель, вспомогательные средства и т.д., превратились в универсальный, пригодный для рассказа о чем угодно, для осмысления любого явления в мире. Да и сам космос виделся приверженцам брахманистской религии как огромное вселенское жертвоприношение.

Если уже в Пурушасукте можно обнаружить картину «начала мира» как жертвоприношения, то в Упанишадах предметом такого толкования становится человеческая жизнь.

Арии настолько привыкли к тому, что во всех их обрядах так или иначе присутствует огонь, что само мироздание представлялось им огромным ритуальным костром. В Упанишадах речь идет уже не о «вещественном» огне, но о символе огня, не о пламени, горящем в очаге, но о вселенной, которая, согласно представлениям «лучших среди брахманов», также есть своего рода огонь. В ней раскрывается поражающее воображение всякого, кто хочет познакомиться с индийскими религиозными традициями, *учение о пяти огнях*.

Вот как предстает перед нами *учение о пяти огнях* в Чхандогья-упанишаде:

«Поистине, Гаутама, тот мир — огонь. Солнце — его дрова, его дым — солнечные лучи, его пламя — день, его угли — луна, его искры — звезды.

2. В этот огонь небожители льют благочестие как жертву. Из этой льющейся жертвы рождается царь Сом.

5.5.1. Поистине, Гаутама, грозовой ливень — это огонь. Ветер — его дрова; облака — его дым; молния — его пламя, удары молнии — его угли, град — его искры.

2. В этот огонь небожители льют царя Сому как жертву. Из этой льющейся жертвы рождается муссонный дождь.

5.6.1. Поистине, Гаутама, земля — это огонь. Год — его дрова, пространство — его дым, ночь — его пламя, стороны света — его угли, промежутки между ними — его искры.

2. В этот огонь небожители льют муссонный дождь как жертву. Из этой льющейся жертвы рождается пища.

5.7.1. Поистине, Гаутама, мужчина — это огонь. Речь — его огонь, дыхание — его дым, язык — его пламя, глаза — его угли, слух — его искры.

2. В этот огонь небожители льют пищу как жертву. Из этой льющейся жертвы рождается семя.

5.8.1. Поистине, Гаутама, женщина — это огонь. Лоно — ее дрова, соблазнительная речь — ее дым, вульва — ее пламя, то, что вводит в нее мужчина, — ее угли; страсть — ее искры.

2. В этот огонь небожители льют семя как жертву. Из этой льющейся жертвы рождается плод.

5.9.1. ...После того, как этот плод, укутанный в пуповину, пролежит десять месяцев — или сколько бы ни пролежал, — он рождается.

2. После того, как он родится, он живет, пока не кончится его срок. Потом, когда он умирает и уходит отсюда, его бросают в огонь, из которого он появился на свет, в огонь, из которого ему надлежит родиться».

Таким образом, с огнем отождествляется и небесный мир, где рождается человек и откуда он приходит в мир земной, и каждый этап «мирового процесса» — бог грома Парджанья, земной мир, мужчина, с его телом и дыханием, женщина, из соединения которой с мужчиной рождается новый человек. Наконец, завершение пути человеческого тоже связано с огнем — но уже не символическим, а вполне вещественным — тело покойного сжигают на погребальном костре.

Но если жизнь вселенной, как и жизнь отдельного человека, есть не что иное, как один огромный, непрекращающийся обряд, то в свете этого представления нельзя не переосмыслить и обычное жертвоприношение в старом его понимании. Для того чтобы разобраться в сущности этого переосмысления, необходимо попытаться себе представить психологию «заказчика» ритуального действия, т.е. человека, для которого жертвоприношение было способом решения самых насущных, самых «земных», житейских проблем. Ведь как бы ни усердствовали жрецы, как бы ни усложнялась ритуальная техника, основа ритуальной религии всегда проста; здоровье, благополучие, семейное счастье — вот о чем идет речь и в гимнах Ригведы, и в заклинаниях Атхарваведы, вот для чего произносятся яджусы и проделываются все хитроумные манипуляции. Стремясь обеспечить их абсолютную эффективность, брахманы изобретали все более и более изощренные средства. Но, сколько ни старайся, с помощью жертвоприношения невозможно *принципиально* изменить положение, в котором находится человек: излечиваясь от одной болезни, он все равно не застрахован от другой, счастье изменчиво, а превратности судьбы неизбежны. Оставаясь в пределах ритуального мышления, нечего и думать, нечего даже надеяться решить все эти проблемы раз и навсегда.

И брахманистская мысль, словно предчувствуя предел, перейти который не в силах никакая ритуальная религия, никакая религия, основанная на жертвоприношениях, подошла к новому и,

как показала последующая история, последнему рубежу в своем развитии.

По мере усложнения тайной ритуальной науки, хранимой и развиваемой брахманами, переставлялись акценты в понимании целей и задач жертвоприношения. Если поначалу смысл обряда отождествлялся с его результатом, т.е. с тем, что возникает после его окончания, то в эпоху Упанишад происходит своеобразная смена вех. Ведь кроме решения конкретной задачи, поставленной заказчиком, в обряде можно усмотреть и нечто иное. «Посредством жертвоприношения человек общается к Небу» — эта ведийская формула открывает вторую, не сводящуюся к достижению земного благополучия, сторону ритуальной практики. До тех пор пока жертвоприношение не закончилось, человек, заказавший его, находится не в земном мире, полном тягот и опасностей, а в мире высшем, где нет ни болезней, ни вражды, ни смерти. И теперь целью ритуального действия становится как можно более длительное пребывание в этом блаженном состоянии.

Это стремление воплотилось в самых различных формах, зачастую странных и поражающих воображение. Некоторые жертвоприношения длились годами, другие продолжались недолго, но зато повторялись с возрастающей частотой. Но сколь бы длительным ни был обряд, рано или поздно ему приходил конец. Его заказчик опять возвращался в земной мир, полный страданий, забот и беспокойства. И снова начинал мечтать о мире высшем, доступ в который давали брахманистские обряды.

Так сложилось представление о вечном коловращении, о круговороте, который составляет сущность человеческого существования. Вверх — вниз, из небесного мира — в земной, затем — наоборот, и так — до бесконечности. И коль скоро такова участь каждого человека из поколения в поколение, индийцы называли это непрестанное однообразное движение «путем предков» (*питрияна*).

Этот путь не заканчивается со смертью человека. Даже умерев, он не выпадал из вечно вращающегося круга и непременно должен был вернуться в первоначальное, земное состояние. Герой одной из древнейших и самых почитаемых Упанишад — Чхандогья — царь племени панчалов Правахана Джайвали говорит об этом так: «Они возвращаются той же дорогой, какой пришли сюда, — (сначала) — в пространство, затем — из пространства — в ветер; став ветром, они становятся дымом; став дымом, становятся туманом; став туманом, они становятся облаком; став облаком, они проливаются дождем. Затем они (снова) рождаются здесь».

Нельзя не обратить внимание еще на один мотив, впервые отчетливо проявляющийся в Упанишадах, но затем не исчезающий ни на мгновение из мира индийской религиозности. Возвращение в земной мир — удел всякого, кто идет по пути предков. Но то, как человек возвращается в мир после смерти, — зависит от него самого.

Если умерший не знает слов, которые необходимо произнести, чтобы пройти сквозь ворота небесного мира (таким входом в обитель блаженства древние индийцы считали Луну), он, пройдя все необходимые превращения, вскоре родится в образе нового человека. Тот, кто в прежней жизни вел себя достойно, может родиться в семье брахмана, кшатрия или вайшьи, т.е., проще говоря, в семье ария. Тот же, кто отличался дурным поведением, возвращается в мир по-другому: он «достигает лона собаки, или свиньи, или чандалы». В Каушитаки-упанишаде говорится, что человек «снова рождается здесь червем, или насекомым, или рыбой, или птицей, или львом, или вепрем, или змеей, или тигром, или человеком, или в каком-либо ином состоянии». И хотя есть, разумеется, огромное различие между возвращением в мир в облике брахмана и возрождением в образе червя или вепря, все равно в некотором высшем смысле это одно и то же: и то и другое погружает человека снова в пучину бед земного мира, из которой он, казалось бы, уже вырвался.

Итак, «путь предков», который, в сущности, представляет собой путь жертвоприношений, не дает человеку возможности вырваться из замкнутого круга страданий. Его можно было бы сравнить с источником, из которого человек хочет напиться, но который, давая временное успокоение, только усиливает жажду. А ведь идущие по нему — это не те, кто ошибся при проведении жертвоприношения или нарушил дхарму; напротив, это «правовверные» арии, соблюдающие обряды и приносящие брахманам богатые дары. И именно им брахманистская религия не могла, как выяснялось, предложить никакого будущего, никакой цели, никакой надежды; вообще ничего, кроме бессмысленного повторения пережитого. Но буквально рядом, по соседству, мы обнаруживаем в Упанишадах образ другого пути, вступив на который только и можно разорвать тяжелую и мучительную цепь.

Это — «путь богов» (*деваяна*). Он предназначен не для всех, а лишь для посвященных, для тех, кому ведомо учение о пяти огнях. «Путь богов» завершается не новым возвращением в мир, а проникновением человека в «мир Брахмана» (*брахмалока*). И здесь, в этой «запредельной дали», он остается навсегда.



Что же надлежит знать, чтобы попасть в «запредельную даль брахмана»? Это знание символизируют слова, которые следует произнести, отвечая на вопрос Луны: «кто ты?» Правильный ответ, обеспечивающий пропуск в загробное блаженство, звучит так: «Я есмь ты».

Эти странные слова, собственно, и заключают в себе сущность учения Упанишад. Чтобы пояснить их смысл, необходимо, однако, ответить на один важный вопрос.

Двигаясь по кругу «пути предков», человек переселяется из одной телесной оболочки в другую, при этом оставаясь самим собой. Как это возможно? Почему и в одеждах брахмана, и в шкуре вепря, и в отталкивающем облике дождевого червя может присутствовать одно и то же существо? Что сохраняется без изменений в этом потоке перевоплощений, подобно тому как человек, меняя и сменяя костюмы, остается самим собой?

Это начало, единственно неизменное в мире непрерывных изменений, ведийские арии называли — *атман*. Слово «атман» встречается уже в Ригведе, но там оно означает просто «ветер». В этом нет, однако, ничего удивительного: главным проявлением одушевленности человека, присутствия в его теле жизни древние жители Индии считали дыхание. С дыханием они связывали и представление о высшей сущности, о *духовном* (ведь и понятие *духовного* связано дыханием, *дуновением*), о том, что, собственно, и делает человека человеком. Именно атман испытывает удовольствие и страдание, и именно ему присуще стремление вырваться из замкнутого круга перевоплощений (*сансары*).

Это стремление является таким сильным и составляет важнейшую сторону человеческого существования потому, что там, в «запредельной дали брахмана», атман встречает нечто себе родственное. Такой, в буквальном смысле слова, *родственной душой*, с которой желает слиться душа человеческая, является, конечно, Брахман — уже знакомый нам «сок гимнов», «коровник, где собраны все боги» — высшая реальность, ускользающая от четких определений. Но в Упанишадах старое слово получает еще один, дополнительный, смысл.

Теперь Брахман рассматривается не только как священная сила, разлитая во вселенной, приобщаясь к которой, жрец обеспечивает успех жертвоприношения. Нам открывается новая грань этого явления: Брахман как цель человеческой жизни, как мировая душа, по природе своей тождественная душе отдельного человека, словно сделанная с ней из одного и того же материала, имеющая с ней одинаковую природу. Это знание и выражают

слова, которыми следует отвечать на вопрос Луны: «Кто ты?» — «Я есмь ты», т.е. «Я — Брахман». Только обладающий им способен вступить на «путь богов», только тот, кто приобщен к нему, в силах остановить колесо сансары.

А коль скоро это так, оно стоит больше любых богатств и ценнее самых пышных и дорогих жертвоприношений. Поэтому герои Упанишад, даже если они брахманы и цари, не стесняются просить тех, кто наделен священным знанием, поведать им его.

Тайное учение Упанишад глубоко двойственно по своему характеру. С одной стороны, оно очевидным образом представляет собой результат длительного развития ритуальной религии брахманизма, с другой же — не менее явно от нее отличается. Священное знание, о котором говорит Правахана Джайвали, это уже не знание о том, как следует совершать обряд — во всяком случае, обряд в строгом и привычном смысле этого слова. И если добиться материального благополучия можно было, согласно брахманистским представлениям, с помощью ритуальных средств, то смысл жизни обнаруживался лишь через приобщение к этому знанию, через овладение великими тайнами.

Эти тайны связаны прежде всего с глубинами человеческой природы. Посредством ведийских ритуальных символов «лучшие среди брахманов» стремились описать сущность атмана. Но выявить это устойчивое начало в человеке, остающееся неизменным в потоке перерождений, было невозможно без внимательного изучения тех изменений, которым подвержена человеческая психика. И понятия брахманистской ритуальной науки оборачиваются новой гранью: они превращаются в инструмент своеобразного психологического исследования. Мистическое сочетание звуков «Аум» (Ом), которое надлежит повторять при совершении обрядов, становится ключом к учению о четырех состояниях сознания (*стхана*).

Краткое и афористичное выражение этой концепции мы обнаруживаем в Мандукья-упанишаде.

«1. **АУМ!** Этот звук — все это. Вот его разъяснение: Прошедшее, настоящее, будущее — все это и есть звук **АУМ**. И то прочее, что за пределами трех времен, — тоже звук **АУМ**.

2. Ибо все это — Брахман. Этот Атман — Брахман. Этот Атман имеет четыре стопы.

3. (Пребывающая) в состоянии бодрствования, познающая внешнее, (состоящая) из семи членов, из девятнадцати ртов, вкушающая грубое, *вайшванара* — вот первая стопа.

4. (Пребывающая) в состоянии сна, познающая внутреннее, (состоящая) из семи членов, из девятнадцати ртов, вкушающая тонкое, *тайджаса* — вот вторая стопа.

5. Когда уснувший не имеет никакого желания, не видит никакого сна, — это глубокий сон. (Пребывающая) в состоянии глубокого сна, ставшая единой, пронизанная лишь познанием, состоящая из блаженства, вкушающая блаженство, та, чье лицо — мысль, *праджня* — вот третья стопа.

6. Это всеобщий повелитель, это тот, кто знает все, это внутренний правитель, это источник всего, начало и конец существ.

7. Не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не познающей ни того, ни другого, не проникнутой познанием, не представляющей собой ни познание, ни не-познание, невидимой, неразличимой, недоступной для мысли, неуказуемой, сущностью постижения единого атмана, растворением проявленного мира, проникнутой спокойствием, приносящей счастье, недвойственной — считают четвертую (стопу). Это Атман, это следует понять.

8. Это Атман в отношении к звукам, звук *АУМ* в отношении к частям. Стопы (Атмана) — части, а части — стопы: (это) звук *А*, звук *У*, звук *М*.

9. Состояние бодрствования, или *вайшванара* — это звук *А*, первая часть в силу достижения или же (в силу) первенства. Поистине, тот, кто это знает, достигает исполнения всех желаний и становится первым.

10. Состояние сна (*тайджаса*) — это звук *У*, вторая часть в силу возвышения или (в силу) взаимности. Поистине, тот, кто это знает, возвышает непрерывность знания (и) становится равным, в его роду нет таких, кто не знает Брахмана.

11. Состояние глубокого сна, *праджня* — вот звук *М*, третья часть в силу изменения или же (в силу) поглощения. Поистине, тот, кто это знает, измеряет все сущее и поглощает его.

12. Четвертое (состояние) не делится на части — (это) неизреченное (состояние), (представляющее собой) растворение проявленного мира; (это состояние) приносит счастье; оно недвойственно. Таким образом, звук *АУМ* — это и есть Атман. Тот, кто это знает, проникает (своим) Атманом в (высший) Атман».

Итак, слиянию атмана с брахманом соответствует и определенное состояние сознания — а именно то, когда сознание, в сущности, перестает быть таковым, т.е. в буквальном смысле перестает «сознать». Это неизреченное, запредельное — «четвертое» —

состояние отличается от повседневного, «нормального» состояния больше, чем самый глубокий сон без сновидений.

Не меньшей, однако, оказывается дистанция, разделяющая обыденные человеческие представления об окружающем мире и эзотерическое «новое учение» о единстве всего сущего, неведомое даже брахманам. Притчу, излагающую его, мы находим в Чхандогья-упанишаде:

«Ом! Шветакету был сыном Аруны. Отец сказал ему: Шветакету, собирайся в путь, чтобы познать Брахман, ибо ни один из нашей семьи не должен, мой дорогой, остаться невежественным подпевалой брахманов». И (Шветакету), двенадцати лет от роду, пошел учиться, а когда ему исполнилось двадцать четыре года, он изучил все веды и, полагая себя ученым, преисполненный гордости, вернулся домой.

И сказал ему отец: «Шветакету, дорогой мой, если ты столь возгордился и считаешь себя столь ученым, то, наверное, ты узнал и о том учении, что позволяет услышать неслышное, помыслить немыслимое и узнать неведомое?»

«Что это за учение, достойный?»

«Итак, мой дорогой, подобно тому как по одному кому глины можно узнать все, что имеет природу звука, ибо различия (отдельных проявлений) — это только различия между словами, это всего лишь имена — в действительности существует только звук; подобно тому, мой дорогой, как по одному медному амулету можно узнать все, что сделано из меди; в действительности существует только медь, все различия заключаются лишь в словах — это всего лишь имена; подобно тому, мой дорогой, как по одной иголке можно узнать все, что сделано из железа (все различия заключаются только в словах — они суть всего лишь имена, а существует одно только железо) — вот в чем состоит, мой дорогой, это учение».

«Поистине, достойный, те почтенные мужи не знали его; ведь если бы они его знали, то почему они не поведали его мне? Но ты, достойный, должен мне его поведать.»

«Пусть будет так, мой дорогой. Принеси мне плод смокву».

«Вот она, достойный».

«Разбей ее».

«Она разбита, достойный».

«Что ты видишь внутри нее?»

«Крошечные зернышки, достойный».

«Расколи одно из них».

«Оно расколото, достойный».

«Что ты видишь внутри?»

«Ничего, достойный».

И сказал (Аруна): «Поистине, мой дорогой, то тончайшее, что ты не можешь воспринять, — ведь из него-то и выросло это священное фиговое дерево. Поверь мне, дорогой мой, — так говорил он, — это тончайшее вещество содержит в себе весь мир, так же, как и себя самое. Оно-то и есть сущее. И это — атман. И это — ты (сам), Шветакету».

«Просвети меня еще, достойный».

«Пусть будет так, — сказал (Аруна). — Брось эту соль в воду и приходи ко мне завтра».

(Шветакету) так и сделал.

И отец сказал ему: «Принеси мне соль, которую ты вчера бросил в воду».

(Шветакету) оглянулся, но не нашел соли — ведь она вся растворилась в воде.

«Попробуй воду с этой стороны, — сказал отец. — Какова она?»

«Она соленая».

«Попробуй из середины, — сказал Аруна. — А она какова?»

«(Она также) солонa».

«Поставь ее в сторону и подойди ко мне».

(Шветакету) послушался (отца) и сказал: «Она везде одинакова».

И сказал отец Шветакету: «Поистине, дорогой мой, ты не видишь сущего, и все же оно здесь. Это тончайшее вещество содержит весь мир, как себя самое. Это — сущее. Это — атман. И это — ты, Шветакету».

*Чхандогья-упанишада, 6. 1; 6. 12-13*

Итак, что бы ни происходило, какие бы внешние, поверхностные изменения ни отвлекали наше внимание, подлинная реальность всегда неизменна. При этом самое общее, неуловимое, не доступное глазу и не имеющее облика, совпадает с глубинной сущностью человека. И незаметно начинает звучать совершенно новый мотив: принцип «tat tvam asi» (ты есть то), или атман есть брахман, означает, по существу, что всякое действие, в том числе ритуальное, является излишним: атман уже есть Брахман — необходимо лишь осознать это.

Становление эзотерической традиции Упанишад означало не просто понижение статуса брахманистской ритуальной науки. Впервые наметились контуры противостояния, которое опреде-

лит очень многое в последующем развитии индийской духовной традиции: два ее слоя — техника жертвоприношений и медитативная практика для немногих, с точки зрения которой все ритуальные действия теряют смысл.

Но за возникновением этого нового явления следует шаг, уравнивающий его опасную новизну. В дхармасутрах мы обнаруживаем всеобъемлющую классификацию самых важных задач, которые должен в течение своей жизни решить человек, а вместе с ней и систематизацию различных типов религиозности. Стремление к четырем целям определяет поведение благочестивого ария. Первая из них — простейшая, и, увы, одновременно такая трудная — успех, достижение богатства, карьера. Все эти цели, в сущности, вовсе не тождественные друг другу, в индийской традиции объединены понятием *артха*. Следующая задача, действительно глубоко отличная от первой, — чувственное наслаждение, любовь (*кама*). Третья — выполнение долга, т.е. обязанностей перед родственниками, властью и богами — *дхарма*. И, наконец, четвертая, стоящая особняком и, в определенной степени противостоящая первым трем, — освобождение от цепи перевоплощений, слияние атмана с Брахманом (*мокша*).

Четырем целям соответствуют четыре возраста человека, четыре *ашрамы* — стадии, на которые делится человеческая жизнь.

Достоинно внимания, однако, что ее отсчет начинается задолго до рождения ребенка. Исходным моментом человеческого существования является *гарбхадхана* («вложение плода») — первая брачная ночь родителей, реальное начало их супружеской жизни (тогда как официальное ее начало относится чаще всего к значительно более раннему времени: браки, заключаемые в детстве — одна из важнейших традиций индуизма). Следующей вехой на пути еще не родившегося человека становится *пумсавана-санскара*, или «рождение сына». Речь идет, однако, не о рождении, а о просьбе, с которой отец обращается к богам — пусть родится мальчик! (В Индии, как и во всяком традиционном обществе, даже в наши дни предпочтительным считается именно рождение сына.)

Но вот, наконец, мальчик рождается. В тот же день отец должен совершить *джата-карму*: дословно действие, (совершаемое) при рождении. Ему надлежит вдохнуть запах новорожденного ребенка и произнести специальные мантры. Кроме того, в этот момент язык ребенка необходимо смазать маслом священного животного — коровы.

Три последующих обряда — наречение имени (*нама-дхейя*), производимое на десятый или двенадцатый день жизни ребенка,

«выход» (*нишкрамана*), происходящий, когда мальчику исполняется четыре месяца, и «вкушение риса» (*аша-прашана*), время которого приходит по истечении шести месяцев с момента рождения, означают приобщение того, кому предстоит сделаться новым членом индуистского сообщества, к космосу, неотъемлемой частью которого является мир человеческих взаимоотношений. Ребенок впервые в жизни видит солнце и в первый раз отвеживает пищу, приготовленную его сородичами.

Однако все эти действия — только подготовка к вступлению на жизненный путь, разделенный на ашрамы. Первая из них — *брахмачарья* — начинается с обряда, именуемого *упанаяна*, или *второе рождение*. Упанаяна — удел лишь тех детей, которые рождаются в семьях брахманов, кшатриев и вайшьев; собственно, именно поэтому их принято именовать *двиджа* — дваждырожденными. Пока длится брахмачарья, мальчик изучает Веды под руководством учителя (*гуру*). Затем приходит время *самавартаны* (дословно «возвращение») — когда вчерашний ученик должен вновь переступить порог родительского дома. Юноша совершает новый обряд — *снана*, означающий достижение совершеннолетия и приближение следующей ашрамы — *грихастхи*. Теперь юноша должен жениться, завести семью и *сделаться домохозяином* (что, собственно, и означает дословно термин «грихастха»). Началом грихастхи в строгом смысле слова становится *виваха* — свадьба. Вторая ашрама, наполненная житейскими заботами, семейными радостями и, конечно, бесчисленными ритуальными обязанностями, длится долго. Долго, но не вечно. И заканчивается она не смертью, а новым периодом, несущим с собой совершенно иные дела и помыслы. Третья ашрама носит название *ванапрастхи*. Достигнув ее, домохозяин должен был оставить семью и удалиться в лес, чтобы там, в уединении, вести жизнь аскета, ограничив до минимума свои телесные потребности и сосредоточив всю энергию своего сознания на единстве атмана и Брахмана. По окончании ванапрастхи приходит последняя пора, завершающая земной путь человека, — *саньяса*. Саньясин покидает лес и, отказавшись от всякой, даже самой ничтожной собственности, начинает странствие по дорогам Индии. Питаясь подаянием, почти без одежды, он занят одним: подготовкой своей души к соединению с мировой душой, с тем чтобы смерть стала для него дверью в «запредельную даль Брахмана», а не перевалочным пунктом между двумя циклами земного существования.

Таким образом, если в молодости главенствующую роль в жизни играют артха и кама, то, по мере приближения старости,

а затем и смерти, человек приходит ко все более ясному осознанию ограниченности и тщетности забот и волнений, связанных и с житейским успехом, и с чувственным наслаждением. Что, однако, более всего характеризует индийское понимание сложной взаимосвязи выгоды и страстей, обязанностей человека перед другими людьми и его духовным самоусовершенствованием, это мудрая уравновешенность, выверенная веками. Пусть в конце жизни мокша отодвигает остальные три цели на второй план, важность артхи и камы от этого не становится меньше.

Итак, если общество индоариев в целом делилось на варны, то жизнь отдельного человека делилась на ашрамы. Каждый должен был выполнять те обязанности, которые определялись его принадлежностью к варне: брахман — ведать тайнами ритуала, кшатрий — стоять на страже справедливости и порядка, а вайшья — работать и приумножать земные богатства. Но, кроме «социального» измерения, есть еще и временное. К выполнению всякого долга следовало приступить в надлежащий момент. И в сознании древних жителей Индии эти два закона слились в один — *варнашрамадхарма*.

Ученые и журналисты, все те, кто хотел разобраться в скрытых пружинах, управляющих жизнью индийского общества, давно уже заметили, что многие понятия, вполне пригодные для описания социальных взаимоотношений на Западе, здесь отказывают. Знаменитый исследователь индийских традиций Луи Дюмон однажды заметил, что индийская социология — это социология в общепринятом смысле слова плюс индология, т.е. изучение индийских традиций, воплощенных в текстах.

И здесь нам приходится снова вспомнить об одном из таких текстов, уже известном нам, — о Пурушасукте. Как картина, написанная в два слоя, этот удивительный ведийский гимн раскрывает нам теперь такие глубины своего содержания, которые прежде, при беглом рассмотрении, оставались нам недоступны.

Одна из граней центрального образа Пурушасукты отразилась в этимологии самого этого слова. Мы знаем уже, что его, как и многие понятия индийской духовной традиции, можно перевести по-разному — и как «человек», и как «мужчина», и даже как «дух». Однако сейчас следует обратить внимание на другое: что означает это слово буквально?

Индийские ученые истолковывали его как производное от другого санскритского слова — «пура» (город). (Корень *пура* или его новоиндийский вариант *пур* присутствует в названиях многих



городов Индии — Джайпур, Бхаратпур и другие.) Что же касается термина «Пуруша», то он означал «того, кто находится в городе» или «того, кто спит в городе». Не приходится специально пояснять, что речь идет не о характеристике места жительства или об особенностях городского населения. Речь идет о намного более тонком, в обычных условиях неуловимом предмете: о внутреннем «я» человека.

Это внутреннее «я», его природу, различные направления индийской мысли понимали по-разному. Но, как бы ни отличались друг от друга представления мудрецов Арьяварты, в одном они были едины: все так или иначе, признавали что человеческое «я», глубинная основа человеческой индивидуальности, может существовать двояким образом: как «сопаджи-Пуруша», т.е. самосознание отдельного человеческого существа, соединенное с его именем и обликом, и как «нирупадхи-Пуруша», т.е. Пуруша, лишенный всех этих признаков.

Как же связаны друг с другом эти два вида существования Пуруши?

Их можно сравнить с исходным пунктом движения и его конечной целью. Эта конечная цель — освобождение (мокша), которое означает в первую очередь освобождение от имени и индивидуального облика, выход из клетки отдельной, атомарной жизни.

Нетрудно, однако, заметить, что далеко не все люди действительно стремятся к освобождению. Да и те, в чьей жизни это стремление играет важную роль, не забывают и о других сторонах бытия. Желания и цели человека многообразны. Поэтому хотя слово «пуруша» переводится как «человек», неверно было бы сказать, что оно — единственное, используемое для этого. Реальный человек — многомерное или, точнее, многослойное явление. Эту многослойность отражают санскритские слова, которые кажутся на первый взгляд всего лишь синонимами «пуруши», но в действительности выражают совершенно иные стороны человеческой натуры.

Первым таким синонимом является слово «манушья». Манушья, конечно, тоже «человек», или, лучше сказать, «человеческое существо», но это человек, рассматриваемый лишь с точки зрения самых простых, органических потребностей, человек, не поднимающийся над стремлением к эгоистическому удовлетворению своего тела. Никакие моральные нормы не сдерживают себялюбивого манушью.

Другое измерение человеческой природы выражается словом *нара*. «Нара» означает «герой». Несколько упрощая картину,

можно сказать, что нара — это человек, рассмотренный с этической точки зрения, человек, поступки которого оцениваются в категориях долга. Нара сознает, таким образом, последствия своих поступков, причем последствия не только для себя, но и «последствия вообще», ему ведом нравственный смысл любого его деяния.

И все же пурушу и нару разделяет очень многое. Нара целиком и полностью принадлежит миру, в котором действует закон неумолимого воздаяния в новой жизни за все поступки, совершенные прежде. Проблема освобождения от этого мира находится вне его горизонта.

Манушья, нара и пуруша — это одновременно и три типа человеческого сознания (а также, разумеется, поведения), и три уровня духовного развития. Выполнение дхармы преобразует ничтожного манушью в героя-нару; однако освобождение, достигаемое на третьем, высшем уровне совершенства, под силу только пуруше. Где же проходит граница, отделяющая манушью и нару от пуруши — человека в высшем смысле слова?

Для того чтобы это понять, вернемся еще раз к различиям между манушьяй и нарой. Они лежат на поверхности. Если первый думает только о себе и полностью находится во власти собственных рефлексов, то второй руководствуется дхармой.

Дело здесь не сводится, однако, к тому, что манушья осуждается, тогда как наре возносится хвала за хорошее поведение. Нара не просто *лучше*, чем манушья, в силу того, что он неспособен на дурные, аморальные действия, которые вполне по плечу тому, кто озабочен лишь потребностями своего организма. Особенность нары — еще и в том, что он подчиняет свою индивидуальность общим для всех, безличным принципам и, следовательно, до некоторой степени преодолел свою «ахамкару», сумел возвыситься над своим «я», ограниченным и суетным. Но главный рубеж еще не перейден.

Чтобы преодолеть его, необходимо осознать то, что много веков спустя выразит Райнер Мария Рильке, когда сложит стихи о тоскующей меди, из которой люди изготавливают монеты и колеса. Металлу тесно в тесных пределах ничтожных и преходящих вещей, на которые он рассечен. Но настанет день, и медь, вновь обретшая свою истинную, изначальную природу, покинет фабрики и сундуки; она вернется обратно в земные недра. Имя и индивидуальный облик представляют собой, с традиционной индийской точки зрения, не более чем орнамент на металле, выгравированную надпись на блестящей поверхности, не имеющую никакого отношения к глубинным свойствам человека.

«Рисунок на золоте» — именно такое выражение древние индийцы использовали, чтобы охарактеризовать отношение пуруши, отягощенного именем и обликом, к пуруше, от них освобожденному и, подобно меди в стихотворении Рильке, обнаружившему свою истинную, надындивидуальную сущность. Конечно, не всякому под силу осознать эту истину. Но стоит это сделать, как за первым открытием немедленно следует второе: не произошло ничего особенного, мы всего лишь стерли случайную надпись, нанесенную торопливым резцом.

Такое понимание человеческой природы имеет, как об этом свидетельствует даже беглое чтение Пурушасукты, значение не только для осмысления отдельно взятого человека, но также, если не в большей степени, для осмысления природы индийского общества, точнее, того, как это общество себя осознавало, да с некоторыми модификациями продолжает осознавать и сегодня.

Примечательно, что слово «общество» в санскрите, строго говоря, отсутствует. Частичные аналоги этому европейскому понятию воплощены в словах «самаджа» и «лока». Если первое из них можно перевести скорее как «объединение», или «сообщество», то второе означает «мир». Но, как и русское слово *мир* в традиционном его понимании, понятие «лока» — выражает не только мир как место обитания людей, но и включает в себя тех, кто его населяет. Все люди, все общины (самадж) и все народы, вместе взятые, суть лока санграха — «весь мир», универсум. Именно в масштабе *лока санграха* разворачивается процесс превращения манушьи в нару, а впоследствии и в пурушу, процесс обнаружения человеком своей истинной природы, т.е. утраты имени и облика.

В этой связи нельзя не заметить одного любопытного обстоятельства. Оказывается, отсутствие точного аналога привычному нам понятию «общество» — не случайность.

Порядок космоса, правильное течение жизни в лока санграха контролирует иная сила, иная власть — государство. Именно оно призвано заботиться о том, чтобы пуруша мог освободиться от имени и облика, чтобы путь к обнаружению истинной природы человека всегда был открыт. В поддержании порядка — *риты* — во вселенной и состоит смысл его существования. А потому любое действие царя должно оцениваться не только само по себе: это конкретное, единичное осуществление общего принципа, господствующего в лока санграха.

Индийская мысль четко разделяла и даже противопоставляла в этом случае общее и частное. Ученые брахманы различали два важных понятия: с одной стороны, *амнайю* (дословно — «повто-

ряемое»), или сакральную традицию, а с другой — традицию обычную, «человеческую», в бытовом, сниженном понимании этого слова — *парампару*. Прообразом амнайи может служить ритуальное произнесение и пение ведийских стихов, т.е. воспроизведение вечных сущностей, не зависящих от времени, в эмпирической «слуховой» форме. Такой же вечной сущностью является, разумеется, и Пуруша — нирупадхи-Пуруша, Пуруша в чистом виде. Но в том-то и дело, что «явиться», проявить свою истинную природу в мире вещей он может только частично. Ведь Пуруша бесконечен, а потому отдельный, единичный человек — это, при внимательном рассмотрении, не столько часть бесконечного Абсолюта, сколько его символ. Нирупадхи-Пуруше просто негде развернуться в нашем обыденном мире; он может присутствовать здесь лишь в усеченном, а следовательно, искаженном виде.

Но тут напоминает о себе еще одна важная особенность индийского мышления. Все эти характеристики могут быть правильно поняты только в том случае, если мы будем постоянно иметь в виду, что они взаимно обратимы. Это не означает, конечно, что амнайя может превратиться в парампару, и наоборот. Но одно и то же явление может выступать то в одном, то в другом измерении — то как вечная сущность, то как одно из бесконечного множества ее проявлений, случайный «орнамент на золоте», который в любой момент можно при желании стереть и тем самым вернуть его в изначальное, «непроявленное» состояние.

Таким образом, связь двух измерений можно сравнить не с нитью, а с безостановочно вращающимся колесом, по многу раз проходящим одну и ту же отметку. Но что приводит его в движение?

Как легко догадаться, это все то же жертвоприношение, яджня, ставшая в индоарийском обществе образцом всякой деятельности и универсальной моделью мироустройства. Обязанности человека — дхарма, под которой подразумеваются прежде всего ритуальные обязанности, — не что иное, как аналог космического закона, действующего в лока санграха. И ответственность за его соблюдение лежит не на теле человека (*шарира*), а на его атмане, относящемся к телу, «как возникший к колеснице».

Но дело обстоит именно так лишь потому, что в ходе обряда человек преображается — это не тот смертный индивид, подверженный страданиям и болезням и оттого не умеющий преодолеть свою суетность, но *то, что остается неизменным в потоке перерождений*.

Теперь не только образы Пурушасукты, но и концепция варн и ашрам предстает перед нами в новом свете. И варны, и ашрамы —

суть не просто «социальные установления», но инструменты достижения универсальных целей человеческого существования, как их понимали индоарии. Эти универсальные цели относятся к высшему началу в человеке. И манушья, стремящийся к удовлетворению своих страстей (кама), и нара, заботящийся о выполнении долга (дхарма), находятся еще в пределах «общества». Но сама дхарма обретает свой подлинный, глубинный смысл в перспективе еще более высокого устремления — желания обрести освобождение.

Эта, четвертая цель, стоящая перед дваждырожденным, имеет, однако, важное отличие от первых трех. Она, по существу, располагается вне сообщества людей, вне всего того, что определяет их поступки не только в обычное время, но и во время жертвоприношения. Поэтому, переходя от ашрамы к ашраме, человек не просто совершенствуется, но готовится к выходу за пределы самой жизни. Деление ее на брахмачарью, грихастху, ванапрастху и саньясу служит решению не одной лишь «социальной», но в первую очередь трансцендентной по отношению к обществу задачи.

И, наконец, порядок, согласно которому сообщество индоариев делится на четыре варны, тоже обретает новое измерение. Варна — не только «сословие», сконструированное по признаку общности происхождения, и не просто «социальный слой», отличающийся от других теми функциями, которые выполняют в обществе принадлежащие к нему люди. В свете доктрины перевоплощения и стремления к мокше варна — это этап, достигнутый благочестивым арием на пути к освобождению, т.е. на пути, ведущем за пределы преходящего и поверхностного «я».

Такова идеальная модель человеческого бытия, которой надлежало следовать всем дваждырожденным, всем потомственным жителям страны, где водится черная антилопа.

## Нашедшие брод

Мы — в противоположность нашим отцам — получили возможность видеть вещи такими, какие они в действительности, и поэтому основы жизни трещат у нас под ногами.

*Карл Ясперс*

Разобраться в том, где водится черная антилопа, а где нет, было, однако, не так уж просто.

По мере того как арийская цивилизация включала в свою орбиту все новые и новые земли на востоке, все ошутимее становилось странное, на первый взгляд, но, в сущности, глубоко закономерное противоречие. Жители «новых областей» чем дальше, тем больше усваивали ее нормы. Они забывали свои прежние языки и превращались в индоевропейцев. Брахманистский ритуал давно уже сделался неотъемлемой частью их образа жизни. Их цари именовали себя кшатриями. Но, как нам уже известно, сама брахманистская культура была плохо приспособлена для такой экспансии.

Млеччхи становились ариями — но ариями второго сорта.

Между тем именно на этих «нечистых» землях — на периферии индоарийского мира — творилась история Индии. Здесь шло быстрее всего формирование мощных имперских государств. Центром новой — беспрецедентной по своим масштабам — державы стала Магадха, область на востоке полуострова, в наше время относящаяся к штату Бихар. Здесь правили «низкорожденные» династии — Нанды и пришедшие им на смену в IV веке до н.э. Маурьи.

По своим масштабам эти государства нельзя было даже сравнить с архаичными, полупервобытными царствами Арьяварты. Маурийские властители — Чандрагупта, заложивший основы империи в борьбе с наместниками Александра Македонского, его сын Биндусара и, наконец, наследовавший Биндусаре Ашока, при котором держава достигла своего расцвета, ничем не походили на патриархальных государей Северной и Западной Индии, во многом зависевших от народного собрания и неотступно следовавших брахманистской традиции. Повелитель мира, чакраварти — «тот, кто вращает колесо дхармы», — вот кем был царь в глазах жителей «ритуально нечистого» индийского востока. Схема классического азиатского деспотизма находит здесь одно из наиболее ярких, наиболее очевидных своих воплощений.

Конечно, «мировое государство» Маурьев в некоторых отношениях представляло собой копию, тогда как оригинал находился на севере: устройство Магадхской державы зачастую воспроизводило черты персидской империи, основанной Киром (550—529 гг. до н.э.) и подчинившей себе огромные пространства от Черного моря и Кавказа на севере до Тигра и Евфрата на юге.

Экспансия персов не миновала и Индию. Сатрапы царя царей долгое время управляли ее западными областями. Иран оказал воздействие на самые различные стороны индийской жизни: чиновники маурийской державы были организованы наподобие административной иерархии Ахеменидов, а официальное искусство в этот период несет на себе явный отпечаток персидского стиля. Чем бы ни объяснять все эти черты сходства — влиянием или просто единством социального устройства, очевидно одно: империя, цитаделью которой была Магадха, представляла собой систему тотального господства, похожую и на Персию Кира, и на Китай Цинь Шихуанди, со всеми присущими восточному деспотизму особенностями — общинной собственностью, незащищенностью отдельного человека и всевластием государственного аппарата. И чем дальше простирались притязания магадхских царей, чем больше народов оказывалось у них в подчинении, тем отчетливей сознавали они необходимость «общей идеи» — учения, которое освящало бы их господство и обосновывало бы преимущества сплочения разных «языцев» под их высокой рукой.

Но брахманистская традиция никак не подходила для этих целей. Напротив, претензии брахманов вызывали все большее недовольство у восточноиндийской элиты. Причина тому была, в сущности, проста: это была уже другая элита, не та, что в Арьяварте.

Разумеется, захватывая власть, «низкорожденные» Нанды и Маурьи немедленно превращались в кшатриев — этого требовала традиция. Но она же и обесценивала такое «повышение в чине». Каких бы успехов ни добивалась магадхская знать, какие бы победы ни одерживали армии и какие бы ни возводились города — все равно, с точки зрения старого, «подлинного» брахманизма, ничто не могло сделать этих выскочек настоящими дваждырожденными. Превратившись в центр империи, Магадха оставалась окраиной Арьяварты. И по мере того как это противоречие становилось все более явным, появлялось все больше людей, задумывавшихся о противоречиях ритуальной религии и сознававших ее ограниченность. А это, в свою очередь, приводило к размышлениям о коренных проблемах человеческого существования. «Мир раскололся, и трещина прошла через сердце поэта», — скажет много столетий спустя по другому поводу Генрих Гейне. Распространение арийской цивилизации и — одновременно — непреодолимость ее барьеров помогают нам понять, почему в середине второго тысячелетия до н.э. мир раскололся здесь, в Магадхе.

В Магадхе впервые выяснилось, что учителями дхармы могут быть не только брахманы.

В Магадхе впервые был сделан вывод, что дхарма не обязательно воплощается в жертвоприношениях.

В Магадхе дхарме впервые стали учить не на санскрите.

Новые учителя проповедовали на разговорных языках, и прежде всего на местном — ардхамагадхи. Как и санскрит, язык ардхамагадхи принадлежал к индоевропейской группе; однако в том, что звучало на нем теперь, ощущалось влияние старой доарийской культуры.

Учения настиков — «неверных», как именовали их приверженцы брахманизма, во многом разнились между собой. Объединяло их лишь неприятие брахманистских жертвоприношений, божественных почестей, воздаваемых брахманам, и самого языка арийской цивилизации — санскрита.

Лишь одно было, пожалуй, созвучно настроениям некоторых из них в брахманистской культуре. Как и творцов Упанишад, настиков волновал вопрос: какими способами человек может освободиться от гнетущей земной жизни, вырваться из круговорота сансары? Но при этом они думали не о судьбе немногих избранных, не о мудрецах и не о «лучших среди брахманов», а о *каждом* человеке — независимо от его происхождения. Ключевым словом неортодоксальных учений стало слово *карма*.



Корень этого слова (*кар*) означает действие. В индийской традиции оно приобрело, однако, более широкое и важное значение. Закон кармы представляет собой главный закон человеческого существования. Его сущность состоит в том, что человек отвечает не только за поступки, совершенные в *этой* жизни, но и за все, содеянное в прошлых перерождениях. Что посеешь, то и пожнешь, — участь каждого целиком и полностью зависит от него самого. Поэтому у человека, кто бы он ни был, нет более важной задачи, чем *улучшение своей кармы*. И именно эта проблема становится центральной для создателей новых доктрин. В первую очередь это относится к самой бескомпромиссной и самой, вероятно, необычной, с европейской точки зрения, «настической» религии — к религии джайнизма.

Здесь необходимо упомянуть об одном немаловажном обстоятельстве. Оно связано с тем, откуда, из каких источников мы можем черпать сведения о джайнизме и его приверженцах. С одной стороны, нет сомнений в том, что джайнизм возник очень давно, раньше, чем многие другие неортодоксальные учения, и прежде всего наиболее известное и влиятельное среди них — буддизм. С другой стороны, тексты, составляющие джайнский канон, и в частности многочисленные произведения философов-джайнов, в том виде, в каком они до нас дошли, были созданы намного позднее — спустя столетия после возникновения не только буддийской, но и ортодоксальной — его философии. Поэтому тот образ религии джайнов, который складывается при чтении джайнских текстов, и облик первоначального джайнизма не могут не отличаться друг от друга.

Между этими двумя образами джайнизма и джайнов есть, разумеется, и общие черты. В первую очередь это знаменитый джайнский аскетизм. Последователи этого учения подвергали себя настоящим истязаниям, стремясь к освобождению от сансары. Идеалом джайна считалась добровольная смерть от голода. Кроме того, джайны, отвергавшие брахманистские обряды и считавшие недопустимым и безнравственным принесение в жертву животных, обосновывали свои убеждения принципом *ахимсы* — «непричинения вреда живому». Для них были священны все живые существа, кто бы они ни были. Идея ахимсы не была чужда и другим настикам, в частности буддистам. Но если остальные просто призывали к гуманности и порицали жестокость, то приверженцы джайнизма воплощали *ахимсу* в почти невероятных формах. До сих пор в Индии можно встретить джайнских монахов, при ходьбе держащих в руках специальные метелки; ими они

разгребают пыль перед собой, чтобы не раздавить случайно попавшее под ноги насекомое. На лице у джайна-аскета — марлевая маска: ведь в рот может невзначай залететь мошка, и принцип ахимсы будет нарушен.

Отвергая брахманизм, джайны тем не менее оставались индийцами: идея *вечности* была близка им в такой же степени, как и ведийским риши. Согласно воззрениям джайнов, их религия существовала всегда. В их священных книгах говорится о 24-х *джинах* (отсюда и название «джайнизм»), или победителях — *тиртханкарах* («нашедших брод»), великих и непогрешимых учителей. Это число характеризует, однако, только тот временной цикл, который мы переживаем сейчас. Тиртханкары уже являлись людям бесчисленное число раз. И всякий раз, когда испорченность мира достигает предела и мир гибнет, они являются вновь.

Всех «нашедших брод» объединяет одна интересная особенность: они рождаются только в царских, т.е. в кшатрийских семьях. Даже здесь сказалась нескрываемая неприязнь суровых восточноиндийских аскетов к брахманам и брахманизму.

Первым из тиртханкаров джайны считают царя Ришабху. Это он на заре каждой юги учит людей считать, прививает им навыки всевозможных ремесел, это он устанавливает правила, в соответствии с которыми надлежит вступать в брак, хоронить усопших и поклоняться богам.

Если, однако, соотнести джайнские предания с историческими сведениями, то станет ясно, что большинство тиртханкар — всего лишь герои легенд. Первым из них, кто, по всей вероятности, существовал в действительности, был Паршва, или Паршванатх. Он был царем, и именно его большинство исследователей считает подлинным основателем джайнской общины \*. Но если брод, который находят *джины*, приходится всякий раз искать заново, то неудивительно, что наибольшее внимание приковывает не первый, не предпоследний, а последний из них. Поэтому главным персонажем традиции джайнизма стал не Ришабх и даже не Паршва, а его младший современник и родственник.

Последним из тиртханкаров стал Джина Махавира.

Согласно преданиям самих джайнов, Вардхамана Джнятапутра (таково было его настоящее имя) жил в период, который в европейской системе летосчисления соответствует 599–527 гг. до н.э. Правда, исследователи предлагают более поздние датиров-

---

\* См.: Грантовский Э. А. Племенное объединение рагсу-рагсава у Панини// История и культура Древней Индии. М., 1963.

ки — с 539 по 467 или с 549 по 477 г. до н.э. Однако на фоне других странностей индийской хронологии такое смещение во времени следует признать незначительным. Кшатрийский мотив в традиционной биографии последнего тиртханкара выражен не просто недвусмысленно, но даже вызывающе: считается, что он был зачат в лоне брахманки, но так как тиртханкары могут быть произведены на свет только кшатрийскими матерями, то вовремя узнавший о произошедшем недоразумении Индра повелел богу плодородия перенести эмбрион в утробу кшатрийки, и будущий вождь джайнской общины родился как подобает. Дожив до тридцати лет, он бросил дом, раздал все, что имел, и сделался отшельником.

История отшельнической жизни Махавиры являет собой сплошную череду аскетических подвигов, зачастую поражающих воображение. В самом деле, ни одна из индийских традиций не перечисляет с такими натуралистическими подробностями страданий, пережитых ее основоположником. Против Махавиры ополчился весь мир: лесные хищники преследовали его, ядовитые змеи — кусали, сластолюбивые женщины — пытались соблазнить, а невежественные жители деревень — травили собаками. Но все оказалось тщетно. Ничто не могло помешать Вардхамане предаваться аскезе, и по прошествии 12-ти лет он, наконец, достиг результата: стоя в «позе отрешения от тела», подвижник обрел *всезнание* — *кеваладжняна*. Иначе говоря, в этот момент он стал Джиной — тем, кто победил земные страдания и открыл путь освобождения от них.

Боги, восхищенные героем, сами расчистили место для его первой проповеди. Они возвели три стены — одну из серебра, другую — из драгоценных камней и третью — из золота. Внутри дворца они соорудили четыре трона. Тот, что был обращен на восток, занял Махавира; на остальных трех он рассадил своих двойников. Затем он произнес речь, обращенную одновременно ко всем обитателям вселенной — людям, богам и животным.

После этого Махавира проповедовал свое учение целых тридцать лет. За это время вокруг него образовалась сплоченная община верных последователей. Смерть настигла последнего тиртханкара, когда ему было семьдесят два года. Одни полагают, что это случилось в 527 г. до н.э., другие — что Махавира скончался на 50–60 лет позже.

После смерти учителя наступила долгая пора смуты и раскола. Легенда гласит, что в период правления Чандрагупты в Магадхе начался голод, продолжавшийся 12 лет. Спасаясь от голодной смерти, джайны двинулись на юг. Выживание было, однако,

оплачено дорогой ценой: во время скитаний приверженцы Махавиры потеряли свои священные книги, в которых излагалось его учение. Восстановить его изначальный смысл — опять этот неизбывный мотив возрождения! — можно было лишь собравшись всем вместе. Первый джайнский собор состоялся в Паталипутре в III в. до н.э., второй — двумя столетиями позже в Вאלлабхи. Но достичь единства последователям Джинны не удалось.

Как раз напротив: после собора в Вאלлабхи джайнская община распадается на два направления, существующие по сей день. Сторонники первого, относительно более мягкого и либерального по своим принципам, называют себя *шветамбарами*, или «одетыми в белое». Противостоящие им «радикалы» именуются *дигамбарами* — «одетыми воздухом». Шветамбары полагали, что джайну приличествует носить белые одежды, тогда как дигамбары и это считали недопустимой роскошью.

Большинство признали все же более мягкий вариант учения. То, что принято считать джайнским каноном — *сиддхантой*, или *агамой*, — это книги, признаваемые лишь шветамбарами. В сиддханту входит 45 сочинений. Автором наиболее важных из них считается Махавира, хотя, разумеется, об индивидуальном авторстве и в этом случае говорить не приходится. Что же касается дигамбаров, то у них есть свои священные тексты.

В чем же заключается дхарма, возведенная Джинной? Ее основной смысл можно определить с помощью краткой формулы: ахимса против религии жертвоприношений. Но обоснованием этой идеи стало не столь уж сложное на фоне последующих течений индийской философии, но чрезвычайно строгое и последовательное учение о мире.

Все, что существует, делится, согласно джайнским представлениям, на два вида: *джива* и *аджива* — *душа* и «не-душа»: то, что душой не является. Джива может воплотиться в каком угодно теле — от человека до насекомого. Но она не обязательно заключена в телесной оболочке. Мириады невоплощенных джив наполняют вселенную. Тела также подразделяются на несколько разновидностей: у обычного человека три тела: обычное, кармическое, т.е. несущее на себе следы прошлых жизней со всеми заслугами и преступлениями, и еще одно, особое — «изменяемое тело» — *вайкрिया*. Те же, кто достигает победы над страстями, а следовательно, и над страданиями, — джины — обретают дополнительное, огненное тело — *вайджасу*. Подвижники могут также создавать колдовские

тела, «испускаемые» или «выделяемые»; они носят название *аха-рака*. Обладатели всех этих тел живут на земле; над ними — на небесах — обитают девы и асуры, тогда как снизу помещаются своеобразные диски, напоминающие огромные тарелки; их населяют демонические существа — *нараки*, также обладающие способностью изменять свои тела. Те дживы, что достигли освобождения, попадают в царство блаженных — Сиддхашетру, или Сиддхашилу. Она представляет собой огромный белый диск, похожий на зонтик, перевернутый вверх ногами. Он сделан из чистого золота и невероятно велик: его диаметр равен 450 500 лигам, а толщина в центре — восьмью лигам; правда, по мере удаления от середины золотой диск становится все тоньше: его края тонки, как мушиное крыло.

Джива и аджива совершенно различны по своей природе — и вместе с тем соединение их неизбежно. Причиной тому является непреодолимая сила времени — *кала*. Именно она вовлекает дживу в мировой процесс. В результате каждого поступка, совершаемого человеком, к дживе прилипают частицы вещества, из которого состоит кармическое тело — карма-шарира. От него-то и зависит судьба человека и все его будущие рождения.

При этом характерно то обстоятельство, что дживу джайны рассматривают тоже как своего рода тело. Кстати, от «качества» души зависит, по их убеждению, и физическое состояние человека. Чем дальше душа от блаженства, тем хуже качества тела. Немаловажно и другое: джива «получает» тело вместе со всеми его физическими и социальными свойствами, со всеми последствиями его прежних существований. Если же и на этот раз джива не ведет праведную жизнь, а предается страстям и разгулу, то после смерти тела она попадает в ад, правда, не навсегда. После кратковременного пребывания в преисподней порочную душу ждет гораздо более суровая кара — новое рождение.

Как же вырваться из бесконечной цепи перевоплощений? Джайнский рецепт спасения основывается на «трех драгоценностях» (*триратна*): совершенном воззрении (*самьягдаршана*), совершенном знании (*самьягджняна*) и совершенном поведении (*самьягчарита*). Если первое состоит в устремлении к освобождению, а второе — в усвоении той картины мира, которую рисует сиддханта, то третье является самым трудным, так как предполагает абсолютное и окончательное преодоление страстей.

Чтобы решить эту задачу, необходимо соблюдать пять великих обетов (*панчамахаवрата*). Первый из них — разумеется, ахимса. (Одним из важных следствий этого принципа стал, между

прочим, запрет употребления мяса.) Кроме того, джайну должна быть свойственна справедливость (*сатья*); законом своей жизни он обязан сделать *застею* — неприсвоение чужого, *брахмачарью* — целомудрие и *апариграху* — воздержание от суетных привязанностей. Таким образом, если у «традиционных» брахманов все жизненные проблемы решались с помощью жертвоприношений, если создатели Упанишад видели ключ к освобождению в сосредоточении ума на тождестве атмана и Брахмана, то для последователей Махавиры универсальным средством преодоления сансары стало умерщвление плоти (*манас*).

Неудивительно поэтому, что, хотя джива может вселиться в какое угодно тело, включая комаров и дождевых червей, достичь освобождения способен только человек. Божество может достичь нирваны только в том случае, если в следующей жизни родится человеком.

Если судьба богов не вызывала у джайнов особых дискуссий, то с женщинами дело обстояло сложнее. «Либералы»-шветамбары допускали, что женщина может вырваться из потока перерождений; что же касается дигамбаров, то они, как впоследствии буддисты, полагали, что для этого она должна прежде появиться на свет в облике мужчины.

Как шветамбары, так и дигамбары были объединены в сплоченные общины, спаянные строгой дисциплиной. В состав джайнской общины (*сангхи*) входили четыре категории людей: монахи, монахини, миряне и мирянки. Конечно, требования, предъявляемые каждой из этих групп, были различны. Миряне не были обязаны следовать всем нормам аскетизма: ведь в таком случае они просто не могли бы добывать средства к существованию, т.е. не только сами оказались бы в безвыходном положении, но и перестали бы подавать милостыню монахам. Что же касается этих последних, то они, единственные, кто уже в этой жизни имели возможность достичь освобождения, жили только подаянием. Существовали, однако, последователи Махавиры, выглядевшие совершенно по-другому.

Среди джайнов-мирян традиция называет имена, весьма значимые для истории Индии. Последователями тиртханкаров были основатель маурийской династии — «низкороденный» Чандрагупта и его внук Сампрати. По преданию, Чандрагупта даже умер в соответствии с джайнским идеалом, заморив себя голодом.

Другим знаменитым почитателем джайнизма был Кхаравела — царь Калинги, государства, находившегося к югу от Магадхи и в конце концов поглощенного державой Маурьев. Точное

время правления Кхаравелы неизвестно, однако, по мнению большинства историков, он царствовал в промежутке с первого по второй век до н.э. При дворе Кхаравелы огромным влиянием пользовалась джайнская община. Есть, однако, немало свидетельств (среди них необходимо назвать прежде всего знаменитую Хатхигумпхскую надпись) тому, что культ тиртханкаров в Калинге имеет гораздо более давнюю историю: последователей Махавиры знали здесь, по крайней мере, с IV века до н.э.

Нет сомнений в том, что джайны стремились к укреплению своего политического влияния и активно использовали его. Их облик был, по всей вероятности, не таким уж благостным; принцип ненанесения вреда живому имел для них прежде всего ритуальный смысл. Принося в жертву животных, у которых, как и у людей, есть джива, невозможно разорвать кольцо перерождений; с помощью кровавых и бессмысленных обрядов нельзя достичь освобождения — вот что означала идея ахимсы для приверженцев джайнского учения. Что же касается обыденной жизни, то здесь существовали, вероятно, многочисленные оговорки, определявшие, в каких случаях этот вред все же может быть нанесен. Примечательно, что для защиты своего аскетического образа жизни монахам разрешалось даже применять оружие.

В чем же заключался секрет притягательности джайнского учения для властей предрежащих? Почему могущественные цари покровительствовали монахам, мировоззрение и сам образ жизни которых являли собой прямую противоположность идеалам кшатриев? Между аскетическими упражнениями приверженцев Махавиры и придворной политикой существовала пусть не прямая, но тесная и очевидная взаимосвязь.

Присутствие при дворе тех, для кого следование примеру «нашедших брод» сделалось законом жизни, безусловно повышало престиж царской власти. Почести, которые государи воздавали этим непревзойденным в своем упорстве подвижникам, владеющим тайной *преодоления закона кармы*, самому режиму придавали сакральный характер. Пусть лишь немногие могут решиться отринуть все жизненные соблазны и освободить свою дживу уже в *этой* жизни; зато в будущих перерождениях этот путь открыт любому, независимо от его происхождения.

Эпоха, отмеченная широкой популярностью и даже преобладанием джайнизма, длилась долго — но и она подошла постепенно к своему концу. В III—II веках до н.э. влияние джайнской религии резко идет на спад из-за распространения новой, буддий-

ской доктрины, впоследствии превратившейся в мировую религию, имеющую многие миллионы последователей в самых разных странах. Еще более губительным для влияния джайнов стало проникновение брахманистской культуры в восточные и южные области Индии, растянувшееся почти на целое тысячелетие, но лишь в IV—V вв. н.э. начавшее приносить свои плоды.

Последователи Джины Махавиры мало-помалу утрачивали благосклонность царей и сановников; число монахов уменьшалось; община джайнов все больше замыкалась в себе, уже не претендуя на какое-либо внешнее влияние. Существовала и другая трудность: так как основу общины составляли аскеты, отринувшие все земное, у джайнов не было «своих» собственных обрядов, сопровождающих жизнь «обычного» человека — свадебных, похоронных и т.д. Все это поневоле приходилось заимствовать из «соседних» религий, в том числе — чем дальше, тем больше — из ненавистного брахманизма.

И все же джайнская община не растворилась в океане индуистских верований и культов. Более того, среди джайнов появились выдающиеся ученые и философы, прославившиеся далеко за пределами малочисленного сообщества монахов. Если не в повседневной аскетической практике, то, по крайней мере, в интеллектуальных упражнениях былой фанатизм сменила широта взглядов. Теперь последователям «нашедших брод» надо было уживаться с приверженцами самых различных направлений и школ. Быть может, этим объясняется тот факт, что главным принципом джайнской философии стала *анэкантавада* — учение, согласно которому нет ни абсолютной истины, ни абсолютного заблуждения: всякое высказывание истинно лишь «некоторым образом» — с определенной точки зрения, а это означает, что никакое учение не может претендовать на исключительность.

Религия, провозвестник которой родился в VI столетии в горной стране, населенной в те времена племенем шакьев (откуда и происходит его прозвище — Шакьямуни, т.е. отшельник из рода шакьев), лишь отчасти принадлежит истории Индии. Более того, уже много веков в Индии почти нет буддистов: из 268 миллионов приверженцев буддизма в мире на Индию приходится не больше двух. И все же буддизм не перестал быть индийской религией. И не только потому, что, повторяя имена святых наставников и мудрецов, китайцы и японцы, корейцы и калмыки, тибетцы и монголы, исповедующие ее, произносят индийские слова, лишь слегка измененные фонетикой чужого языка. Именно в форме



буддизма индийская культура впервые вышла за свои географические пределы, именно в желтом одеянии буддийского монаха она открыла себя миру с убедительностью, ни превзойти, ни повторить которую в последующие века ей не удалось.

Буддизм — единственная из мировых религий, сложившаяся за пределами Средиземноморья. Это существенно не только с точки зрения места на карте; гораздо важнее тот факт, что, говоря о буддизме, мы ведем речь о единственной мировой религии, которая возникла, в отличие от двух других — христианства и ислама — вне библейской традиции. Правда, и по содержанию буддизм не похож на остальные учения, покоровившие мир. Знаменитый русский исследователь буддийской культуры Ф. И. Щербатской любил цитировать слова Иммануила Канта о том, что любая религия непременно должна содержать три идеи: во-первых, мысль о творении мира и, следовательно, о Боге-Творце; во-вторых, представление о свободе воли и, в-третьих, учение о бессмертии души. Первое необходимо, чтобы обосновать реальность мира: если нет этого, то теряет смысл и все остальное; второе — для утверждения моральных норм: если не признать, что человек способен выбирать между добром и злом, его нельзя объявить праведником за благие дела и грешником за дурные. И, наконец, отвергая существование бессмертной души, мы отрицаем и присутствие того начала в человеке, на которое возлагается ответственность; в этом случае становится некого поощрять за добродетель и наказывать за порок. Ведь не только во времена Канта, но и задолго до него человечество осознавало ту печальную истину, что в земной жизни на торжество справедливости рассчитывать не приходится.

Щербатской, однако, приводил слова великого немецкого философа неспроста. Вспоминая их, он говорил, что, вопреки совершенно разумным соображениям мыслителя-европейца, на Востоке возникла религия, не просто не знающая этих трех принципов, но прямо их отвергающая и принимающая противоположные. Реальность мира — главный предрассудок, преодолеть который человеку необходимо, чтобы вырваться из цепи перевоплощений. Представление о том, что мир непременно должен быть кем-нибудь создан, — это как раз та мысль, опровержению которой буддийские философы посвятили особенно много сил; что же касается бессмертия души, то буддисты отрицают не только существование ее после смерти тела, но правомерность самого этого понятия.

Такие взгляды вовсе не означали, будто последователям буддийского учения были присущи нигилизм и пренебрежение

моральными ценностями. Просто для их обоснования — для утверждения человечности, верности долгу, милосердия — они нашли иные способы.

Исследователи много спорили об основателе буддийской религии — о времени его жизни, о том, какие идеи буддизма могут считаться его открытием, а какие были высказаны позже. Ученые расходились и в представлениях о самой сущности его воззрений: одни рассматривали Шакьямуни как мрачного пессимиста, другие — как остроумного ниспровергателя предрассудков. Но в одном они были едины: Будда существовал на самом деле.

Разумеется, в преданиях о нем мы можем обнаружить немало таких деталей, не усомниться в достоверности которых, пожалуй, затруднительно. В рассказы о предзнаменованиях, возвестивших миру его рождение, об исцелении больных в момент его появления на свет, и, конечно, о первых словах ребенка: «Я — владыка мира; это — последнее мое рождение!» — верить действительно едва ли стоит. Но, во-первых, они, скорее всего, суть не что иное, как естественный результат «обрастания» вполне реальной истории сказочными подробностями, неминувшего в древности (и, заметим, не столь уж редкого и в наши дни), а во-вторых, не эти красочные узоры составляют основное содержание картины, имя которой — ранняя история буддизма.

Тем не менее воссоздание этой картины — вовсе не простое занятие. Главная трудность связана с тем, что, как бы ни датировать жизнь отшельника из племени шакьев — пятым веком или, как это делают некоторые современные исследователи, четвертым, эпоху Будды и время создания самых древних письменных памятников буддизма разделяют столетия. Таким старейшим (среди сохранившихся) сводом произведений, рассказывающих о странствиях Будды и его сподвижников, излагающих буддийское учение и разъясняющих правила повседневного поведения, которые должны соблюдать его последователи, является так называемый Палийский канон.

Такое название связано с *пали* — языком этого огромного сборника, распространенным много столетий назад в Северо-Восточной Индии, по всей вероятности, родным языком Шакьямуни. Давно забытый на родине Шакьямуни, он обрел, однако, новую жизнь на противоположной — южной окраине индийского мира — на Шри Ланке. Здесь буддизм превратился в некое подобие национальной религии: в наши дни, как и раньше, его исповедуют все сингалы — народ, составляющий большинство населения острова.

Сингалы исстари привержены одной из древнейших буддийских школ — тхераваде. В переводе *тхеравада* означает именно «старое учение», или «учение стариков». Сторонники тхеравады считают, что их учение восходит к самому Будде и в точности выражает его воззрения. А так как другие направления буддизма отошли от них много веков назад, легко сделать вывод, что тхеравада и есть единственно настоящий, не испорченный чуждыми влияниями буддизм.

Вполне естественное для проповедников и толкователей канона, такое представление не очень подходит для непредвзятого исследования. Между тем, оно долгое время преобладало среди европейских ученых, смотревших на историю буддизма глазами сторонников тхеравады. Остальное — а оно включало весь буддийский мир от Индокитая до Японии и от Тибета до Тувы — виделось им грандиозным искажением, смешением утонченной философии с дикарскими обрядами, заменой высокой морали на суеверие и колдовство. Нельзя сказать, что в этой картине нет ничего истинного. Напротив, во всех странах мира, где сегодня исповедуют буддизм, самый беглый взгляд обнаруживает причудливый синтез учения, восходящего к Шакьямуни, и местных верований, обрядов и обычаев, не имеющих с буддизмом ничего общего. Тем не менее это общее возникает — ведь в сознании и, что важнее всего, в повседневной жизни людей эти разнородные элементы сливаются в нерасторжимое целое. И, безусловно, буддизм на Шри Ланке или в Бирме («южный буддизм»), скорее всего, сохранил значительно больше черт, сближающих его с первоначальным учением, чем верования народов Северной Азии, в которых его следы почти неразличимы среди образов и представлений, имеющих сугубо местное происхождение.

Тем не менее нельзя сказать, что такого рода мифами и культами не «оброс» и классический, «южный буддизм». Но главное — исследователи XX столетия показали, насколько необоснованны претензии тхеравады на «первородство» в буддийском мире; в наше время уже не подлежит сомнению, что с самого начала существовали различные направления буддийской мысли и едва ли можно определить, какое из них с точностью воспроизводит воззрения мудреца из племени шакьев.

Рассказ об основных идеях буддизма и о его становлении лучше всего начать с того, в чем едины буддисты всех стран мира: с предания о жизни великого аскета и мыслителя, с поэтической леген-

ды о поисках истины, о мучительном и драматическом пути, который привел к возникновению новой религии.

У Шуддходаны, царя шакьев, принадлежавшего к роду Гаутама, родился сын. Мальчика нарекли именем Сиддхартха. Итак, Сиддхартха Гаутама — таково полное имя человека, которого впоследствии стали называть Буддой. Очень скоро радость рождения наследника сменилась горечью утраты: мать царевича вскоре скончалась. Вряд ли стоит удивляться тому, что всю свою любовь и нежность царь перенес на маленького Сиддхартху. Достоин удивления лишь способ, к которому он прибегнул, чтобы заслонить сына от жизненных невзгод и печалей.

Юный принц воспитывался в обстановке непрерывных развлечений, среди веселья и роскоши. Он не должен был знать никаких огорчений, не должен был иметь даже понятия о неприятных, темных и трагических сторонах жизни — болезнях, страданиях, смерти. К его услугам были поэты и актеры, музыканты и танцовщицы; они-то и создавали тот искусственный мир, которого Сиддхартха, по замыслу своего отца, никогда не должен был покидать.

Приоткрыть эту яркую завесу оказалось, однако, не так уж трудно. По преданию, однажды, во время прогулки принцу (ему исполнилось к тому времени двадцать девять лет), сопровождаемому придворными, повстречались сперва прокаженный, вслед за ним — дряхлый старик, а затем — похоронная процессия. И удивленному Сиддхартхе, всякий раз спрашивавшему своих спутников об этих странных и незнакомых ему явлениях, пришлось о первом услышать: это несчастье, иногда постигающее людей; о втором — вот удел некоторых счастливых, которым удастся дожить до старости, а о третьем — такова участь, уготованная каждому, и избежать ее не дано никому. Декорации, воздвигнутые царем шакьев, рухнули.

Хотя Сиддхартху теперь не покидали тревожные и мучительные размышления о том, *что* он случайно увидел и *что* так разительно отличалось от того, что он привык видеть вокруг себя, его придворная жизнь шла, подчиняясь издавна установленному распорядку. В положенное время принц женился на красавице Яшодхаре, и вскоре он стал отцом мальчика по имени Рахула. И тогда произошло то, чего никто не мог предположить.

Однажды ночью Сиддхартха покинул царский дворец. По преданию, перед тем как навсегда оставить родной дом, царевич ночью вошел на женскую половину и увидел спящих женщин, раскинувшихся на подушках. Весь их облик показался ему

настолько отвратительным, что отныне любое проявление чувственности вызывало в нем только омерзение. Сиддхартха еще больше укрепился в своем намерении покинуть свет. Тут же он приказал слуге оседлать коня.

Впоследствии Гаутама лишь однажды появится на родине — и это его появление также будет показательно; оно только наглядно продемонстрирует ту степень отчуждения от всех прежних привязанностей, которая станет главным принципом его образа жизни. Но это случится много лет спустя. А пока наследный принц пренебрег своими обязанностями и привилегиями, да вдобавок еще и оставил жену и ребенка, чтобы стать бродячим аскетом, одним из многочисленных странников, истязавших себя, надеясь таким образом обрести освобождение от сансары.

Несколько лет царевич провел в поисках верного пути, обращаясь то к одному, то к другому из известных в те времена религиозных учений, всякий раз разочаровываясь и не находя способа избавления от страданий. Порой он был близок к отчаянию. И когда, казалось бы, все варианты были им испробованы, ему, наконец, открылась истина.

Сидя под деревом и предаваясь размышлениям о тщете своих аскетических подвигов, Сиддхартха почувствовал, что на него снизошло просветление. Собственно, слово *Будда* и означает «просветленный» или «пробужденный». В этот миг царевич постиг *четыре благородные истины*, ставшие основой новой религии. О них он поведал нескольким знакомым монахам, вместе с которыми он еще совсем недавно предавался аскетическим упражнениям.

«Поистине, монахи, вот первая благородная истина о страдании: рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание, соединение с нелюбимым и пребывание врозь с любимым есть страдание, необладание тем, чего желаешь, есть страдание».

Итак, первая истина состояла в том, что в мире существует страдание, причем оно пронизывает буквально всю человеческую жизнь. Страдание — это не случайные неприятности, а неизбежное условие существования.

«Поистине, монахи, вот благородная истина о возникновении страдания. Это — жажда, приводящая к перерождению, (жажда), связанная неразрывно с радостью и желанием, то и дело играющая ими, жажда страстей, жажда бытия, жажда небытия».

Иными словами, страдание имеет не внешний, а внутренний источник. Его причина — не отсутствие желаемого, а само жела-

ние, не удаленность от цели, а стремление к ней. И в этом состоит «вторая благородная истина».

«Поистине, монахи, вот благородная истина о прекращении страдания: это прекращение достигается полным отказом от страстей, отречением, расставанием, освобождением, преодолением жажды».

Таким образом, будучи универсальным, страдание тем не менее преодолимо. Таков смысл третьей благородной истины.

И, наконец, четвертая истина, возведенная Сиддхартхой, заключалась в том, что есть и путь, ведущий к прекращению страданий. «Поистине, монахи, вот благородная истина о пути, ведущем к уничтожению страдания. Это благородный восьмеричный путь. Верное воззрение, верное настроение, верная речь, верное действие, верная жизнь, верное устремление, верное переосмысление, верное самоотречение».

Услышав речь Сиддхартхи, монахи, посчитавшие было своего прежнего собрата по аскезе недостаточно стойким в подвижничестве, сразу поняли, что перед ними не просто странствующий проповедник, а Просветленный — Будда. Они и сделались его первыми последователями. Так была заложена основа не только буддийского учения, но и буддийской общины — сангхи.

Новое учение быстро распространялось и обретало все больше сторонников. Очень скоро Сиддхартха Гаутама превратился в руководителя и наставника многочисленной общины. Интересно, что в буддийских преданиях мы почти не встречаем упоминаний о конфликтах буддистов с сильными мира сего. Напротив, цари покровительствовали общине, делали монахам богатые подношения, предоставляли им тенистые рощи, где можно было беспрепятственно предаваться благочестивым размышлениям и вести беседы о приемах достижения нирваны. Приверженцы Будды никому не отказывали в совете. В сангху мог вступить каждый. Доступ в нее был закрыт очень немногим: лицам, находящимся на государственной службе, преступникам и тем, кто занимался несколькими презираемыми в обществе профессиями. В условиях Индии это был пример необычайной, никогда дотоле неведомой открытости и широты взглядов.

Интересно, что среди монахов было немало представителей брахманского сословия. Вообще, отношение к брахманам, характерное как для самого Шакьямуни, так и для его последователей, было совсем непохоже на ту непримиримую ненависть, которую испытывали к ним джайны. Отвергая, разумеется, всякие притя-

зания брахманов на религиозную исключительность, Будда вовсе не отрицал при этом достоинств «настоящих» брахманов, не испорченных эгоизмом и тщеславием. Он говорил: «Я называю брахманом не того, кто нацепил брахманский шнур, а того, кто смог преодолеть свои страсти...» В двадцатом столетии о Сиддхартхе могли бы, вероятно, сказать, что он был сторонником брахманизма с человеческим лицом.

И, наконец, в буддийской общине была — впервые в индийской истории! — положительно решена та проблема, споры по поводу которой немало способствовали расколу общины джайнов. В сангху принимали не только мужчин, но и женщин. Бхиккшунни (монахини) не только стали преданными сторонницами учения Просветленного, но и создали немало возвышенных стихов, воспевавших его.

Более сорока лет проповедовал Шакьямуни. Смерть пришла, когда ему было восемьдесят лет. Вместе со своими учениками Будда находился в тот момент в гостях у деревенского пастуха по имени Чунда. Среди многочисленных угощений, которые Чунда предложил отведать монахам, было блюдо под названием *сукармаддава*. Исследователи до сих пор не пришли к единому мнению относительно того, что это было за яство — свинина или трюфели? Как бы то ни было, для Просветленного оно оказалось роковым. Он не позволил своим ученикам притронуться к сукраматдаве, сказав, что переварить это блюдо под силу только Будде. Это, увы, оказалось ошибкой: произошло отравление, в результате которого Гаутама скончался. Умирая, он строго-настрого запретил ученикам, во-первых, упрекать Чунду, а во-вторых, оплакивать его самого. И в самом деле: участи Гаутамы следовало позавидовать, ведь смерть Будды означает лишь переход в нирвану, а следовательно — окончательное освобождение от страданий. Тем же, на чьих руках прощался с жизнью Просветленный, еще предстояло пройти этот путь. «А потому будьте тверды, о монахи, — уже тихо, уже невнятно, но с прежней силой и настойчивостью повторял умирающий учитель, — будьте сами себе светом и сами себе — прибежищем, ибо у вас не должно быть иного прибежища...»

Когда Шакьямуни говорил о жизни, полной страданий, то его слушателям не требовалось, по-видимому, пространных разъяснений того, о каком именно страдании идет речь. Но без таких разъяснений не обойтись, если человек совершенно иной эпохи хочет понять сущность вопросов, которые три тысячелетия назад волновали индийских мудрецов.

Вернемся к началу легенды о Сиддхартхе Гаутаме и попытаемся отнестись к ней не как к памятнику старины, а как к описанию реальных человеческих переживаний. Тут нельзя не заметить некоторых необычных обстоятельств. Можно ли представить себе юного царевича, дожившего до двадцати девяти лет и не знающего о болезнях и иных горестях, выпадающих на долю человека, кем бы он ни был — принцем или сапожником? Во многих пересказах буддийского предания особое внимание обращается на необыкновенную роскошь двора шакьяского царя, заслонявшую от Сиддхартхи печальную действительность. Эти версии возникли, однако, спустя много столетий после смерти Будды. Между тем государство шакьев было всего-навсего небольшим полудиким княжеством, где образ жизни царя и его подданных не слишком сильно разнились. Впоследствии в одной из своих проповедей Гаутама вспоминал, как его отец работал в поле. Поэтому описания великолепия придворной жизни нельзя интерпретировать иначе как преувеличения, символизирующие нечто иное. Но что?

Образ основоположника буддизма остался не только в сознании народов, исповедующих созданную им религию. Легенда об индийском принце, оставившем царский дворец и обратившемся к духовному самоусовершенствованию, стала известна далеко за пределами буддийского мира — у иранцев, сирийцев, греков, арабов, армян. Русская православная церковь чествует 19 ноября святых Варлаама и Иоасафа, царевича индийского.

Разумеется, попадая в иную культурную среду, образ Сиддхартхи Гаутамы претерпевал серьезные изменения. Святой Иоасаф открывает для себя и начинает проповедовать не четыре благородные истины, а истину христианства. Но какие бы превращения религиозного характера ни происходили с героем предания, основная сюжетная канва оставалась прежней. А вместе с ней — и образ внутренней драмы, пережитой принцем-подвижником.

Поэтому в легенде о Сиддхартхе нельзя не увидеть иносказательное изображение общечеловеческой проблемы. Правда, иносказание здесь представляет собой, в сущности, лишь усиление, более яркое освещение трагедии человеческого существования, чем то, которое возможно в обыденной жизни. И если присмотреться к ней внимательно, то можно заметить, что в смягченной, как бы усеченной форме вопрос, который стремился разрешить Шакьямуни, имеет непосредственное касательство к самым, казалось бы, заурядным человеческим судьбам.

Открытие, подобное тому, которое сделал индийский царевич, делает рано или поздно каждый человек. Но трагическая сто-



рона жизни раскрывается перед ним не тогда, когда он просто *узнает о ее существовании*. Любой подросток прекрасно знает, что люди болеют и умирают, знает о сложностях человеческих взаимоотношений, о несовершенстве мира, утаить от него которое не в силах никакое лицемерие. Но это — знание со стороны: подростковое сознание не относит всех этих печальных истин к себе. Так, Николай Ростов в «Войне и мире» не верил, что его могут убить в сражении, раз все родные и близкие так его любят. И взрослым человек становится, лишь осознав: он — часть несовершенного мира, он не представляет собой счастливого исключения из общего печального правила; зло и страдания, присутствующие в жизни, имеют к нему такое же отношение, как к другим людям.

Почему же в таком случае большинство молодых людей, при всех неизбежных трудностях и внутренних конфликтах, благополучно переживают эту драму и переходят порог взросления? Дело в том, что обычно, при *нормальном* состоянии духовной среды, окружающей человека, встреча юного сознания с трагической реальностью смягчается с помощью в высшей степени действенных средств. Эти средства — существующие в обществе правила поведения, религиозные традиции, мифы, помогающие человеку обнаружить смысл в бессмысленном и не потерять надежду в безысходной ситуации, объясняющие и оправдывающие как неустранимые жизненные невзгоды, сопровождающие его в этом мире, так и то, что рано или поздно приходит время с этим миром расстаться. Они заслоняют от него наиболее мучительные для восприятия стороны жизни и не дают ему остаться с ними наедине. Так обстоит дело обычно. Но не всегда.

Иногда мучительному взрослению подростка можно уподобить состояние, в котором оказывается целое общество. История многих цивилизаций знает периоды (нередко длительные) болезненных духовных кризисов, когда привычные способы смягчения неизбежных, неустранимых трагедий человеческого существования вдруг отказывают и человек остается беззащитным перед их лицом. В многовековой летописи народов и культур это самые тяжелые, самые трагические страницы. Но одновременно — и самые увлекательные: высочайшие взлеты человеческого творчества приходятся именно на такие эпохи.

Бессмысленность бытия, вдруг обнаружившаяся в результате утраты веры в древние мифы, стала главной темой древнеегипетской «Песни арфиста»; ей же посвящен памятник вавилонской словесности — «Диалог господина и раба»; о «суете сует» размышлял и библейский Екклезиа́ст.

Примеры духовных кризисов нетрудно обнаружить и в истории европейской культуры. Может быть, самой выразительной иллюстрацией такого «кризисного миропонимания» является шекспировский Гамлет, ощутивший, что связь времен распалась, и вознамерившийся ее восстановить. Датский принц стремится не просто покарать убийц своего отца; стоит только перечитать первые страницы знаменитой трагедии, как становится совершенно очевидно, что внутренний конфликт Гамлета с теми, кто его окружает, начинается значительно раньше, чем он узнает об убийстве. А до тех пор он просто не может примириться с фактом смерти отца, с тем, что после его кончины, несмотря ни на что, продолжается жизнь.

Датский принц озабочен отнюдь не просто «борьбой за справедливость». Зачем ему в таком случае было бы обращаться к любимой девушке с такими словами: «Ступай в монастырь. К чему плодить грешников? Сам я — сносной нравственности. Но и у меня столько всего, чем попрекнуть себя, что лучше бы моя мать не рожала меня. Я очень горд, мстителен, самолюбив. И в моем распоряжении больше гадостей, чем мыслей, чтобы эти гадости обдумать, фантазии, чтобы облечь их в плоть, и времени, чтобы их исполнить. Какого дьявола люди толкуются между небом и землей? Все мы кругом обманщики. Не верь никому из нас. Ступай добром в монастырь».

В мире, подвластном смерти, отсутствует не только справедливость, но и всякий смысл. Смерть обесценивает любые человеческие устремления. Великий полководец и горький пьяница равно становятся прахом. «Что мешает, — спрашивает Гамлет, — вообразить судьбу Александрова праха шаг за шагом, вплоть до последнего, когда он идет на затычку пивной бочки?» И если прекрасодушному Горацио представляется, что «это означало бы смотреть на вещи слишком близоруко», то принц-мизантроп, решившийся в своих выводах дойти до последнего предела, полагает, что это означало бы всего лишь «послушно следовать за их развитием, подчиняясь вероятности».

Правда, Гамлет, с его «грубыми понятиями без отделки», не только ставит диагноз, но и предлагает способ лечения болезни. И этот способ, увы, не только не приводит к хорошему концу, но и просто-напросто не соответствует характеру заболевания. Гамлет ищет преступника — и легко находит его. За несовершенство мира он мстит несовершенным людям — как настоящему убийце, так и тем, кто случайно оказался рядом. Трагедию датский принц истолковал как детектив. Но его поиски и терзания стали частью

европейского опыта. Поэтому эта неудавшаяся попытка восстановить прерванную связь времен и приходит нам на память всякий раз, когда мы сознаем то, что когда-то так точно выразил Франсуа Вийон:

Я знаю, как на мед садятся мухи,  
Я знаю смерть, что рыщет, все губя,  
Я знаю книги, истины и слухи,  
Я знаю все, но только не себя.

(Пер. И. Г. Эренбурга)

Конечно, далеко не все цивилизации пережили подобные кризисы. Быть может, с этим связаны, по крайней мере отчасти, различия их исторических судеб. Чем глубже провал, тем сильнее и неодолимее стремление ввысь: именно культуры, прошедшие стадию осознания абсурдности человеческого существования и связанной с ним переоценки прежних ценностей, обретали в результате некое новое измерение в понимании окружающей действительности и природы человека. И именно здесь возникали произведения, обретавшие впоследствии общечеловеческое звучание, т.е. интересные всякому, кто задумывается о коренных вопросах бытия, а не только об особенностях данной конкретной культуры.

Смысл открытия, о котором возвестил Шакьямуни, состоял в первую очередь в том, что теперь страдание понималось не как случайность, не как результат чьей-либо ошибки или злого умысла и даже не как несправедливость, но как неперемное условие человеческого существования. Сущность отношения Будды к уделу человеческому хорошо поясняет притча, повествующая о матери, потерявшей сына. Когда она в отчаянии обратилась к Просветленному за советом и утешением, он велел несчастной женщине принести ему зернышко из дома, где никто никогда не умирал. Женщина попыталась выполнить веление Будды, и, разумеется, вернулась ни с чем. Вот видишь, — сказал ей Шакьямуни, — такая участь каждого человека. Как можно надеяться избежать ее? В этом печальном выводе содержалось и утешение. Переживая страдание, бесполезно протестовать или жаловаться. Имеет смысл другое: понять (и принять) его как неизбежное, а затем задуматься о том, что же является в конечном итоге его причиной?

Буддийская традиция сохранила немало рассказов о том, как самые простые, непросвещенные люди приходили к Шакьямуни, чтобы получить от него ответ на этот вопрос. Одним из них был

Бхадрака, сельский староста из Урувелакаппы. Короткая и как будто незамысловатая притча с необыкновенной точностью демонстрирует не только воззрения Просветленного, но также его тонкое понимание людей и умение убеждать. Он не заводит с необразованным, не приученным к сложным рассуждениям человеком разговора о предыдущих рождениях, о возникновении страдания в прошлом и его прекращении в будущем. Он задает старосте простой вопрос.

«Скажи мне, староста, — спросил Будда, — есть ли в Урувелакаппе такие люди, чья смерть, пленение, несчастья и позор принесли бы тебе страдание, горе, боль, уныние и отчаяние?»

«Да, господин, есть такие люди в Урувелакаппе», — отвечал Бхадрака.

«А найдутся ли такие люди в Урувеле, — продолжал Шакьямуни, — чья смерть, пленение, несчастье и позор не причинят тебе страдания, горя и не приведут тебя в отчаяние?»

«И такие люди найдутся в Урувелакаппе», — сказал Бхадрака.

«Почему же, — таков был следующий вопрос Будды, — в одних случаях смерть, пленение, несчастья и позор причиняют тебе боль и приводят в отчаяние, а в других ты сохраняешь спокойствие?»

И деревенский староста откровенно признается: ко всем тем, чьи несчастья не оставили бы его равнодушным, он попросту привязан; это близкие, родные ему люди. У него есть сын по имени Чиравасин; однажды, когда мальчик находился в отдаленном селении, Бхадрака послал одного из односельчан узнать о его здоровье и не находил себе места, пока тот не вернулся.

И вот что сказал Просветленный ему в ответ:

«Всякое страдание, испытываешь ты его сейчас или нет, коренится в прошлом и имеет один источник: желание... Как ты думаешь, староста, если бы ты однажды не увидел мать Чиравасина и не услышал ее голоса, разве мог бы ты почувствовать любовь к ней? И разве ее смерть, пленение, несчастье и позор не принесли бы тебе боли, страдания и беспокойства? Поэтому знай, староста, что всякое страдание, однажды возникшее и становящееся все сильнее, имеет один источник — желание, и одну сущность — привязанность».

Подобно тому, как беспокойство о судьбе сына коренится в чувственной любви к его матери, любая привязанность происходит из желания. Корень зла не в том, что люди часто бывают лишены желаемого, но в самом желании, в самом стремлении *обладать*. Достигая одной цели, человек немедленно начинает стремиться к другой, затем — к третьей, и конца этому стремле-

нию нет, ибо нет предела человеческим желаниям. *Тришна* — желание, жажда — вот страшная сила, не только приводящая к душевным терзаниям, но и заставляющая человека после смерти возродиться в новой телесной оболочке и опять включиться в круговорот бытия. Поэтому устранение страдания станет возможно, если человеку удастся справиться не с симптомом болезни, а ней самой, т.е. победить свои страсти. Их-то угасание и имел в виду Будда, говоря о нирване. Что же такое *нирвана*?

Ответа на этот вопрос Шакьямуни не дал. Предание гласит, что когда ему задавали вопросы о сущности мироздания, о том, вечен ли мир и есть ли у человека бестелесная душа, он отвечал «благородным молчанием», а затем пояснял его с помощью такого примера. Если в тело человека вонзилась стрела, следует сначала извлечь ее и промыть рану, а уж потом интересоваться тем, кто, откуда и почему выпустил ее. Но ответ на вопрос о сущности нирваны невозможен еще по одной причине: нирвану нельзя описать с помощью слов, используемых людьми для обозначения явлений мира, окружающего нас. Нирвана не имеет ничего общего с миром страдания, с миром, управляемым страстями, с миром, в котором мы живем. А потому выяснить, что она собой представляет, можно лишь одним способом — достигнув ее.

## Тяготы срединного пути

Каждый человек рождается королем,  
но большинство умирают в изгнании.

*Оскар Уайльд*

Итак, вопросы, вызвавшие к жизни учение буддизма, не были проявлением индийской специфики. Оригинальным и неповторимым было их решение.

Будда предложил свой выход из «жизни, наполненной страданием». Он назвал его «восьмеричным путем».

«Вот, монахи, срединный путь, открытый Совершенным, способствующий познанию и усмотрению истины, ведущий к спокойствию, к знанию, к просветлению, к угасанию страстей».

Прежде чем перейти к характеристике пути и его этапов, остановимся на другом вопросе: куда этот путь должен был, по замыслу Просветленного, привести человека, вступившего на него? Каким виделось Сиддхартхе Гаутаме «состояние без страданий», о котором он поведал монахам? Здесь нельзя обойтись без упоминания о некоторых языковых тонкостях. Слово, обычно переводимое как «страдание», в действительности имеет несколько иной смысл. Разумеется, в некоторых случаях (например, при чтении джатак — сказок о явлении Будды миру в разных обликах) им вполне можно удовольствоваться. Но если мы хотим разобраться в сущности буддийского учения, это важнейшее понятие необходимо перевести точно.

Слово *дуккха*, истолковываемое как «страдание», точнее было бы перевести как «беспокойство» или «волнение». Это и

переживание невзгод, уже постигших человека, и тревога перед приближением того, что ему еще предстоит пережить, томление ожидания.

Термин «нирвана», используемый основателем буддизма для обозначения желанной цели (оговоримся, что «нирвана» — это санскритский перевод буддийского термина; сам же Гаутама, как и составители Палийского канона, скорее всего говорил «ниббана»), дословно означает «затухание» или «угасание». Что же должно «угаснуть», чтобы страдание было преодолено?

Восьмеричный путь, ведущий к нирване, начинается с «правильного воззрения», т.е. с усвоения четырех благородных истин. Но истину мало знать: необходимо еще и волевое устремление к прекращению страданий (правильное устремление). Далее, нирвану не достигнет безнравственный, нечестный человек; поэтому третьим, четвертым и пятым этапами восьмеричного пути в проповедях называются «правильная речь» — отказ от брани, обмана и лжесвидетельства; «правильное действие» — доброта, человечность в поступках и ненанесение вреда живым существам, в том числе животным, и «правильный образ жизни» — добывание средств к существованию только дозволенными, допустимыми, с моральной точки зрения, способами. Однако соблюдение простых правил нравственности само по себе тоже не приводит к освобождению. Следующая по порядку и по сложности задача — установление контроля над сознанием. Шестой шаг — «правильное усилие»: тот, кто хочет обрести нирвану, должен исключить из сознания любые суетные помыслы и стойко сопротивляться дурным влияниям и соблазнам. Но кульминацией, высшей ступенью восьмеричного пути являются седьмой и восьмой шаги — «правильное внимание» и «правильное сосредоточение». На этой стадии человек всем своим существом начинает ощущать, что главное препятствие, отделяющее его от нирваны, — это такие понятия, как «я», «мое», т.е. представление, которое древние индийцы называли словом «ахамкара» — «чувство своего Я», «ячество». Его-то как раз и необходимо преодолеть, проникнуться мыслью, что оно не только безнравственно, но и глубоко ошибочно. И в конце концов наступает момент, когда приходит искомое блаженное состояние полного покоя, не нарушаемого даже радостью, даже восторгом, который, казалось бы, должен охватить того, кто достиг желанного освобождения. Но нет, радость, как и страдание, принадлежит миру сансары; ведь только отказавшись от любых привязанностей, можно сделаться совершенно неуязвимым

для жизненных горестей, обрести абсолютную независимость от мира.

Восьмеричный путь Будда именовал также срединным. Это название сразу напоминает о «золотой середине» — поведении, чуждом крайностей. Такой оттенок в рассуждениях и самого Шакьямуни, и его последователей действительно присутствует. Отправившись искать истину, Сиддхартха отверг богатство и уют, жизнь, полную удовольствий; его уделом стала добровольная нищета, долгие странствия, напряженная работа проповедника. Среди многочисленных монахов-подвижников, встретившихся ему, были и такие (в первую очередь это относится к джайнам, но отнюдь не только к ним одним), которые считали умерщвление плоти единственно достойным образом жизни: чем большим истязаниям подвергает себя человек, тем выше его нравственные качества, тем ближе он к освобождению от уз сансары.

Такие крайности аскетизма были, по мнению Шакьямуни, не только бессмысленны, но и просто-напросто вредны: самоистязание — такая же неуправляемая страсть, порабошающая человека, как и безудержная тяга к наслаждению. И все же если бы речь шла только о скромности и умеренности, понятие срединного пути вряд ли приобрело бы такое значение в буддийской традиции.

Ни сам Будда, ни его последователи никогда не отрицали существования богов. Но буддисты не придавали «обитателям трех миров» никакого серьезного значения: действительно, как они могут помочь (или помешать) человеку в его движении по восьмеричному пути, если сами точно так же, как и люди, подчинены закону кармы? А раз это так, не оказываются ли лишенными смысла все обряды, сопровождающие человека на пути предков?

Но и к тайным учениям, предназначенным для избранных, подобным мистике Упанишад, Будда тоже относился резко отрицательно. «Они претят мне и вызывают отвращение», — говорил он об эзотерических упражнениях. «Я возвестил учение, не делая различия между внутренним и внешним» — вот что на склоне лет ставил Шакьямуни себе в заслугу, подразумевая под «внутренним» распространенное в Индии представление о скрытом смысле доктрины, доступном немногим посвященным. И невежество идолопоклонника, и высокомерие жреца «тайной науки» были в равной мере чужды ему. Они-то и были теми опасными крайностями, стремясь миновать которые, он прокладывал свой срединный путь.

Но уже вырисовывались контуры иного, внутреннего конфликта, разразившегося сразу после смерти учителя.



Несмотря на «благородное молчание», хранимое Шакьямуни при обсуждении отвлеченных вопросов, касающихся устройства мироздания и природы человека, ученики не стали полностью уподобляться учителю, и очень скоро стала складываться своеобразная философия буддизма. Проповедуя спасительный восьмеричный путь, монахи не могли только без конца ссылаться на его авторитет. Ведь они обращались к посторонним людям, зачастую ничего не знавшим об этом необыкновенном человеке. Им необходимо было *доказывать* справедливость его воззрений.

О том, как это происходило, мы можем судить, в частности, по одному из самых замечательных памятников буддийской литературы, который называется «Милинда-паньха», или «Вопросы царя Милинды». В нем рассказывается о встрече царя с монахом-философом, мудрым Нагасеной. Монарх и аскет обсуждают вопрос о том, что такое человек, точнее — что такое человеческое «я».

Объясняя Милинде, насколько поверхностны обыденные представления о человеке, Нагасена сравнивает человека с колесницей, на которой ездит царь. Правильно ли будет сказать, что колесница — это одно из ее колес? Или ось, соединяющая два колеса? А можно ли назвать словом «колесница» сиденье, дышло или любую другую деталь? Не надо долго думать, чтобы понять простую истину: только вместе взятые, все эти предметы составляют колесницу. Если разобрать ее по частям, то колесницы, не станет, зато части сохранятся, как ни в чем не бывало. Такое же сочетание самых разных элементов представляет собой человек.

Чаше всего, в суете каждодневных забот, люди не обращают внимания на это. Но если речь идет о прекращении страданий, к которому стремился Будда, необходимо задуматься о том, что скрывается за простыми, но именно своей обманчивой ясностью и простотой вводящими в заблуждение понятиями.

Много столетий спустя русский поэт Н. С. Гумилев напишет:

Только змеи сбрасывают кожу,  
 Чтоб душа старела и росла.  
 Мы, увы, со змеями не схожи:  
 Мы меняем души, не тела.  
 Память, ты рукою великанши  
 Жизнь ведешь, как под уздцы коня.  
 Ты расскажешь мне о тех, кто раньше  
 В этом теле жили до меня.

Действительно, на чем основано убеждение, будто от рождения до смерти в человеческом теле обитает одно и то же существо?

Разве не изменяется характер человека, его взгляды на мир, привычки, устремления?

Но мало того. Даже без обращения к этой стороне вопроса — к изменчивости, обусловленной никогда не останавливающимся потоком времени, можно заметить, что человек и в каждый отдельный момент жизни также состоит из множества различных, не сводимых друг к другу черт, сторон, качеств. Существуют одновременно тело, организм, внешний облик человека, его реакции на окружающий мир — ощущения от предметов, других людей и т.д.; представления человека об окружающем — зрительные образы, запечатленные его восприятием; желания, которые испытывает человек и которые являются причиной его страданий, и, наконец, сознание человека, его способность осмысливать все то, что он чувствует, что воспринимает, к чему стремится.

Но если человеческое «я», подобно колеснице, представляет собой набор совершенно разных составных частей, то где же возникший этой колесницы? Что связывает их воедино? Здесь мы подходим к наиболее интересному, но одновременно и наиболее странному, с точки зрения европейской культуры, моменту в буддийских представлениях о человеке. Такого объединяющего начала, согласно буддийской концепции, не существует вовсе. Поводья колесницы, имя которой — человек, дергает не разумный возникший, а все та же ненасытная *тришна*, неистовая жажда бытия, вовлекающая все без исключения составные части в огненную круговерть сансары. А потому речь идет, в сущности, не о том, как управлять колесницей, а как остановить ее бесцельные блуждания.

Об этой главной задаче буддийские мыслители не забывали ни на минуту, когда размышляли о сложном строении человеческого «я».

Нет никакой загадки в том, что главной, всегда подразумевавшейся мишенью всех их рассуждений было брахманистское учение об атмане. Когда колесница разобрана по частям, она перестает существовать как предмет, но сами части по-прежнему существуют. Значит, существование колесницы *зависит* от колес, осей и спиц. Если человеческое «я» «разбирается» на составные части — тело, ощущения, образы восприятия, сознание, то оно тоже *зависит* от них, обусловлено ими, производно от них. А если это так, нет никакого устойчивого, никакого неизменного начала в человеке, нет ничего такого, что могло бы кочевать из одной телесной оболочки в другую, как это изображали сторонники брахманизма. Иначе говоря, нет никакого атмана. По-на-

стоящему реальны только «детали колесницы». Их существование ни от чего не зависит.

Здесь действует закон, который буддисты считали главным законом бытия — закон *зависимого возникновения* (*пратитьясамутпада*). Раз человеческое «я» не существует без определенных условий, значит мысль должна быть обращена на эти условия. Между человеком и колесницей есть, однако, заметная разница. Люди устроены сложнее, чем изделия из дерева и металла. А следовательно, понять, как выглядят «колеса» и «спицы» чувств и желаний, — более трудная задача, чем разобраться в устройстве повозки. Но учителя буддизма взялись и за это.

Пять выделенных ими сторон человеческой природы они называли *скандхами*, или группами. Это тело (*нама-рупа*), ощущения (*ведана*), образы восприятия (*самджня*), желания и влечения, приводящие в действие закон кармы (*самскара*), и сознание (*виджняна*). Но дать явлению название — лишь подступ к решению задачи. Гораздо важнее определить, из чего состоят эти группы.

Мы остановились перед самым, быть может, емким и многозначным понятием буддийского учения. Это понятие — *дхарма* (на пали — *дхамма*). Это слово уже знакомо нам. Теперь, однако, нам придется познакомиться еще с одним, несколько необычным его значением. Правда, и в старом своем значении — как термин, означающий долг, закон, обязанности, добродетель, оно употреблялось и употребляется буддистами.

Слово *дхарма*, или *дхамма* происходит от глагола «дхар» — «держат», «крепить». Собственно, и в первом его значении такой оттенок присутствует: ведь синонимом к «обязанностям» вполне могут быть «моральные устои». Но в новом, сугубо буддийском толковании эта грань становится главной. Дхаммами в буддийских текстах именуются мельчайшие частицы, составляющие различные скандхи. Они-то и являются подлинными «скрепами», единственно устойчивыми в непрерывном потоке изменений. Из них сделаны детали непрочной конструкции человеческого «я».

Конечно, собственная прочность дхамм — тоже особого рода. Каждая дхамма существует мельчайшие доли секунды. Она подобна мгновенной вспышке огня, однако этого мгновения достаточно, чтобы от одной дхаммы вспыхнула другая. Это непрекращающееся горение и есть жизнь, наполненная страданием.

Итак, картина бытия в общих чертах нарисована. Человеку несведущему кажется, что его мучения вызваны всякий раз особыми обстоятельствами; в действительности же их причина — его собственные желания. Не знающий буддийского учения наивно

полагает, будто речь идет при этом о *его собственных* переживаниях — на самом деле даже переживания ему не принадлежат, ибо его как отдельного существа просто-напросто нет. Верящий в брахманистские мифы рассуждает о переселении душ, тогда как все «переселение» — лишь фикция. «Переселяться» нечему; после смерти человека дхаммы перегруппируются, и их новая мозаика станет его новым перерождением. В огромном мире происходит лишь бесконечное колебание дхамм.

Можно по-разному отнестись к буддийским представлениям о скандхах и дхаммах. Трудно не восхищаться тонкостью наблюдений мыслителей-буддистов над природой человека, трудно не согласиться со многими, парадоксальными на первый взгляд, выводами, еще труднее, однако, принять это учение целиком. В истории человеческой мысли едва ли можно найти течение, представители которого сумели бы с таким же талантом и остроумием обосновать условность, относительность и даже нереальность индивидуального, личного начала в человеке. Но не подлежит сомнению одно: для самих учеников Гаутамы все эти построения требовались в первую очередь для того, чтобы утвердить необходимость определенного образа жизни — монашеского существования, целью которого была нирвана.

В Палийском каноне говорится о «трех прибежищах», ожидающих каждого вступающего на восьмеричный путь — Будде, Дхамме и Сангхе. Шакьямуни был убежден в том, что любой, кто пожелал достичь освобождения, может обрести его уже в этой жизни, не дожидаясь последующих перерождений. Но для этого было необходимо стать монахом.

В текстах Палийского канона можно обнаружить поразительные слова о буддийской сангхе. «Когда, монахи, великие реки — Ганг, Ямуна, Ачиравати, Сарабху, Махи — впадают в великий океан, они утрачивают свои прежние имена и происхождение и теперь зовутся единственно великим океаном... И опять же, когда реки земли несут свои воды в океан, а дождь низвергается с неба, то не бывает так, что океан становится от этого меньше или больше...»

И подобно тому, как вода в океане везде одна и та же на вкус, так и это учение имеет всегда один и тот же вкус — «вкус освобождения».

А ведь далеко не все последователи Просветленного были готовы распрощаться с миром и присоединиться к бритоголовым аскетам в желтых одеждах, питавшимся подаянием и озабоченным исключительно скорейшим приближением к нирване.

«Благородные истины» находили отзвук в сердцах самых разных людей — и, конечно, в первую очередь к ним обращались наиболее образованные и широко мыслящие. Они могли быть богатыми и бедными, могли принадлежать к различным кастам и говорить на разных языках. Ученики Шакьямуни обращали свою проповедь ко всем. И эта проповедь не оставалась без ответа. Именно широта в обсуждении сложнейших вопросов человеческого существования, простые и ясные образы, гуманность, отказ от крайностей аскетизма вызвали горячие симпатии к буддийскому учению у всех тех, кого не удовлетворяли архаичные и малопонятные ритуальные наставления брахманов, слишком мудреные для полупервобытных шакьев и чересчур громоздкие и дорогостоящие, да вдобавок ничего не говорящие ни уму ни сердцу жителей богатых городов Магадхи. Но, увы — такие почитатели Будды (их обычно именовали *упасака*) в этой жизни еще не могли рассчитывать на освобождение.

Не то чтобы сангха не обращала на них никакого внимания. Подобное отношение было бы просто невозможно, ведь от помощи и жертвований этих людей зависела жизнь буддийской общины. Они обязаны были соблюдать нормы поведения, разработанные монахами, правда, несколько упрощенные по сравнению с теми, которым следовали те, кто жил от щедрот этих «сочувствующих». Так, от буддистов-мирян требовалось гуманное отношение к живым существам, правдивость в речах, воздержание в чувственных наслаждениях и трезвый образ жизни. Кроме того, в их обязанности, конечно, входила материальная поддержка сангхи. Но сделаться ее полноправными членами они не могли. Восьмеричный путь был для них закрыт.

Складывалась странная и противоречивая ситуация. Буддийское учение распространялось все шире и шире, сангхе покровительствовали цари и вельможи, во имя Будды слагались стихи и возводились храмы. В империи Маурьев, под властью великого царя Ашоки, а позднее — в государстве пришедших с севера завоевателей, основавших династию Кушан, буддизм стал самым влиятельным, даже преобладающим религиозным направлением. Властители великих держав использовали всю безграничную мощь государства, чтобы создать духовную основу для духовного объединения своих подданных; во всех концах страны чиновники — *дхармамахаматары* наставляли людей, разъясняя им упрощенные и растиражированные «для массового употребления» идеи ахимсы и других правил добродетели. На огромных стелах высекались эдикты, содержавшие моральные поучения, в которых

легко узнавались принципы Шакьямуни. Но для внутренней жизни буддийского сообщества то была пора не только побед, но и затяжных, мучительных раздоров.

И по натуре, и по роли, взятой на себя, и по мироощущению Сиддхартха Гаутама был учителем. Он никогда не говорил, что людей, страдающих от колеса сансары, необходимо спасти. Зато он много раз говорил, что каждый человек, пошедший восьмеричным путем, освобождает себя сам. Он, Будда, лишь показал, как это можно сделать. Дальнейшее же находится в руках самого вступившего на восьмеричный путь. Помешать достигнуть нирваны ему может очень многое. Но помочь — только собственная сосредоточенность и неустанные усилия. Ни до чего и ни до кого ему отныне не должно быть дела.

Собственно, именно так и вели себя буддийские монахи. Отгородившись от мира в своих монастырях, они были полностью поглощены самоусовершенствованием и *собственным движением* к нирване. То, что осталось за пределами сангхи, было им совершенно безразлично.

Гаутаме принадлежит, как мы знаем, поэтическое сравнение своего учения с морем. Где бы мы ни зачерпнули морской воды, она всегда будет соленой на вкус. И точно так же, повторял он, вкус моего учения неизменно один и тот же: это вкус освобождения. И вот те немногие, кому посчастливилось сделать глоток и почувствовать этот неизвестный доселе вкус, отнюдь не спешат поделиться новым знанием с другими людьми и проявляют ни с чем не сравнимое равнодушие к их судьбам. «Совершенные», «исполненные глубоких мыслей», «уничтожившие желания», они славословят себя не хуже, чем «подобные богам» брахманы. Получилось, что стена, отделявшая «общину равных» от остального человечества, была столь же неприступной, как брахманистские кастовые барьеры, хотя и была сделана из иного материала. При этом речь шла не просто о каких-то отдельных представителях сангхи, а о самом идеале буддизма. Ведь равнодушие к несчастным, еще не озаренным светом дхармы, оказывалось неизбежным свойством не кого-нибудь, а просветленных, которые должны были бы служить образцом самых высоких моральных качеств.

Можно ли считать такое «просветление» настоящим? Об этом спрашивали себя наиболее совестливые, наиболее чуткие к горю других людей члены буддийских общин в различных странах, где идеи Шакьямуни обрели сторонников. Тот путь к освобождению, который отстаивали бескомпромиссные приверженцы «монаше-

ского буддизма», представлялся им слишком узким путем. Именно так — *хинаяна*, что дословно и означает «узкий путь», стало принято, с их легкой руки, называть школы, не отступившие от «восьмеричного пути», и в первую очередь самую влиятельную среди них — школу *тхеравады*.

О раскольниках и вольнодумцах повествуют хроники, посвященные буддийским соборам, на которые съезжались последователи Гаутамы со всех концов света, чтобы обсудить важнейшие вопросы толкования священных истин. Нередко этим смутьянам приписываются разнообразные пороки и чудовищные деяния. Удивляться этому не стоит: события истории раннего буддизма дошли до нас главным образом в изложении сторонников тхеравады, и исследователи, сопоставившие данные различных источников, внесли впоследствии большие изменения в нарисованную ими картину. Так, например, выяснилось, что первые «вселенские соборы» буддистов — в Раджагрихе и Вайшали — представляли собой сравнительно немногочисленные сходки, зато разногласия между их участниками были значительно глубже и серьезнее, чем это было в обычае изображать. Полная ясность в отношениях между различными группировками была, однако, достигнута в тот момент, когда в спор вмешалась государственная власть.

В конце IV в. до н.э., т.е. в период правления великого покровителя буддизма — Ашоки, в Паталипутре состоялся собор, в ходе которого были поставлены все точки над *i*. Приверженцы различных вариантов буддийского учения окончательно разделились на два больших направления: на адептов «монашеского буддизма» — *стхавиравадинов* и сторонников «“большой Сангхи” включающей и мирян», — *махасангхиков*.

Секты, составившие консервативное, «монашеское направление», впоследствии будут охарактеризованы своими противниками как «хинаяна» — «узкий путь». При всех различиях между ними, существовали и важные моменты, объединявшие их. В первую очередь они были едины в своих представлениях о внешнем мире — и прежде всего о тех его сторонах, которые обуславливают страдание, а значит, и ту практику его преодоления, которая давно уже стала традиционной для сангхи. Основу учения стхавиравады составлял тезис о существовании пяти сущностей — прошлого, настоящего и будущего, а также пространства и, наконец, нирваны. Вместе с тем стхавиравадины расходились друг с другом в понимании некоторых важнейших для буддизма моментов. Так, например, приверженцы *пудгалавады* считали допустимым признать, наряду с дхармами, также существование индивидуально-

сти, относительно устойчивой внутренней структуры человека (*пудгалы*). О мировоззрении некоторых сект, в частности *вибхаджьявады*, вообще трудно сказать что-либо определенное. Однако традиция связывает с ними происхождение многих хорошо известных явлений позднейшего буддизма. Так, в рамках махасахаки впоследствии сложилась философская школа *йогачара*, представители которой прославились далеко за пределами монашеской общины.

Однако наиболее значительную роль в развитии буддийского учения сыграли два «монашеских» направления. Одним из них стала тхеравада («старое учение», или «учение стариков»). Именно ее приверженцы составили *Типитаку* (Палийский канон) и превратили Шри Ланку в цитадель хинаянистского буддизма. Другим — сарвастивада, или «учение о существовании всего»; в среде сарвастивадинов была разработана до мельчайших подробностей теория дхарм, служившая философским обоснованием восьмеричного пути. Весь конгломерат дхарм сторонники «существования всего» разделили на пять видов, соответствующих основным сторонам человеческой натуры; эти виды они называли *скандхами*, или группами. В их состав входят: тело (*нама-рупа*), ощущения (*ведана*), образы восприятия (*самджня*), желания и влечения, приводящие в действие закон кармы (*самскара*), и сознание (*виджняна*).

Наконец, нельзя не упомянуть и о знаменитой школе саутрантиков, из которой также вышли выдающиеся мыслители; название *саутрантика* происходит от слова «сутра» — из всей буддийской литературы саутрантики признавали только сутры, отвергая остальные книги, вошедшие в Палийский канон, особенно те, в которых говорилось о дхармах.

«Буддизм мирян» также не был единым учением. Многочисленные секты, относившиеся к традиции махасангхики, — экавьяхара, гокулика, чайтья, вместе со всеми их ответвлениями, — исповедовали во многом различные доктрины.

Если что-то и объединяло их — кроме, разумеется, самой идеи «немонашеского буддизма», то прежде всего своеобразное, отличное от «монашеского», представление о Будде. Они стремились в максимальной степени освободить его образ от всего земного, частного, преходящего — т.е. в конечном итоге чуждого подлинной сущности просветления. И по мере того как этот мотив звучал все сильнее и отчетливее, внутри движения махасангхиков вызревало новое явление, та версия буддийской религии, которую сами ее



приверженцы назвали махаяной — широким путем. Окончательно махаяна складывается на рубеже старой и новой эры.

Некоторые из школ, объединяемых этим понятием, уже имели за плечами длительную историю, а их тексты — они получили название *праджняпарамитасутр* — возможно, были даже древнее Палийского канона, хинаяны-тхеравады. Да и духовная близость приверженцев «широкого пути» к Шакьямуни несомненна: ведь достигнув просветления, он не замкнулся в собственном величии, а, напротив, принялся проповедовать открытые им истины, движимый мыслью об освобождении других людей. «Широкий путь» и был в их представлении тем самым срединным путем, идти которым призывал Будда и от которого отклонились самодовольные и высокомерные монахи, почитающие себя солью земли и демонстрирующие при этом примитивный эгоизм. Едва ли случайно поэтому, что наибольшую известность среди махаянистских школ приобрела та, которая даже своим названием выказала преданность идее срединного пути.

Имя основателя *мадхьямики* («срединной» школы, или школы срединного пути) было Нагарджуна, но восторженные почитатели воспевали его порой как «второго Будду». Разумеется, двух великих мыслителей в действительности разделяло многое. «Второй Будда» не был, подобно первому, родоначальником новой религии. Его неверно было бы назвать и основоположником махаяны. Такого основоположника, человека, по-видимому, не было вовсе. «Широкий путь» прокладывали многие, не похожие друг на друга люди. И мы не знаем, даже предположительно, имен тех, кто составил «Сутру сердца», «Сутру Золотого блеска» и иные священные книги, вдохновлявшие и Нагарджуну, и множество безвестных приверженцев широкого пути. Роль «второго Будды» в другом. Если Гаутама прославился своим «благородным молчанием» в ответ на вопросы о характере устройства мироздания, то Нагарджуна потому и занял столь выдающееся место в истории буддийской религии, что создал наиболее всеохватывающий, а на взгляд многих, и самый убедительный вариант *философии махаяны*. Иначе говоря, он с безукоризненной точностью доказал, что учение об узком пути уязвимо не только с моральной, но и с логической точки зрения. А примечательнее всего то, что философ сделал это, применив давно известный, старый принцип, в истинности которого никто не мог усомниться: *праитьясамутпаду*, закон зависимого возникновения.

Когда сторонники «монашеского буддизма» объясняли, почему достигнуть нирваны можно, лишь идя восьмеричным путем,

к их услугам было уже известное нам учение о дхаммах. Не существует атмана, и, стало быть, не существует человеческого «я» в общепринятом смысле слова, существуют только дхаммы — «спицы» и «колеса» колесницы. Ее существование зависит от их существования, человек *возникает*, если бесчисленные дхаммы *соединяются в определенном порядке*, и человек *исчезает*, если *этот порядок распадается*. Поэтому реальность человеческого «я» относительна, а реальность дхамм абсолютна.

Нигде, однако, не сказано, будто действие закона зависимого возникновения на этом обрывается. Если он применяется к человеку в целом, то почему не взглянуть под этим углом зрения и на дхаммы, из которых складывается эта обманчиво устойчивая мозаика? То, что верно по отношению к целому, должно сохранять силу и по отношению к составным частям. И в самом деле, если спицы, колеса и сиденье — условия существования колесницы, то разве их собственное существование ничем не обусловлено? Как раз напротив, оно также невозможно без совпадения многих, совершенно различных обстоятельств — материала, из которого сделаны все эти предметы, присутствия мастера, да не одного, а нескольких, и т.д. А эти «причины» и «условия», в свою очередь, обусловлены чем-то. Такое движение от «ближайшей» причины ко все более удаленным напоминает погоню за горизонтом.

Но может что-либо вообще существовать, не имея причины? Очевидно, не может. Но, с другой стороны, если что бы то ни было — неважно, человек, колесница или дерево — непременно имеет причину, не значит ли это, что всякое существование обязательно от чего-то зависит, чем-то обусловлено, а потому — не обладает подлинным существованием, подлинной реальностью?

Из такого рассуждения с неизбежностью следует поистине обескураживающий вывод: в мире нет ничего по-настоящему реального, полный, на первый взгляд, самых разнообразных явлений, красок, качеств, он на самом деле *пуст*.

Такова центральная мысль, лежащая в основе одного из самых поразительных построений не только буддийской, а наверное, и всей мировой философии — *шуньявады*, или учения о пустоте.

Можно по-разному отнестись к размышлениям Нагарджуны. С ними едва ли легко полностью согласиться — слишком уж расходуется представление о «пустоте», о нереальности всех предметов и явлений окружающего нас мира с жизненным опытом человека. С такими воззрениями трудно жить. В то же время нельзя не оценить их остроумие и парадоксальную убедительность.

Но, пожалуй, для нас важнее другое: что дают выводы Нагарджуны с точки зрения спора о подлинном и ложном просветлении?

Оказывается, очень многое. Мы сделали бы большую ошибку, если бы решили, будто шуньявада — просто своеобразная гимнастика ума. Нет, «второй Будда» думал именно о главных, насущных вопросах, волновавших буддистов. На это указывает следующий, неожиданный поворот мысли, сразу придающий учению о пустоте новые черты.

Задумаемся еще раз над вопросом: возможно ли представить себе что-нибудь, не имеющее причины? Нечто, существование чего было бы, таким образом, независимо ни от какого другого явления? Казалось бы, подобного явления найти нельзя. Но, по логике Нагарджуны, *одно-единственное* явление такого рода все же существует.

Это явление — *все*. Если мы имеем в виду *отдельные* предметы, живые существа, людей и т.д., то, конечно, каждое подобное, т.е. каждое *отдельно взятое явление* обязательно имеет причину. Следовательно, его существование зависит от этой причины. Но когда речь заходит обо *всех явлениях вместе, о мироздании в целом*, то мы как бы рисуем окружность, внутри которой оказываются и все следствия, и все причины. И тогда *пустой мир* внезапно наполняется. Явления, каждое из которых по отдельности нереально, все *вместе* составляют то единственно реальное, единственно подлинное, что существует в мире: *мир в целом*.

Сразу же обнаруживаются разрушительные последствия такого миропонимания для хинаяны. Если не существует не только целостного человеческого «я», но и составляющих его дхамм, то какой смысл в стремлении привести их в состояние покоя? Стоит ли думать о том, чего просто-напросто нет? Не нелепа ли в этом случае сама мысль о *собственном освобождении*? И если все отдельные, единичные явления мира одинаково нереальны, то отличается ли чем-нибудь нирвана от суетного бытия, наполненного страданием — сансары?

Но разрушение представлений о восьмеричном пути не было для Нагарджуны самоцелью. На новом, необычном и почти невещественном фундаменте шуньявады он и другие мыслители махаяны строили здание иного буддизма, непохожего на прежний и все-таки связанного с ним неразрывно. И именно этот новый буддизм стал первой по времени возникновения мировой религией.

Место замкнувшегося в своих эгоистических — и, как выяснилось, иллюзорных проблемах архата в махаяне занял *бодхисат-*

тва («существо просветления»). Это понятие было знакомо и приверженцам «монашеского буддизма», но теперь оно сделалось центральным и, разумеется, приобрело совершенно новый смысл. Бодхисаттвой стали называть святого подвижника, который по своим моральным и духовным качествам вполне заслужил освобождение, но сознательно не совершает последнего, заключительного шага, чтобы остаться в мире и помогать людям обрести просветление. Поэтому и путь, которым он следует, резко отличается от восьмеричного.

Стать бодхисаттвой может лишь тот, кто полностью посвятил свои дела и помыслы служению дхарме. Стремясь к просветлению, будущий бодхисаттва прежде всего дает обет неустанно двигаться по указанному пути, не ведая ни усталости, ни успокоения, чтобы потом быть в состоянии помочь любому живому существу идти той же дорогой. Путь, который предстоит пройти, разделяется на десять этапов, или десять ступеней совершенства (*парамита*). Правда, слово «этап», вероятно, не очень точно передает сущность этого понятия. Знаменитый японский исследователь буддизма Д. Т. Судзуки сравнивал парамиты со стрелами, которые выпускает из лука стрелок-волшебник: он может одновременно держать в воздухе все стрелы так, чтобы каждая стрела поддерживала выпущенную раньше. Первая ступень — щедрость (*дана*) — подразумевает раздачу милостыни тем, кто в ней нуждается. Вторая — *шила* — означает соблюдение буддийских нравственных правил, добродетельный образ жизни. Все это невозможно без огромного, поистине безграничного терпения — *вирья* и, разумеется, без искусства духовного сосредоточения, медитации (*дхьяна*). Все эти пять парамит вместе взятые становятся основой для шестой — мудрости (*праджня*). Добравшись до этой ступени, человек достигает уровня архата. Но самое главное остается еще впереди.

Значительно выше, чем праджня, располагается то, чего лишен архат, — *джняна* — запредельное знание, или, точнее, всезнание, всеведение. С этой ступени и начинается, собственно, становление бодхисаттвы. Теперь он в силах в одно мгновение охватить внутренним взором всю «пустотность», т.е. сущность мироздания. Неподлинность всех вещей открывается ему. И тогда бодхисаттва взлетает до следующей парамиты — до «облаков дхармы» — *дхармамегха*. Теперь ему не просто «все ведомо», но все открыто, он не только все знает, но и все видит, так как отныне он овладел «всеми формами созерцания». После этого происходит посвящение бодхисаттвы: он становится полностью просветлен-

ным, т.е. Буддой. В этот момент он мог бы, наконец, перейти в нирвану, но вместо этого, с помощью особых, мистических средств (*упайя*), бодхисаттва делает прямо противоположный шаг — спускается обратно на землю.

Почему многотрудное возвышение бодхисаттвы заканчивается возвращением в полный страданий мир, объяснений не требует: в этом, собственно, и состоит его подвиг. «Запредельная мудрость», обретенная им, немыслима без *каруны* — великого сострадания, которое и воплощает его отличие от архата. Простые верующие поклонялись бодхисаттвам как своим заступникам. Народная фантазия наделила чертами бодхисаттв многих и очень разных почитаемых персонажей. Среди них можно встретить и некоторые образы богов, по преданию, достигших просветления, и людей, в частности великих буддийских философов (например, Нагарджуну). При этом люди обожествлялись, а боги очеловечивались.

В глаза бросается, однако, необычная деталь: подымаясь вверх по ступеням совершенства, человек превращается в Будду. И уже одно это показывает, что и здесь, в представлениях о главном герое буддийской религии, возникновение махаяны привело к большим и, на первый взгляд, парадоксальным изменениям.

Нередко можно услышать (или прочитать в популярной литературе), будто в раннем буддизме Будда рассматривался как человек, учитель, основоположник, а в позднейшем — как божество. Нельзя сказать, что эта мысль неверна абсолютно. Действительно, своеобразное обожествление Будды произошло. Но Сиддхартха Гаутама не превратился в бога.

Среди последователей Шакьямуни довольно рано распространились представления о том, что, достигнув просветления, Гаутама вышел за пределы этого мира и превратился в существо иной, «запредельной» природы.

Конечно, те, кто так говорил, стремились подчеркнуть исключительность роли человека, «повернувшего колесо кармы» и открывшего людям путь к освобождению от страданий. Но почитатели Будды задавались неизбежным вопросом: как, за счет какой силы ему удалось сделать это?

Такой вопрос естественным образом приводил к другому: что, в сущности, представляет собой просветление? Не странно ли, что только один человек во вселенной — отшельник из племени шакьев — оказался в состоянии обрести его? А если это не так, то что связывает всех тех, кому это оказалось под силу? И какова природа высшей силы, которой они приобщились?

В размышлениях и спорах об этих запутанных, но жизненно важных для буддистов сюжетах родилось учение о «*трех телах Будды*».

Как мы помним, Сиддхартха Гаутама стал Буддой не при появлении на свет, но в результате озарения, наступившего после длительного пути духовного подвижничества. Но при этом он не был ни первым, ни тем более единственным, кто принес людям весть о возможности преодоления страданий. Более того, сам Шакьямуни явился тогда миру отнюдь не в первый раз — он делал это и прежде, принимая разные личины. Примеров просветления, снизошедшего на самых разных людей в различные времена, так много, что они просто не поддаются исчислению. Шакьямуни один, но количество будд беспредельно.

В это несчислимое множество входят и уже «состоявшиеся» Будды: сам Гаутама, а также Будда Амитабха, Вайрочана и многие другие, и бодхисаттвы, которым еще предстоит полное погружение в нирвану: Авалокитешвара, повелитель вселенной, Манджушри, воплощающий «запредельную мудрость», Майтрейя, грядущий судья человеческих деяний.

Итак, ничего напоминающего личного Бога, единого Бога-Создателя, знакомого европейцам, в махаяне не возникает. Скорее наоборот: путь, пройденный буддийской мыслью от почитания учителя Шакьямуни до поклонения «трем телам Будды», представлял собой изживание всего «личностного», «индивидуального» в представлениях о просветлении. Для Индии это было вполне органично: вспомним и не имеющие автора Веды, и первочеловека Пурушу, заключавшего в себе все касты, и «запредельные дали Брахмана». А потому не следует удивляться тому, что вскоре и перед буддистами встала уже известная нам, старая, очень индийская проблема.

Построения Нагарджуны, его учение о пустоте, как и размышления приверженцев другой буддийской школы — *виджнянавады* — о природе трех тел Будды, безусловно, должны быть причислены к самым ярким страницам истории человеческой мысли. Но ведь главным для этих великих философов было не это. Они стремились в первую очередь объяснить, во что следует верить, чему надлежит поклоняться почитателям четырех благородных истин, как они обязаны жить, какие правила им необходимо соблюдать, а какие, напротив, отвергнуть. И здесь философам махаяны удалось далеко не все.

Рассуждения о «пустотности» мира и нереальности всего индивидуального и единичного, при всем их остроумии и глубине,

не имели никакого отношения к повседневной жизни обычных, рядовых, не посвященных во всю эту премудрость людей. Можно было считать их ограниченными и слишком поглощенными мирскими заботами, но ведь в конце концов именно они, а не рафинированные интеллектуалы, составляют основу всякой религии, не исключая буддизма.

Когда-то преимущество Гаутама, как и других учителей — основателей небрахманистских, неортодоксальных религий Индии, перед ритуальной религией брахманов было связано с его обостренным вниманием к человеческим горестям, волнениям, одиночеству, столь нехарактерным для мира ведийских жертвоприношений. Новое слово, сказанное Просветленным, высветило трагическую сущность жизни с невиданной дотоле ясностью и полнотой. На фоне открытия четырех благородных истин узкожитейская проблематика обрядов просто потеряла смысл. Поэтому буддисты, не отрицая существования ведийских, да и всяких иных божеств, и обрядов, устраиваемых в их честь, справедливо полагали, что все это не имеет никакого отношения к проблемам, которые были важны для буддийской религии. Их задачей было, во всяком случае поначалу, скорее помочь человеку преодолеть влияние мира, освободиться от него, нежели научить его в этом мире жить.

Но, несмотря на все духовные кризисы, на поиски истины аскетами и философами, жизнь продолжалась. А вместе с ней продолжались и рождения, и свадьбы, и воспитание детей, и похороны стариков. Та сторона бытия, которая с такой полнотой была представлена в ведийских гимнах и заклинаниях, никуда, разумеется, не могла исчезнуть. В буддийской религии она, однако, представлена не была.

Поэтому приверженцы буддизма вполне мирились с тем, что их паства принадлежала одновременно двум мирам: миру благородных истин, запредельной мудрости и ступеней совершенства и — в повседневном своем существовании — миру самых суетных, с точки зрения учения о пустоте, обрядов, заклинаний, магических рецептов. Собственно говоря, для хинаяны эта проблема была не слишком существенной, ведь миряне даже не считались членами сангхи. Но в махаяне она становится центральной. Сторонники «широкого пути» выступили против чрезмерной строгости монашеского устава ради приближения буддийского учения к чаяниям и заботам обычных, простых верующих, которые не могли, подобно монахам, уйти из мира и полностью посвятить себя самоусовершенствованию. Но философия махаяны оказалась

столь сложной и далекой от «непосвященных», что их усилия привели к прямо противоположному результату. Разрыв между элитой и массой превратился в пропасть.

То, что произошло по этой причине с буддийской религией в Индии, ученые сравнивают с «удушением в объятиях». Открытость буддизма любым верованиям, забота лишь о том, чтобы они не посягали на *запредельную мудрость*, привели в конце концов к тому, что буддийским правилам продолжали следовать лишь немногочисленные стойкие аскеты, т.е., собственно, только буддийское духовенство. Распространяясь по свету, учение бодхисаттв растворялось то в одной стихии чуждых ему, зачастую почти первобытных мифов и культов, то в другой.

Первой страной, где взращенная на индийской почве религия обрела новых приверженцев, был соседний Китай. История проникновения сюда учения Шакьямуни окутана легендами. Согласно одной из них, все началось с того, что императору Мин-ди привиделся во сне золотой идол. Проснувшись, император вызвал своего советника Фу И, который объяснил ему, что идол — не кто иной, как Будда. Тогда Мин-ди снарядил в Индию целую экспедицию, приказав своим посланцам узнать как можно больше о Просветленном и привезти в Китай буддийские священные книги.

Приснился китайскому императору Будда или не приснился, на этот вопрос мы едва ли получим когда-нибудь точный ответ. Но первые проповедники буддизма действительно появляются в Поднебесной империи в середине I века н.э., т.е. во времена, когда жили Мин-ди и его брат Лю Ин. Ученые спорят о том, где именно возникли первые буддийские монастыри на территории Китая — в Лояне или в Пэнчэне. Несомненно, однако, что уже в следующем, II столетии главным центром китайского буддизма становится Лоян. Среди великих проповедников благородных истин в стране Конфуция и Лао-цзы еще долгое время, наряду с усвоившими буддийскую мудрость китайцами, мы встречаем индийцев и уроженцев других земель, где буддизм уже пустил глубокие корни, в частности выходцев из восточного Туркестана. Патриархи китайского буддизма, такие, как Дао-ань (312—385), Хуэй-юань (334—417), и в особенности Кумараджива (точная датировка его жизни неизвестна; считается, что Кумараджива прибыл в Китай из Туркестана уже в преклонном возрасте и прожил здесь двенадцать лет — до своей кончины, последовавшей приблизительно в 413 г.), не только основывали монастыри, но и переводили сутры махаяны на китайский язык.



Это было нечто большее, чем перевод с языка на язык. Идеи буддизма было необходимо сделать понятными представителям народа, воззрения и жизненные принципы которого резко отличались от индийских. Кроме того, в Китае буддийским проповедникам пришлось столкнуться с сильными и изощренными в средствах противниками — прежде всего с последователями *даосизма* — религии китайского происхождения, основанной на учении древнего мудреца Лао-цзы. Даосы, как и буддисты, основное внимание уделяли нравственному совершенствованию человека и средствам достижения духовной гармонии. Поэтому буддистов и даосов разделяло острое соперничество. И ревнителям срединного пути никогда бы не удалось привлечь на свою сторону значительное число китайцев, если бы они не пошли на серьезные изменения в трактовке многих важных моментов своего учения. Так, например, совершенно иначе, чем в Индии, китайские буддисты истолковывали *ахимсу* — требование не причинять вреда живым существам. Казалось бы, в трактовке этого принципа не может быть никаких разночтений. Но ведь мало, рассуждал Кумараджива, просто не вредить всему живому; необходимо защищать его от всякого рода злых сил. Кто усомнится в том, что следует защищать храм, если его хотят ограбить разбойники? А если надо защищать храм, то разве не безнравственно бросить в беде людей, на которых совершено нападение? И можно ли осуждать того, кто ради защиты ближнего применил оружие? Так началось становление китайского буддизма.

Расцвет буддийской религии в Китае приходится на VI—VIII века. Особенно велико было влияние буддизма на юге. Правитель южного Китая У-ди был убежденным буддистом, и под его властью учение о срединном пути превратилось в некое подобие государственной религии. У-ди делал сангхе богатые подарки и повелел разрушить все даосские храмы. Ему казалось, будто такие поступки дают ему основание называть себя Хуанди-пуса — император-бодхисаттва. Прав был царственный ревнитель буддизма или ошибался, но рост могущества буддийской общины в это время действительно не подлежит сомнению. До начала V века в Китае было всего две-три тысячи буддийских храмов. Но уже к концу этого переломного для китайского буддизма столетия на одном только севере Поднебесной насчитывалось тридцать тысяч монастырей, а количество монахов превышало два миллиона.

Последующие два столетия — первые века эпохи Тан — были отмечены новыми успехами буддизма. Однако на горизонте

постепенно сгущались тучи: слишком быстрое и, как многим казалось, чрезмерное усиление позиций чужеземной религии вызывало все более явное раздражение приверженцев старины. Гром грянул в девятом столетии. В 842 г. был обнародован указ императора У-цзуна (он был сторонником даосизма) о возвращении всех, кто, с точки зрения властей, был нестоек в вере, всех «случайных» людей в сангхе, к мирской жизни, а также о жестоких имущественных ограничениях, накладываемых на монахов. Спустя два года началось разрушение монастырей. Многие ревнители учения Шакьямуни, ранее кичившиеся своей преданностью дхарме, предпочли спокойную жизнь тем тяготам, с которыми теперь была неразрывно связана принадлежность к общине. Эпоха репрессий вскоре прошла, но позиции буддизма были подорваны. Монастыри различных направлений широкого пути существуют в Китае по сей день, но духовно завоевать китайское общество махаяне не удалось. Буддийские общины можно сравнить с островами в море китайской цивилизации — большими и чрезвычайно интересными для изучения, но все же островами. И в последующем буддизм превратился в своеобразный элемент той «смешанной» религии (основными составными частями которой являются конфуцианство и даосизм), к которой, собственно, и принадлежали в старину большинство китайцев.

Китайский буддизм никогда не был однороден. Среди многочисленных направлений и сект, на которые подразделялись его приверженцы, необходимо отметить одну. Нельзя сказать, что она была самой большой и влиятельной; но в силу самобытности своего учения она приобрела известность в Средние века в соседней с Китаем Японии, а в XX веке — и на Западе.

Речь идет о школе, именуемой *Чань*. Так звучит по-китайски санскритское слово *дхьяна* — сосредоточение, медитация (один из этапов восьмеричного пути). Учение чань сложилось уже на китайской почве и, как полагают многие исследователи, в нем выразились особенности китайского мышления, китайский подход к важнейшим принципам буддизма. Чтобы стать буддой или бодхисаттвой, не следует, считали сторонники этого течения, перегружать себя изучением древних текстов и изнурять аскезой. Просветление наступает внезапно, оно может прийти в любой момент, и единственное, что в человеческих силах, — это находиться постоянно в состоянии готовности к нему. А для того чтобы не пропустить эту возможность, надо все время освобождать свое сознание от ложных авторитетов, от привычных схем мышления, от закоснелых форм и представлений о Будде и нирване. Чань-

буддисты прославились парадоксальными высказываниями и призывами, вроде таких, как «Встретишь Будду — убей его!» и «Что такое Будда? — Три фунта льна». Таким образом они стремились выразить таинственность, недоступность человеческому слову и человеческому разуму главных ценностей буддийской религии. Непримиримостью к косной организации, тонкими психологическими наблюдениями и яркой образностью своих сочинений приверженцы этой необычной школы буддизма привлекли к себе симпатии свободомыслящей интеллигенции Европы и Америки во второй половине XX века. Чань-буддизмом интересовались многие выдающиеся писатели нашего столетия — Г. Гессе, Д. Сэлинджер, Д. Керуак.

В начале VI века буддизм через корейское государство Пэкче проникает из Китая в Японию, в те времена представлявшую собой отсталую окраину восточноазиатской цивилизации. Учение бодхисаттв долгое время воспринималось здесь как своего рода магия. Постепенно сложились, однако, оригинальные буддийские секты японского буддизма, довольно сильно отличающиеся друг от друга по своему характеру. Но в целом роль буддизма в Стране Восходящего Солнца сравнима с той, которую эта религия сыграла в истории Китая, с тем, конечно, отличием, что место, занимаемое ею в традиционном японском обществе, более значительно. В Японии у буддизма не оказалось такого противника, как религия даосов, боровшаяся со сторонниками махаяны за умы и сердца простых верующих, претендуя на ту же нишу в духовной жизни. Для японской культуры характерно разделение ролей и сфер влияния между буддизмом, заимствованным из Китая конфуцианством и исконно японской ритуальной религией — *синто* (*синтоизмом*). И если за двумя последними учениями оставалась общественная, коллективная сторона человеческого бытия, то душевные проблемы, судьба отдельного человека, его утешение в невзгодах и подготовка к неизбежной смерти — все это целиком и полностью контролировалось нормами буддийской морали.

Иной была судьба буддийской религии в Тибете — стране, в течение столетий тесно связанной с Китаем, но глубоко самобытной как в религиозном, так и в политическом отношении. Особенность тибетского буддизма состоит в том, что здесь учение Будды стало основой не только духовной жизни, но и государственного устройства. Буддизм известен в Тибете с середины VII столетия, когда правитель страны хан Сронцзан-Гампо вступил в брак с двумя принцессами — китайской и непальской. Две

новые ханши привезли с собой статуи Шакьямуни, которые, согласно преданию, и сегодня возвышаются в столице Тибета Лхасе. После этого буддийская религия переживала здесь и периоды успеха, и времена почти полного упадка. С XI века, правда, начинается неуклонный рост влияния махаяны. Сутры широкого пути переводятся на тибетский язык, и возводятся храмы, многие из которых стоят и в наши дни.

Уже тогда в Тибете проповедовали представители различных школ буддизма. Наиболее влиятельной вплоть до XIV века была школа (или, как нередко именуют школы тибетского буддизма, секта) *сакьяпа* (*сачжа*), или секта красношапочников. В начале же XV столетия в религиозном и политическом устройстве Тибета происходят большие изменения. Они были связаны с появлением новой школы, которая сделалась со временем ведущей силой в «Стране гор», а впоследствии и во всех тех странах, где укоренился тибетский вариант буддизма, в первую очередь в Монголии. Школа носила название *гэлукпа* (*шасер*), или секта желтошапочников. Ее основателем считается великий учитель Тибета Цзонхава (ок. 1355–7–1419).

Цзонхаве, об учености и проповедническом даре которого слагались легенды, приписывается и создание многих важнейших сочинений по основным вопросам буддийского учения, и воспитание учеников, и установление новых обрядов. С его именем нередко связывают возникновение особого типа, особой разновидности буддийской религии — *ламаизма*.

Слово *лама* на тибетском языке означает «учитель». Название «ламаизм» и в самом деле отражает важную особенность этой формы буддийской религии — роль духовенства, разветвленной монашеской иерархии, преклонение перед ламами, настоящий культ этих людей, поистине приравненных к небожителям. Для правильного понимания и сущности этого явления, и роли, которую сыграл в истории буддизма Цзонхава, необходимо, однако, иметь в виду, что он ни в коей мере не считал себя и действительно не был реформатором в строгом смысле слова. Роль Цзонхавы была иной: он заложил основы удивительного, даже уникального в буддийском мире синтеза видов и форм буддизма. В монастырях желтошапочников были созданы настоящие университеты (*дацаны*), где под руководством лам ученики-послушники изучали все сколько-нибудь значительные достижения буддийской мысли (*цаннид*) — от Палийского канона до ваджраяны.

Вскоре после смерти Цзонхавы в Тибете складывается система власти лам. В центре ее находится фигура *далай-ламы* —

духовного и светского главы Тибета. Титул далай-ламы — наследственный, однако порядок наследования здесь непохож на тот, что существует в монархических государствах. Наследником старого далай-ламы становится не его сын (это было бы невозможно уже потому, что он, как и другие ламы — монахи), а его новое воплощение, вернее, тот, кого объявляют новым перерождением владыки. С середины XVIII века далай-лама официально считается верховным правителем страны. Несколько позже, с 1781 года, был официально введен еще один важный — второй по значению пост ламаистской иерархии — *панчен-эрдени* (реально этот титул существовал с конца XVI столетия). Панчен-эрдени не имеет такой власти, как далай-лама, однако его авторитет среди простых верующих огромен: панчен-ламе поклоняются как человеку, которому суждено спустя века перевоплотиться в царя священной страны *Шамбалы* и стать предводителем ее воинства в великой и последней битве против врагов буддизма.

С XIII столетия тибетский буддизм проникает в Монгольскую державу, а в шестнадцатом веке здесь укореняется учение желтошапочников. От монголов ламаистский вариант буддизма перенимают другие близкие им по языку народы — буряты и ойроты (калмыки), а также тюрки — тувинцы, впоследствии оказавшиеся в составе Российского государства. Так религия, некогда родившаяся в Индии, стала одной из религий нашей страны.

О характере ламаистской религиозности как нельзя более точное представление дает тибетское предание, повествующее о великой борьбе буддизма против шаманства. Ее вел знаменитый учитель и проповедник Падма-Самбхава. Борьба закончилась тем, что лама велел духам, которым поклонялся простой народ, дать клятву отныне использовать свое могущество только для защиты буддийского учения. Лишь при этом условии ревнитель учения о благородных истинах соглашался разрешить людям приносить почести этим созданиям. На том и порешили. И этим сосуществованием идей буддизма с верой в духов-хранителей и других подобных им персонажей определяется облик ламаизма. Пожалуй, здесь, как ни в какой иной разновидности буддийской религии, велика пропасть, разделяющая воззрения элиты и духовную жизнь рядовых верующих. На одном полюсе находятся дацаны, где прилежные ученики постигают «все буддийские науки», а на другом — молитвенные цилиндры *хурдэ*, вращение которых, как принято считать, способствует искуплению грехов и улучшению кармы. Срединный путь по-прежнему остается вдалеке...

Вот что я слышал: пребывал некогда Совершенный в Йетаване, в парке Анандадипики, неподалеку от города Саваттхи. Однажды утром он облачился в плащ и, взяв в руки посох и чашу для милостыни, отправился в Саваттхи. Множество монахов собралось тогда там, где находился достойный Ананда, и, проходя мимо, монахи говорили ему: «Много времени прошло с тех пор, как мы услышали учение из уст Просветленного. Мы были бы счастливы, о брат Ананда, вновь услышать речь учителя». — «Тогда направьте свои стопы, о достойнейшие, туда, где находится обитель брахмана Раммаки. Возможно, вам удастся услышать поучение из уст Просветленного». — «Да будет так, брат», — отвечали монахи достойному Ананде.

И вот, собрав подаяние в Саваттхи и закончив полдневную трапезу, Просветленный сказал достойному Ананде: «Пойдем, Ананда, нам следует отправиться в Восточный парк, в залу матери Мигары, чтобы провести там день». — «Да будет так, господин», — отвечал достойный Ананда своему учителю. И направился Просветленный, сопровождаемый достойным Анандой, в сторону парка, расположенного на востоке, к залу матери Мигары, чтобы провести там день.

Вечером, возвратившись оттуда, где он некогда испытал просветление, учитель обратился к своему спутнику с такими словами: «Пойдем, Ананда, к восточному водоему и омоем наши тела». «Да будет так», — отвечал достойный Ананда учителю. Омыв свое тело в восточном водоеме и выйдя из него, Просветленный остался в одной рубашке, чтобы обсохнуть. И тогда достойный Ананда сказал Просветленному: «Обитель брахмана Раммаки недалеко отсюда. Прекрасна, о господин, эта обитель, приятно жилище брахмана Раммаки. Хорошо было бы, если бы Просветленный направил свои стопы в эту обитель, движимый состраданием». Учитель выразил молчанием свое согласие и направился к обители брахмана Раммаки.

В это время много монахов собралось в обители брахмана Раммаки, чтобы услышать поучение Просветленного. Просветленный остановился, однако, у входа, дожидаясь окончания их беседы. Заметив, что беседа подошла к концу, учитель откашлялся и постучал в дверь. Услыхав стук, монахи распахнули перед ним дверь. Просветленный вошел в обитель брахмана Раммаки и опустил на предложенное ему сиденье.

И спросил Просветленный монахов: «Ради какой речи, о монахи, собрались вы здесь, и о чем была ваша беседа?» — «Относящуюся к Просветленному, посвященную дхарме беседу прервали мы, когда господин пришел к нам». — «Хорошо, о монахи. Вам, потомкам благородных родов, вставших на путь благочестия и превратившихся в бездомных странников, приличествуют лишь два занятия: беседа о дхарме и благородное молчание.

Существуют, о монахи, два вида исследования — истинное и ложное. Что же такое, о монахи, неистинное исследование? (Это такое исследование), о монахи, когда человек, который сам находится во власти закона рождения (возникновения), исследует лишь то, что (также) подвластно закону рождения. (Это такое исследование, при котором) тот, кто сам подвластен закону старения, исследует лишь то, что также подчиняется этому закону. (Это такое исследование, при котором) тот, кто подвластен закону болезни, исследует лишь то, что также ему подвластно, а тот, кто сам находится во власти закона умирания (уничтожения), — то, что также подвластно этому закону; тот же, кто подвластен закону загрязнения, — то, что также пребывает во грехе.

Но что же, о монахи, можно назвать подвластным закону рождения и старения? Жены и сыновья, о монахи, подвластны закону рождения и старения, слуги и служанки находятся в его власти, а также коза и овца, петух и свинья, слон, корова, конь и кобыла, золото и серебро. Все эти явления подвластны закону рождения и старения. И все же тот, кто сам скован, бессилен, зависим и подчинен закону рождения, исследует то, что также подчиняется этому закону.

А что же назовем мы подвластным закону болезни, страдания и умирания? Жены и сыновья находятся в его власти, а также слуга и служанка, коза и овца, петух и свинья, слон, корова, конь и кобыла. Все эти явления подвластны закону болезни, страдания и умирания. И все же человек, сам скованный, сам бессильный и зависимый и подчиненный закону болезни, страдания и умирания, обращает к ним свою мысль.

А что назвали бы вы, о монахи, подвластным закону загрязнения? Жены и сыновья находятся в его власти, слуга и служанка, а также коза и овца, петух и свинья, слон, корова, конь и кобыла, золото и серебро. Все эти явления подвластны закону загрязнения. И тот, кто сам скован, тот, кто сам бессилен, кто зависит от них и находится во власти закона загрязнения, исследует то, что также подчинено этому закону. Таково, о монахи, ложное исследование.

Что же такое истинное исследование? (Это такое исследование, при котором) человек, подвластный закону рождения и познавший суетность всякого (существования, являющегося следствием) рождения, исследует никогда не рожденное и ни с чем не сравнимое — успокоение всякого сущего, нирвану. Таково, о монахи, истинное исследование.

Когда-то и я, о монахи, прежде чем (обрести) полное просветление, будучи (всего лишь) существом, находившимся на пути к истинному знанию, еще не полностью пробужденный и подвластный закону рождения, старения, умирания, страдания и осквернения, размышлял только о том, что подвластно рождению, старению, болезни, страданию и загрязнению. И тут пришла мне, о монахи, в голову мысль: почему я, сам находящийся во власти рождения, старения, болезни, смерти, страдания и осквернения, размышляю лишь о том, что также подвластно им? И почему бы мне, находящемуся во власти всех этих явлений и увидевшему в них несчастье, не задуматься также и о нерожденном, нестареющем, свободном от болезни, бессмертном, не подвластном боли, недоступном осквернению и ни с чем не сравнимом — об успокоении всякого сущего, об угасании?

Вскоре после этого я, темноволосый юноша, наделенный даром счастливой молодости и переживавший первую пору возмужания, вопреки желанию отца и матери, возносивших жалобы со слезами на глазах, остриг волосы и бороду и, облачившись в желтое одеяние, покинул родной дом и обрел бесприютность.

И вот я, отрекшийся от мира, устремившийся к добру и начавший поиски мирной обители, направился туда, где странствовал Арада Калама. Придя к нему, я обратился (к нему) со словами: “Я хочу, о брат Калама, вести святую жизнь в соответствии с дхармой”. Услышав (мои слова), Калама отвечал мне: “Пусть достойный остается со мной, ибо дхарма эта такова, что мудрый человек уже в течение короткого времени способен достичь мастерства, необходимого для того, чтобы самому уразуметь и увидеть ее”. Прошло поистине совсем немного времени, о монахи, и я уже знал учение (Каламы) наизусть. Только его произносили мои уста, только речи старого (учителя) можно было от меня услышать. И я, и другие (ученики) одинаково полагали: я знаю его, и я его вижу!

И тут, о монахи, пришла мне в голову мысль: поистине, не возвещает Арада Калама свою дхарму одним лишь поучением, раз он говорит: после того, как я сам познаю и постигну его (учение), я пребуду в нем. Конечно, Арада Калама живет, понимая эту дхарму и видя ее. И потому отправился я туда, где странствовал Арада



Калама. Придя к нему, я обратился (к нему) со словами: “Насколько полно возвещаешь ты нам свою дхарму, о брат Калама, (дхарму), которую ты сам постиг и увидел собственными глазами?” В ответ (на мой вопрос) Калама открыл (мне) сущность небытия. И тогда подумал я, о монахи, вот о чем: поистине, не один лишь Калама обладает благочестием, сам я также наделен им. Не один лишь Калама обладает силой, сосредоточением, способностью самоотречения и познания, сам я также наделен ими. Я также смогу, если постараюсь, жить согласно учению, возвещенному Каламой: “После того как я сам познаю и постигну его (учение), я пребуду в нем”. Прошло поистине совсем не много времени, и я достиг состояния, в котором я сам постиг сущность этого учения.

И отправился я (вновь) к Арада Каламе и сказал ему: “Возвещаешь ли ты, о брат Калама, нам свое учение в той мере, в какой ты сам познал, увидел и уразумел его?” — “В той мере, в какой я сам познал и увидел его, в той мере, в какой я сам стал ему причастен, я возвестил и изложил его”. — “Я также могу, о брат, изложить это учение, в той мере, в какой я познал его и постиг, в той мере, в какой я стал причастен ему”. — “Это большая удача для нас, о брат, это хорошо, если мы обрели такого спутника в нашем святом странствии. Ты жил согласно учению, возвещенному мною, после того как ты познал это учение и осуществил его и стал причастен ему. (Именно) тому, как ты жил, тому и учил я. Как сам я знаю (это) учение, так и ты знаешь его, и как ты знаешь его, так знаю его и я. Поэтому каков я, таков и ты, и каков ты, таков и я. Идем, о брат мой, и будем вместе наставлять наших учеников”. Так возвысил меня, своего ученика, мой учитель Арада Калама, такие почести воздал он мне.

Но тут посетило меня сомнение: ведет ли это учение к отрешению от мира, к свободе от страстей, к успокоению, к истинному знанию, к просветлению и к угасанию (страстей)? (И понял я, что ведет оно) единственно к рождению в мире небытия. И сорвав мишуру с этого учения, я повернулся и ушел прочь.

И снова, в поисках добра и мирной обители, пришел я туда, где пребывал тогда Уддака Рамапутта. Представ перед ним, я обратился к нему со словами: “Я хотел бы, о брат мой, вести святую жизнь в этой общине”. Услышав такую речь, о монахи, предложил мне Уддака Рамапутта остаться с ним и поведал мне свое учение о пределах различения и неразличения. И пожелал (даже) сделать меня учителем своей общины. Но прежние сомнения одолевали меня: не ведет это учение к отрешению от мира, к свободе от страстей, к успокоению, к истинному знанию, к просветлению и

к угасанию (страстей), но единственно к рождению в том мире, где (проходит граница), разделяющая различие и неразличение. И сорвав мишуру с этого учения, я повернулся и ушел прочь.

Итак, в поисках добра и ни с чем не сравнимой, единственной мирной обители, пришел я в страну Магадху и, переходя от селения к селению, оказался вблизи города Урувелы. Здесь увидел я восхитительный уголок земли, влекущую (путника) тенистую рощу, реку, воды которой излучали серебристый блеск, берега были поистине великолепны, а невдалеке от них — человеческие жилища, где монах мог найти приют и пропитание.

И подумал я: как приятен этот уголок земли с влекущей (путника) рощей, через которую течет река, чьи берега поистине великолепны, а воды излучают серебристый блеск; с расположенными неподалеку жилищами, где (монах сможет найти) пропитание. (Это место) подходит отпрыску благородного семейства, движимому высокими устремлениями. И я остановился здесь с такой мыслью: (это место) благоприятно для (того, кто стремится к) отречению (от мира).

И здесь мне, подвластному рождению, старению, болезни, смерти, страданию и осквернению, открылось истинное знание. И во всем, что подвластно рождению, старению, болезни, смерти, страданию и осквернению, я увидел лишь одно: суету. Взыскаю нерожденного, нестареющего, свободного от болезни, от смерти, от боли, от осквернения, ни с чем не сравнимого освобождения от деяния, взыскаю нирваны, я пожелал достигнуть нерожденного, нестареющего, свободного от болезни, от смерти, от боли, от осквернения, ни с чем не сравнимого — нирваны — недеяния и успокоения. Я поистине стал причастен знанию и увидел: вот мое спасение; это мое рождение — последнее; нет больше перерождения для меня.

И тогда подумал я, о монахи: поистине, я нашел учение, неведомое и непостижимое; учение, которое трудно понять и увидеть, (учение) чистое и возвышенное, недоступное (одному лишь) рассуждению, прекрасное (учение), которое будет понято (только) мудрецами.

Поистине, люди преданы тому, к чему они привязаны, они стремятся к нему, они находят в нем удовольствие. Но такому существу трудно увидеть это состояние (со стороны) — взаимную причинную обусловленность и закон зависимого возникновения. Трудно ему понять и такое условие (освобождения): успокоение желаний, обусловленных кармой, освобождение от пяти скандх, уничтожение жажды жизни (тришны), освобождение от страстей,

преходящий (характер всего сущего) и угасание. Если я начну проповедовать это учение и другие (люди) не поймут меня, то это лишь утомит меня и станет препятствием для моего (собственно-го освобождения). И тут удивительные слова прозвучали во мне, слова, которых мне никогда еще не приходилось слышать:

“Почему я должен возвестить (людям) то, чего я с трудом достиг? Это учение не понять тем, кто одержим желанием и ненавистью.

Это (учение), обращенное против течения, (учение) совершенное и труднодоступное, не будет понято теми, кто поработен страстями, теми, кто пребывает во мраке”.

Так открылся мне смысл недеяния и невозвещения учения. Но вот что думал бог Брахма Сахампати, проникший в мои мысли:

“Поистине, погиб этот мир, если мысли Совершенного обращены к недеянию, а не к возвещению дхармы!

И Брахма Сахампати, о монахи, так же быстро, как сильный мужчина сгибает руку или разгибает ее, покинул мир Брахмы (Брахма-локу) и явился передо мной. Брахма Сахампати положил край своего плаща на плечо, с мольбой протянул ко мне руки и сказал: “О достойнейший, проповедь дхармы возможна! Есть существа, чья нечистота незначительна, но они не слышат наставления (в дхарме) и гибнут; они должны понять (возвещаемое тобой) учение”.

Так говорил, о монахи, Брахма Сахампати. Возвестив это, он продолжал: “Однажды возникло среди народа Магадхи нечистое учение, (учение), измышленное нечестивцами. Тебе же надлежит открыть ворота бессмертия! Непорочные должны услышать его. Подобно стоящему на вершине горы и озирающему народы, взгляни и ты, о приобщившийся к высшей мудрости, с высот своего учения, на которые ты взошел, взгляни, о всевидящий, о свободный от страдания, на преисполненный страдания народ, подвластный закону рождения и старения.

Вставай же, о герой, одерживающий победы, в путь, о непогрешимый вождь! Странствуй по миру! Совершенному надлежит возвещать дхарму; те, кто способен понять ее, найдутся”.

Тогда, услышав просьбу Брахмы, я, движимый состраданием, обозрел мир глазами пробужденного. И я увидел существа, чья нечистота была незначительна, и (такие), чья нечистота была велика; (я увидел) тех, кто одарен острым умом, и глупцов, (увидел людей) с добрыми намерениями и с дурными; (увидел) тех, кого легко научить, и (тех), кого трудно, те, кто живя (в этом мире), сознают опасность, которая подстерегает (нас) в последующей жизни.

Подобно тому как в пруду, где растут лотосы, есть и белые дневные, и розовые, и белые ночные; и некоторые из голубых, розовых и белых цветов лотоса родились и выросли в воде; они живут, утопая в ней полностью; другие же, также родившиеся и выросшие в воде, дотянулись до уровня поверхности воды; но есть и дневные розовые цветы, а также ночные розовые цветы, что возвышаются над водой; вот так же, о монахи, увидел я, обозревая мир глазами пробужденного, существа, чья нечистота была незначительна, и (такие), у кого она была велика, и тех, кто был одарен острым умом, и глупцов; я увидел людей с добрыми намерениями и с дурными; (увидел) тех, кого легко научить, и (тех), кого трудно, и таких, кто, живя (в этом мире), сознают опасность, которая подстерегает (нас) в последующей жизни. И я отвечал Брахме Сахампати такими словами:

“Ворота бессмертия открыты. Все, кто имеет уши, чтобы слышать, должны отвергнуть (ложное) учение. Сознывая трудности, я не стану, о Брахма, проповедовать среди людей учение, счастливого узнанное и возвышенное”.

Брахма Сахампати отвечал на это: “Просветленный обещал мне возвестить дхарму”. Он почтительно поприветствовал меня и, указав мне правый путь, исчез.

И тогда я подумал: кому же первому должен я поведать дхарму? Кто способен сразу понять ее? И я решил: поистине, этот Арада Калама мудр, учен и умен; уже давно его нечистота незначительна. Если я поведаю дхарму ему, он сразу же поймет ее. Но боги, приблизившись ко мне, сказали: “Господин, семь дней назад Арада Калама умер!” И я увидел ясно: семь дней назад Арада Калама покинул этот мир. И я подумал: поистине благороден был Арада Калама, и если бы он услышал это учение, он быстро понял бы его.

И тогда я, о монахи, снова спросил себя: кому я должен первому поведать это учение, кто сразу же поймет его? И я решил: поистине этот Уддака Рамапутта мудр, учен и умен; уже давно он лишь совсем немного осквернен несправедливостью; если я ему первому поведаю дхарму, он быстро постигнет ее. Но и на этот раз, о монахи, боги, приблизившись ко мне, сказали: “Прошлой ночью Уддака Рамапутта покинул этот мир”. И я увидел ясно: прошлой ночью Уддака Рамапутта умер. И я подумал: “Поистине благороден был Уддака Рамапутта; услышь он это учение, он быстро понял бы его”.

И снова я спросил себя: “Кому же первому должен я возвестить дхарму?” Кто сможет быстро постичь ее? И я вспомнил:

поистине велика была помощь мне от пяти монахов, заботившихся обо мне, когда я, преисполненный упорства, предавался самоотречению. Что, если я им первым поведаю дхарму? И я подумал, о монахи: где теперь эти пять монахов? Незамутненным взором, проникающим всюду, увидел я пятерых монахов, находившихся в лесу Исипатана неподалеку от Бенареса. И покинув полюбившуюся мне Урувелу, я отправился в Бенарес.

Между Гаей и местом (моего) просветления, фиговым деревом, растущим вблизи Урувелы, повстречался мне адживик Упака. Увидев меня, он сказал: “Ясен, о брат, твой взор, светла и чиста твоя кожа. Ради чего отрекся ты от мира? Кто твой учитель, чье учение избрал ты?” Услышав этот вопрос, я отвечал (Упаке) такими словами:

“Я — тот, кто (способен) преодолеть все; (я) — тот, кто обладает всезнанием. Все мое существо свободно от скверны; я отрекся от всего; уничтожение жажды жизни — вот мое спасение. Познавший все это сам, кого могу я назвать (своим учителем)?

Нет для меня учителя, (ибо) не найти никого, кто был бы равен мне. Во всем этом мире, вместе с богами, нет такого, кто был бы равен мне по рождению.

Я — святой в этом мире, я — учитель, никем не превзойденный. Я один достиг полного пробуждения, я один обрел успокоение. Я иду в Бенарес, чтобы привести в движение колесо дхармы. В ослепленном мире я бью в барабан бессмертия”.

“Так ты действительно веришь, брат, что ты достоин стать победителем, (чья победа) беспредельна?”

“Мне равны победители, которым удалось уничтожить низкие желания. Моя победа — (победа) над дурными дхармами [элементами бытия]. Поэтому, о Упака, я — победитель”.

Услышав мои слова, Упака отвечал: “Быть может, это так”. Он склонил голову и, свернув на обочину дороги, пошел дальше.

И вот я, о монахи, странствуя от одного селения к другому, пришел в лес Исипатана, вблизи Бенареса, туда, где находились пятеро монахов. Увидев меня издалека, они стали говорить между собой: «Вон идет, друзья, подвижник Гаутама, тот, что ведет (теперь) жизнь, полную удовольствий, оставивший свои (аскетические) устремления и погрязший в суете. Мы не станем выражать ему наше почтение, мы не будем вставать перед ним и не примем его плащ и его чашу для подаяния. Но мы позволим ему сесть рядом с нами, если он пожелает». Однако по мере того, как я приближался к пятерым монахам, все труднее им становилось следовать своему решению. Напротив, одни пошли мне навстречу

и приняли мой плащ и мою чашу для подаяния, другие освободили для меня место, третьи приготовили воду, чтобы я мог омыть ноги. Они называли меня по имени, они называли меня “братом”. Услышав это, я сказал им:

“Не называйте, о монахи, меня по имени, не называйте Совершенного своим братом. Ибо святым является, о монахи, Совершенный, ибо полностью пробужденным является он. Обратитесь ко мне, о монахи, ваш слух:

Бессмертие найдено. Я открываю, я возвещаю дхарму. Если вы будете жить согласно этой (дхарме), то вам не придется долго оставаться в плену бытия. Вам, отпрыскам благородных родов, покинувшим свои дома ради бесприютности, предстоит ни с чем не сравнимое завершение вашего святого странствия; если вы уже в этой жизни узнаете (дхарму) и станете сопричастны ей”.

В ответ на мои слова сказали мне пятеро монахов:

“Поистине, о брат Гаутама, своими монашескими странствиями, своими усилиями и исполнением тяжких обетов ты не смог достичь того, что выше, чем все человеческие законы, (ты не смог достичь) состояния, (в котором становится возможно) высшее воззрение, проистекающее единственно из истинно благородного знания. Как же ты хочешь (теперь, когда ты предался) жизни, полной удовольствий, отрекся от (аскетических) устремлений и погряз в суете, достичь того, что выше выше всех человеческих установлений, того состояния, (в котором становится возможно) высшее воззрение, проистекающее единственно из истинно благородного знания?”

Услышав это, я отвечал пятерым (монахам):

“Совершенный, о монахи, не живет в изобилии; он не отрекся от своих (аскетических) устремлений и не погряз в суетных наслаждениях. Святым является, о монахи, Совершенный, ибо полностью пробужденным является он. Обратитесь ко мне, о монахи, ваш слух:

Бессмертие найдено. Я открываю, я возвещаю дхарму. Если вы будете жить согласно этой дхарме, то вам не придется долго оставаться в плену (земного бытия). Вам, отпрыскам благородных родов, покинувшим свои дома ради бесприютности, предстоит ни с чем не сравнимое завершение вашего святого странствия, если вы уже в этой жизни узнаете (дхарму), увидите и пожелаете ее”.

Во второй и в третий раз высказали пятеро монахов свои сомнения, но я снова и снова повторял им в ответ одно и то же. После этого я сказал им:

“Сознаете ли вы, что до сих пор вам не приходилось слышать ничего подобного?”

“Поистине, такого не бывало еще никогда, господин”.

“Святым является, о монахи, Совершенный, ибо полностью просветленным является он. Слушайте же, о монахи, мою речь:

Бессмертие найдено. Я открываю, я возвещаю дхарму. Познав ее и исполняя ее, вы, преисполненные твердости, уже в этой жизни узнаете завершение святого странствия, (узнаете то), во имя чего пускаются в путь отпрыски благородных семейств, оставляя свои дома ради бесприютности”.

И так удалось мне вразумить пятерых монахов. Двое (из них) внимали моим наставлениям, а трое собирали подаяние. То, что приносили эти трое, мы делили на шесть частей и тем жили. И этих троих я (также) учил (дхарме), а остальные двое уходили в это время собирать подаяние. (Тогда) то, что приносили эти двое, мы делили на шесть частей и этим жили.

И вот, обучаемые и наставляемые мною, пожелали эти пятеро монахов, хотя и были они подвластны рождению, старению, болезни, смерти, страданию и греху, но, уразумев, что все это — судьба, устремились к (тому), что свободно от рождения, старения, болезни, смерти, страдания; (устремились) к прекращению всякого действия, к нирване. И стали они сопричастны (истинному) знанию и воззрению:

Вот, поистине, наше спасение, это рождение — последнее, не будет для нас нового рождения”.

Существует, о монахи, пять источников, из которых возникает желание. Что это за пять (источников)? Это тела, которые видят глаза, — желаемые, вожаемые, приятные, прекрасно сложенные, манящие и возбуждающие. Это звуки, которые улавливает слух, — желанные, волнующие, а также запахи, ощущаемые с помощью носа, а (кроме того) вкусовые ощущения, испытываемые телом. Вот, о монахи, почва, из которой вырастает желание. Тех аскетов и брахманов, о монахи, которые, будучи поработаны этими пятью предпосылками желания, скованы и побеждены ими, не усматривают в них зла и наслаждаются ими, не обладая знанием, следует считать (людьми), находящимися в несчастье, приближающимися к (своему) закату, (людьми), с которыми (Мара) может сделать все, что ему будет угодно.

Так же, о монахи, как о газели, запутавшейся в силке, говорят, что она попала в беду и что охотник может сделать с ней все, что ему будет угодно, ибо, когда придет охотник, она не сможет

убежать от него прочь, как бы ей этого ни хотелось, точно так же находятся такие аскеты и брахманы во власти зла.

А о тех аскетах и брахманах, о монахи, которые не связаны этими пятью предпосылками желания, не слабы и не покорены, но усматривают в них зло, которым ведом способ избавления от них, можно сказать, что они неподвластны несчастью и гибели, и что злодей (Мара) не господствует над ними как ему заблагорассудится.

Подобно тому как (глядя на) лесную газель, не опутанную силками, мы сознаем, что ее не постигло несчастье и что она не находится во власти охотника — ибо если появится охотник, она сможет спастись от него бегством, точно так же аскеты и брахманы, пусть даже они и подвержены (воздействию) пяти предпосылок желания, не скованы, не слабы и не превращаются в добычу злодея, с которой он может сделать, что ему заблагорассудится.

Как газель, обитающая в лесной чаще, уверенно идет своим путем, останавливается, не беспокоясь, беззаботно ложится, чтобы обрести покой, и, не зная тревоги, предается отдохновению, — почему (это возможно)? Потому, что она не встретила охотника. Точно так же и монах, отрешившийся от своих желаний и освободившийся от того, что не способствует благу, достиг первой ступени самоотречения, которая, будучи связана с воззрением и рассуждением, возникает из уединения и на которой (монаха) охватывает восторг. Вот кто, о монахи, может называться монахом: тот, кто ослепил Мару, тот, кто без остатка уничтожил его глаза; (так что) злодей больше не увидит его.

И опять же, о монахи, достигает монах успокоения воззрения и рассуждения, достигает мира в своем сердце, достигает полного единства, (т.е.) той второй ступени самоотречения, для которой характерна свобода от воззрения и рассуждения и на которой обретают счастье, проистекающее из самоуглубления.

И опять же, о монахи, пребывает монах в равнодушии к радостям и желаниям, разумный и вдумчивый. Его тело обретает то счастье, о котором возвещают благородные: невозмутимый и преисполненный внимания, наслаждается он (этим) счастьем. Полный упорства, достигает он третьей ступени самоотречения.

И опять же, о монахи, тот монах, который отказался от радости и страдания и преодолел одностороннее стремление к радости, дающее возможность успокоить печаль, достигает четвертой ступени самоотречения, на которой происходит освобождение от страданий и радости, когда благодаря полной невозмутимости наступает полная ясность мысли.



И опять же, о монахи, упорно продолжает свой путь монах и, посредством прекращения всякого восприятия форм, посредством прекращения (деятельности) сознания, а также приучая свой ум не воспринимать различия между предметами, он достигает бесконечности.

И опять же, о монахи, полностью преодолевает монах бесконечность пространства и обретает бесконечность сознания. Преодолев же бесконечность сознания, достигает он области несуществования чего бы то ни было. Когда же он проходит до конца область несуществования чего бы то ни было, он достигает области, где (больше) нет различия между восприятием и невосприятием. А пройдя область, где прекращается различие восприятия и невосприятия, он достигает прекращения (деятельности) сознания и (органов) чувств.

Для того, кто знает и видит это, исчезают дурные воздействия. Его, о монахи, следует называть монахом, (ибо) он ослепил Мару, он лишил злодея глаз, и никогда не сможет Мара увидеть его. Он свободен от оков мира.

Не зная тревоги, идет он; не беспокоясь, останавливается, беззаботно ложится, уверенно готовит себе место отдохновения. Почему же он может делать все это? — Потому, о монахи, что не встретит он злодея (Мару) на своем пути».

Так говорил Просветленный, и его речь наполняла радостью сердца монахов.

ЧАСТЬ  
ТРЕТЬЯ



МНОГООБРАЗИЕ  
И ЕДИНСТВО

## Религия непосвященных?

Те же Веды учат, что бог, решив создать мир, не сразу привел в исполнение свое намерение, а сначала сотворил три совершеннейших существа: одно было Брахма, что означает «проникающий повсюду», другое был Вишна, т.е. «существующий во всем», и третье — Мегалева, т.е. «могущественный властелин». При помощи Брахмы он создал мир, при помощи Вишны он поддерживает его существование, а при помощи Мегалева он собирается уничтожить его. Брахма по распоряжению бога опубликовал четыре Веды, и поэтому в некоторых храмах он изображается с четырьмя головами.

*Франсуа Бернье*

Хотя об индуизме нередко говорят как об особом периоде в истории индийской религиозности, в действительности он представляет собой нечто иное — грандиозный синтез самых разных верований, учений, обычаев, многие из которых возникли не только раньше, чем буддизм, но и задолго до прихода ариев в долину Инда. Это великое смешение началось в первые века новой эры.

Конечно, история становления индуизма, как и индийская история вообще, многолинейна. Она распадается на множество отдельных, частных «историй», ритмы которых не совпадают. Теснимая настиками, которых поддерживали сильные мира сего, брахманистская ортодоксия иногда одерживала над ними победы. Один из таких «малых реваншей» брахманизма увенчал собой падение династии Маурьев. Военный министр при дворе последнего из Маурьев (примечательно, что даже имя этого неудачливого властителя нам неизвестно) по имени Пушьямитра Шунга совершил государственный переворот и основал собственную династию. Однако при этом он решил заручиться поддержкой брахманов и в знак своей приверженности религии предков совершил также ашвамедху — жертвоприношение коня: древний ведийский обряд во славу царствующего дома. За сменой правящей династии последовала смена вех в религии.

Подлинное торжество ортодоксии начинается, однако, только в эпоху Гуптов. В те времена, по прошествии столетий прозвучавшие на задворках истории, центром Индии снова становится Магадха — область на востоке южноазиатского полуострова, где когда-то обрели множество сторонников два неортодоксальных учения, порвавшие с брахманизмом, — буддизм и джайнизм. К IV веку новой эры положение, однако, постепенно изменилось: объединившая под своей властью североиндийские земли династия Гуптов покровительствовала, в отличие от былых повелителей индийских империй, не суровым последователям Джины Махавиры и не приверженцам четырех благородных истин, а брахманам.

Конечно, дело было не только в изменении позиции властей. Ведь и раньше, при всем предпочтении, которое одни государи оказывали буддистам, а другие — джайнам, сторонники старой религии отнюдь не подвергались преследованиям. И без вмешательства государственной власти буддийская религия теряла влияние. Монахи безрезультатно спорили о природе просветления, простые верующие все холоднее воспринимали слишком сложную и далекую от их забот философию, общины распадалась, приходили в запустение когда-то многолюдные обители.

Это было, однако, не просто возрождение старого брахманизма. Специалисты по жертвоприношениям поняли, что битву с буддизмом можно выиграть лишь в том случае, если религия Вед привлечет на свою сторону тех, от кого ее жрецы прежде высокомерно отворачивались — представителей низких каст, единождырожденных, потомков аборигенов, с их обрядами и обычаями, столь чуждыми и попросту неизвестными высокоученым знатокам гимнов и Упанишад. Речь шла о том, чтобы открыть двери тем, кто не мог быть допущен к брахманистским жертвоприношениям. И они действительно были открыты. В гуптский период сами блюстители древней традиции создают новые — более легкие для понимания тексты, предназначенные для непосвященных. Это прежде всего своды законов и предписаний — дхармашастры, и в частности, уже известные нам Законы Ману — самые авторитетные из них. Ученые брахманы пишут пространные комментарии на туманные и малопонятные для «непрофессионалов» сутры. И все же ведущую роль в становлении этой новой ортодоксии по-прежнему играют кшатрии. Их духовный мир отразился в небольшом произведении, которое уже давно считается настоящим ключом к тайнам индуизма, — в одном из эпизодов Махабхараты, получившем название Бхагавадгиты.

...Вместе с другими братьями-Пандавами на поле Куру выезжает на своей боевой колеснице великий воин, неустрашимый Арджуна. Он уже готов натянуть лук и начать разить неприятеля, но внезапно ужасная мысль буквально парализует его. Дело в том, что во вражеском стане он видит своих родственников, близких, своего старого учителя. Перед его внутренним взором возникает картина предстоящего кровопролития, чудовищного греха, непоправимого нарушения дхармы. В этом бесчинстве доблестный воин не желает принимать участия.

И тогда на сцену выходит новый персонаж. Вернее — персонаж, давно уже присутствующий рядом с Арджуной, его *сута*, т.е. возничий его колесницы, предстает перед ним в своем истинном обличье.

«Воссияв, как сказано в Гите, ярче тысячи солнц», перед юным воителем предстает сам бог Кришна — Бхагаван и обращается к нему с речью.

Эта речь, которая, собственно, и составляет содержание Бхагавадгиты, содержит изложение или, по крайней мере, упоминание многих важнейших для индуистской традиции учений, понятий, образов. Но все его рассуждения подчинены решению одной задачи: разъяснить смятенному Арджуне, как устроен мир, какое место в нем занимает Арджуна, в чем состоит его, Арджуны, долг, т.е. почему, несмотря на ужас, вызванный необходимостью убивать своих родственников, близких, а также не близких, но просто невинных людей, он все-таки должен отбросить сомнения и вступить в бой.

Учение, которое разъясняет воину его божественный наставник, основывается на том, что мироздание представляет собой строго упорядоченную систему, и каждый человек занимает в ней свое, именно для него предназначенное место. Коль скоро это так, то и обязанности у каждого свои, отличные от обязанностей людей, пребывающих на других ступенях этой огромной лестницы. А следовательно, и к освобождению от кармы можно идти разными путями.

Таких путей в Бхагавадгите указывается три. Первый из них — самый трудный — доступен для немногих. Это *джняна-марга*, или путь знания. Вступивший на него должен осознать неподлинность, иллюзорность повседневного бытия, т.е. всего того, что мешает человеку достичь освобождения. На это способен лишь мудрец, лишь аскет, предающийся медитации.

Другой путь к освобождению — *карма-марга* (путь действия). Преодолеть действие закона кармы можно и не прибегая непре-

менно к медитации. Если аскет идет к освобождению, отринув суетную действительность, то для воина, каким является, например, Арджуна, подобный метод неприемлем. Он должен, напротив, участвовать в жизненном процессе, и, оказывается, такое участие тоже может принести избавление. Правда, при одном обязательном условии: оно должно быть бескорыстным. Воин, выполняющий свой долг, не думая о награде и сосредоточиваясь только на самом действии, так же достоин мокши, как и святой отшельник.

И все же, при всех различиях между джняна- и карма-маргой, их объединяет одно важное свойство. И тот и другой пути предназначены для немногих. И техникой медитации, и воинским искусством владеют лишь избранные. Таким образом, для большинства людей они непригодны.

Существует, однако, третий путь, доступный каждому человеку, независимо от его происхождения, ума, образованности. Это *бхакти-марга*, или путь любви. Конечно, такой перевод не исчерпывает всех оттенков слова «бхакти». Бхакти — это и любовь, и чувство восхищения, и глубочайшая эмоциональная преданность божеству. Для того чтобы проникнуться этим чувством, не требуется ни духовного совершенства аскета, ни храбрости воина. Поэтому бхакти стало наиболее народной формой индуистской религиозной практики, для которой стало характерно несколько отстраненное и даже иногда пренебрежительное отношение как к «ученой» религиозности, укоренившейся на высших уровнях кастовой иерархии, так и к самому кастовому делению. На фоне безоглядного экстатического порыва, к которому бхакти призывали всех без исключения, хитросплетения брахманистской ритуальной науки теряли смысл.

Самое, однако, примечательное в религиозном учении Бхагавадгиты состоит в том, что при всех глубоких различиях между тремя путями, они рассматриваются как равноценные. Бхакти-марга не хуже и не лучше, чем медитация и бескорыстное следование долгу. Просто разные по природе своей люди различными дорогами движутся к одной и той же цели.

Именно в силу этой особенности в трактовке соотношения разных уровней религиозности учение Бхагавадгиты стало основой того грандиозного синтеза культов и традиций, который и получил название индуизма. И именно по этой причине Гита сделалась, без преувеличения, самой популярной книгой индуизма, имевшей и имеющей хождение не только в узком кругу высокоученых носителей традиции, но обращенной ко всем и к каждому.



Кришна возвещает Арджуне Бхагавадгиту

Другую группу религиозных произведений, отразивших мир индуистских верований, составили Пураны. Из этих преданий мы узнаем о богах, которым поклонялись индийцы, о многочисленных воплощениях этих богов, об устройстве Вселенной и человеческих установлениях. Как и Итихаса, Пураны были предназначены для тех, кто не имел права изучать Веды.

Если в Бхагавадгите мы обнаруживаем изложение принципов объединения различных способов обрести освобождение, то Пураны демонстрируют нам тех, *кого* надлежало любить и почитать, к кому обращаться с мольбами, с кем связывать надежды. И здесь нам открывается еще один секрет индуизма — способ сведения бесчисленных божеств самого различного происхождения к нескольким основным персонажам.

В центре безбрежного индуистского пантеона находятся три фигуры. В состав этой «троицы» (тримурти) входят, по представлениям ученых пандитов, Брахма, Вишну и Шива. Формально главная роль среди них отведена Брахме, которого принято считать богом-создателем вселенной.

Не следует, однако, относиться к такому определению слишком серьезно. Творение мира, с индийской точки зрения, не явля-

ется, как мы помним, таким же значительным событием, каким оно представляется христианам, иудеям и мусульманам. Если библейский Бог создает мир один раз, то Брахма делает это всякий раз заново в начале каждого нового мирового цикла (*кальпа*), открывающегося творением (*сришти*) и завершающимся разрушением вселенной (*праляйя*). Кроме того, создание мира означает — и для индийской мысли это имеет первостепенное значение — возникновение зла, страданий и кармы, а следовательно, не является во всех отношениях положительным деянием.

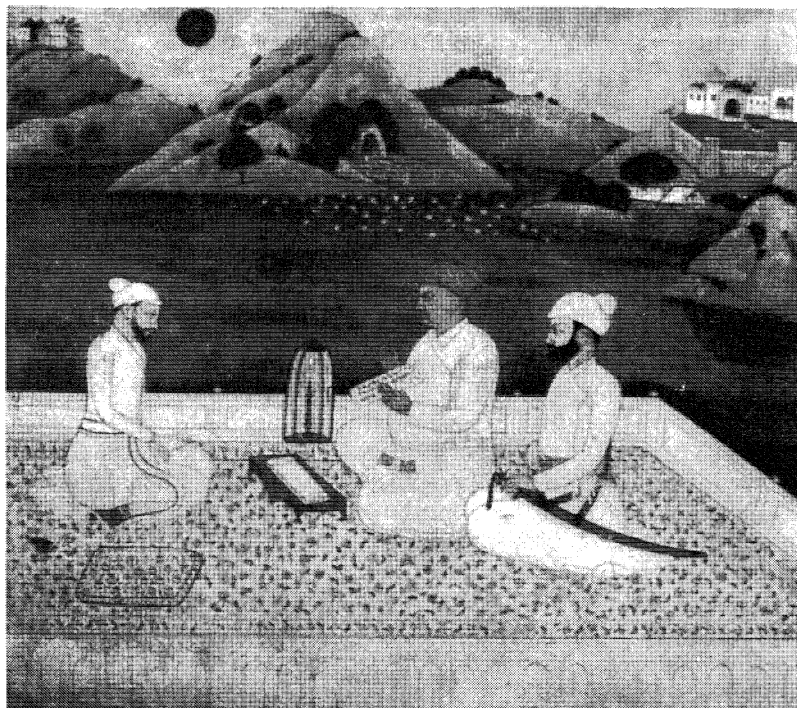
По всем этим причинам Брахма, занимающий, казалось бы, высшую ступень в иерархии богов, в действительности не обладает большой популярностью. Его культ, по-настоящему массовый, по-настоящему народный, так и не сложился. Огромное большинство индусов поделены, за некоторыми, впрочем, немаловажными исключениями, между тремя великими религиозными традициями — культом Вишну (вишнуиты), культом Шивы (шиваиты) и тесно связанным с шиваитской религией культом Шакти. Примечательно при этом, что если Брахме приписывается роль создателя мира, то Вишну рассматривается как его хранитель, надзирающий за исполнением дхармы, а Шива — как бог-разрушитель.

Что же касается *тримурти*, то она представляет собой всего лишь теоретическую конструкцию, созданную брахманистской мыслью. В действительности, образы трех главных индуистских богов имеют совершенно различное происхождение. Если Брахма присутствует еще в Ведах, а Шива целиком и полностью является порождением культуры неарийских народов, аборигенов Индостана, то Вишну причудливым образом соединил в себе и арийское, и варварское начала.

На Западе Бхагавадгиту часто называли «Библией индуизма». Конечно, с такой характеристикой, при всей ее выразительности, трудно согласиться — и не только в силу очевидных и принципиальных различий между индуизмом и религиями, относящимися к библейской традиции. Есть и другая причина: каково бы ни было значение «Песни о Бхагавате», она не является тем произведением, к которому приверженцы различных индуистских направлений обращаются каждый день. Для этого у них существуют другие тексты.

В самом общем виде эти произведения, воплощающие повседневную, бытовую религиозность, подразделяются на *агамы* и *тантры*. Они как раз подходят испорченным и грешным детям Калиюги в качестве руководства. Индийцы говорят: для Сатья-





Изучение Бхагавадгиты

юги — Веды, для Критаюги — дхармашастры, для Третаюги — пураны, а для Калиюги — агамы. Как когда-то Брахманы и Упанишады, агамы предназначаются только для «своих». Их эзотеричность носит, однако, совершенно иной характер: приверженцы той или иной индуистской «секты» вовсе не считают, что все остальные «недостойны» познакомиться с их священными книгами. Скорее наоборот — они стесняются многих обрядов и не хотят демонстрировать их перед посторонними.

Слово *агама* переводится как «сообщение» или «передача», а *тантра* — как «книга», или «текст». Махабхарата сообщает о «секте», именуемой *панчаратра*, родоначальником которой является не кто иной, как сам Вишну. Панчаратре принадлежат 108 агам. Шиваитская традиция беднее. Учение пашупаты, наиболее многочисленной из шиваитских сект, зафиксировано в 28 агамах. Наследие шактизма более обширно: оно включает 77 агам.

Каждая агама должна содержать, во-первых, *джняну* — знание о божестве и методах освобождения от сансары, во-вторых, *йогу* — искусство сосредоточения на определенном предмете и преобразования сознания, в-третьих, *крийю* — правила богослужения, закладки храма и изготовления изображений божества, и, наконец, в-четвертых, *чарью* — методы почитания богов. Но этим содержание агам не исчерпывается: в них можно найти подробное описание дхармы различных каст и описания святынь.

И у вишнуитов, и у шиваитов есть свои, «сектантские» Упанишады, обычно возводимые к традиции Атхарваведы. Но, хотя приверженцы Вишну и Шивы и почитают их как наследие глубокой старины, в действительности их древность относительна: самый поверхностный анализ показывает, что эти Упанишады были созданы позже агам и хранят следы их влияния.

К агамам примыкают тантры; иногда они даже рассматриваются как их разновидность. Тантры целиком и полностью принадлежат миру шиваизма; даже по форме они представляют собой диалоги между Шивой и его женой богиней Дургой. Сами поклонники Шивы именуют тантры по-разному: к тем из них, где Шива обращается к Дурге, применяется термин «агама», те же, в которых, наоборот, Дурга обращается к Шиве, именуются — «нигама».

Современный, живой индуизм — это в первую очередь религия агам и тантр. Послушаем, что говорил об их значении известный исследователь индийских религиозных традиций: «Воздействие тантр и агам (под такими названиями они известны) на индийскую жизнь носит глубинный характер. Живая религия современных индусов — от мыса Коморин до самых отдаленных склонов Тибета в существенной степени является тантрической. Даже те немногочисленные обряды, которые заимствованы из Вед и действительно основаны непосредственно на них... претерпели изменения под влиянием тантрического ритуала» \*. А коль скоро это так, то неудивительно, что обзор индуистских священных книг незаметно превращается в рассказ о самом далеком от индоарийской религии пласте индуизма — о мире шиваитских верований.

---

\* R. T. Srinivasa. Outlines of Ingian Philosophy. Benares-London, 1909, p. 130.

## Вверх по лестнице, ведущей вниз

Стерн говорит, что живейшее из наших наслаждений кончится содроганием почти болезненным. Несносный наблюдатель! знал бы про себя; многие того не заметили б!

*А. С. Пушкин*

Среди трех главных богов индуизма Шива — старший по возрасту. В Хараппе археологи обнаружили изображения многорукого бога, сидящего в йогической позе и имеющего явные черты сходства с Шивой (так называемый Прото-Шива из Хараппы). В причудливом, поражающем воображение, порой жутком образе этого божества обнаруживаются самые архаичные, почти первобытные мифологические пласты, давно исчезнувшие в других формах индуизма.

Архаизм шиваитских культов проявляется, в частности, в том, что, в отличие от вишнуитов, почитатели Шивы продолжают приносить в своих храмах жертвы. Вероятно, этим объясняется тот факт, что неиндусам вход в них закрыт.

Образ Шивы сочетает несовместимые, на первый и особенно на европейский взгляд, черты. Как мы уже знаем, это бог-разрушитель, бог, уничтожающий мир в конце каждой кальпы. Мотив смерти вообще чрезвычайно важен в преданиях, посвященных Шиве. Он рассматривается как божество кладбищ и мест сожжения трупов. Шива — покровитель аскетов-отшельников, изнуряющих себя умерщвлением плоти. Сам облик Шивы не может не напугать: у него множество рук и ног и длинные нечесанные волосы; отличительным его признаком является третий глаз, расположенный на лбу. Еще одна характерная черта его внешности —

синяя кожа; недаром одно из прозвищ этого удивительного божества — *нилакантха* (синешей). Правда, синяя шея Шивы — результат самопожертвования: он выпил яд, чтобы спасти мир. И он же разрушает этот мир, когда нечестие и зло переходят в нем все допустимые пределы. Интересен и способ, к которому прибегает разгневанный бог: его оружием становится танец, экстатическая пляска, от которой вокруг не остается камня на камне. Шива всегда рассматривался в Индии как бог — покровитель танца.

И вместе с тем он покровитель йоги, защитник и помощник всех тех, кто посвятил себя искусству медитации. Он и сам считается знатоком йоги, а заодно и отцом Капилы, легендарного основателя древней философской школы, родственной йоге, — *санкхьи*. Аскетическим упражнениям Шива чаще всего предается в Гималаях. Но, пожалуй, с европейской точки зрения, самым поразительным в его образе является соединение в нем черт аскетизма с откровенной и натуралистической эротикой. Даже фаллос Шивы (*лингам*) стал важным религиозным символом. О лингаме существует немало легенд. Согласно одной из них, Вишну и Брахма решили как-то раз измерить его длину. Чтобы сделать это, один из любознательных богов стал карабкаться вверх, стремясь добраться до вершины, тогда как другой направился вниз, к основанию. Эксперимент, однако, не удался: путь оказался столь далек, что Вишну так и не встретился с Брахмой.

Синтез йоги и эротики в еще большей степени характерен для культа жены Шивы — богини Кали. Этот культ также, даже с еще большей очевидностью, чем культ Шивы, уходит своими корнями в глубины индийского прошлого — в традицию Хараппы. Кали — неарийская и небрахманская богиня. Ее жрецы не являются брахманами; напротив, чаще всего они принадлежат к низшим кастам.

Подобно Шиве, Кали представляет собой синкретическое божество, в котором слились самые различные (хотя в главном сходные друг с другом) героини деревенского фольклора. Поэтому у нее множество «псевдонимов»: в одних местах ее именуют Дургой, в других — Уммой; всех ее имен, пожалуй, не перечислить. У этой богини, которая может выступать и как защитница женщин, и как страшная великанша, уничтожающая врагов и в восторге танцующая на их трупах, не меньше почитателей и особенно почитательниц, чем у ее супруга.

Женой Шивы Кали сделалась, прибегнув к аскетической практике. Суровый характер богини дает себя знать и в семейной

жизни: будучи верной супругой, она отнюдь не является покорной и безответной. Напротив, Кали строго следит за нравственностью мужа и всегда готова постоять за себя.

Шиваитский пантеон дополняют дети Шивы и Кали: Ганеша, бог мудрости, помогающий преодолевать жизненные препятствия, и Картикейя, бог войны и покровитель воров. Как и индуизм в целом, шиваитская религия ни в коем случае не являет собой единого целого: почитатели всех этих персонажей распадаются на многочисленные секты. Чаще всего исследователи говорят о двух больших направлениях в шиваизме — с одной стороны, о тех, кто поклоняется непосредственно Шиве и Кали, с другой — о приверженцах культа Шакти.

Что же такое Шакти?

Здесь — пусть на новый, неожиданный лад — опять звучит непреходящий индийский мотив: всякое божество, имеющее зримый, доступный восприятию облик, в конечном итоге — только воплощение подлинной сущности мира, присутствующей во всем, но не имеющей лица и потому скрытой от непосвященных. Такое учение сложилось и среди поклонников Кали — с той лишь особенностью, что эта безличная сущность — Шакти — подобно самой богине, имеет женскую природу. Шакти содержится во всем живом; она придает силу не только самой Кали, но любому божеству и человеку. Ни один бог, в том числе Шива, без Шакти не был бы в состоянии даже пошевелиться. При этом у каждого бога есть своя шакти, своя женская сторона. Что же касается Шивы, то в его судьбе Шакти играет особую роль: разрушив мир своей бешеной пляской, он сам спасается от гибели во время пралайи только благодаря всесильному женскому началу. И так как, по мнению самих шиваитов, Шива и Шакти образуют нерасторжимое единство, между шиваизмом в строгом смысле слова и шактизмом едва ли возможно провести четкую границу. И все же, как это обычно бывает в Индии, чтобы понять природу единства, необходимо сперва воочию представить себе, сколь велико многообразие.

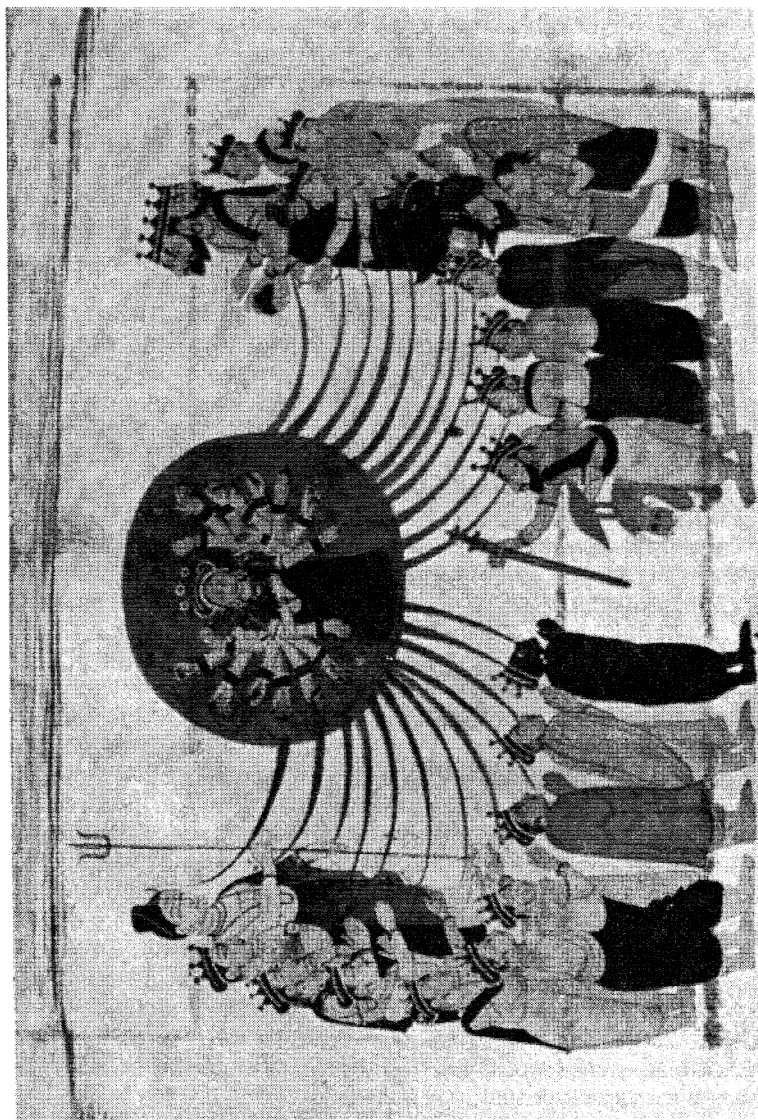
Если не считать Прото-Шивы из Хараппы, то самой древней из известных нам форм шиваизма является *пашупата*. Примечательно уже название этой секты: оно означает «покровитель зверей». Не следует думать, будто ее адептов занимала охрана окружающей среды: под «зверями», которым покровительствует Шива, они подразумевали самих себя. В основу странного и экстравагантного ритуала пашупатиков было положено представление, согласно которому достичь освобождения от сансары можно

лишь в том случае, если отринуть самые простые, обычные нормы человеческого поведения. Пашупатики трижды на дню совершают омовение сажей и питаются подаением. Стремясь преодолеть «гнет повседневности», они доводят себя до экстаза с помощью долгих, изматывающих плясок. Кажется, нет таких действий, которые они не рассматривали бы как способы разорвать кольцо земного существования: все идет в ход — повторение священного слога «ом» и подражание ржанию осла, нанесение себе кровавых ран и ритуальный секс. Однако такое намеренное смешение «высокого и низкого», при всей внешней хаотичности, представляет собой систему, продуманную до мельчайших деталей: в результате «безумных» действий душа человека отделяется от мира вещей и становится равнодушной ко всему материальному; она обретает чудесные силы и в конце концов сливается с божеством.

На пашупату во многом похожи другие шиваитские секты, хотя конкретные формы поклонения божеству у них во многом различны. Так, приверженцы школ *капалика* и *каламукха* почитают Шиву и Дургу в их «ужасном» облике. Разрыв с «повседневной» индуистской моралью заходит в их ритуальной практике действительно далеко: эти фанатичные поклонники бога-разрушителя не признают традиционного для индусов вегетарианства — они едят мясо и пьют вино, да при этом еще и используют в качестве посуды человеческие черепа.

Если для пашупатиков, капаликов, не говоря уже о совсем «экстремистских» направлениях — агхори и канпахата-йоги (их адепты полностью отвергают ношение одежды и во время ритуальных церемоний едят человеческое мясо и кал), характерны в первую очередь необычные и вызывающие внешние эффекты, то в других «достижение другого берега» связано с переосмыслением самой природы реальности, т.е. с усвоением весьма непростых и зачастую парадоксальных религиозно-философских учений.

Это относится в первую очередь к Шива-сиддханте, адепты которой живут в основном на юге, в стране тамиллов (Тамилнаде). Шива-сиддханта представляет собой огромное по объему собрание различных шиваитских агам. Центральное место в ней занимает *шуддхадвайта-мата* — «учение о чистой недвойственности». В коротких словах оно сводится к тому, что Шива — это единственная и абсолютная реальность. *Все, что существует на свете, есть Шива*. Это он одушевляет живые существа, т.е., собственно, только благодаря ему они обретают жизнь. Это Шива наделяет человека способностью познания — точнее, он, в строгом смысле слова, и есть субъект всякого познания; человек же — не более чем



Рождение Дурги

его орудие. Помимо Шивы в мире присутствуют четыре вечных сущности — впрочем, и они подчинены ему, как слуги — господину. Это — души, существующие вечно и остающиеся неизменными в круговороте перевоплощений, а также — оковы (*pasa*), отягощающие их и мешающие им достичь освобождения. Почитатели Шивы сравнивают их со скорлупой, которую необходимо расколоть, чтобы стала видна мякоть ореха. Такой скорлупой является и «незнание» — *анава-мала*, и *карма-мала* — благие и дурные действия, совершаемые человеком, равно как и их плоды — награды и наказания, и *майя-мала* — материальная, вещественная основа мироздания, его первоисток. Весь образуемый этими сущностями мир, зримый и многокрасочный, подобен кипящей воде, тогда как огнем, заставляющим ее кипеть, является Шива.

Однако божество, непрерывно творящее мир, действует не в одиночку: с ним неразрывно связана чудесная сила — шакти. В Шива-сиддханте часто повторяется фраза, что если Шива — это гончар, а мир явлений *майя* — глина, то шакти — это гончарный круг. До тех пор пока душа отягощена тремя оковами, она пребывает в потоке сансары и не может узреть божество. Но когда шиваитские обряды и длительная медитация делают возможным ее перерождение, она обретает свою истинную природу и навеки растворяется в Шиве, подобно тому как соль растворяется в воде.

В Северной Индии, и в первую очередь в Кашмире, распространено учение *трика*, во многом отличное от сиддханты. Правда, и кашмирские шиваиты полагают, что подлинной реальностью обладает только Шива. Шакти же является, с их точки зрения, лишь одной из сторон его многогранной сущности — правда, чрезвычайно важной: с ее помощью шестирукий бог творит мир, причем материалом для этого ему служит его собственное тело. Душа всякого отдельного человека — это и есть сам Шива. Если люди не всегда это сознают, то лишь потому, что бог-разрушитель выступает в замаскированном виде. Три личинами, скрывающими от человека истинный облик божества, являются три вида зла (*тримала*). Они-то и отделяют душу от божественной сущности. Когда же — с помощью медитации — душе удастся проникнуть за этот занавес, человеческой душе открывается ее истинная природа, т.е. ее тождественность абсолюту. Северные шиваиты видят в своем божестве прежде всего великого мастера йоги — он являет себя волшебным образом — и вновь исчезает в им самим созданных явлениях.

Но вернемся снова на юг. Здесь по сей день живут лингаиты — приверженцы одного из самых своеобразных учений, составляю-



ших мир шиваизма. Община лингайтов довольно многочисленна: считается, что их около трех миллионов. Среди шиваитских сект лингайты занимают особое место. Правда, оригинальность этого направления никак не проявилась в его названии: лингайты, как и остальные шиваиты, поклоняются лингаму — фаллосу шестирукого бога и носят на шее его изображение. Примечательно, однако, что Шакти играет в их картине мира, по существу, даже более важную роль, нежели сам Шива. Именно она — а не Шива — представляет собой вместилище всего и вся; она вызывает к жизни души людей. И даже сам Шива только благодаря Шакти оказывается способен принять зримый и понятный каждому облик личного божества. И, наконец, это Шакти внушает душе *бхакти* страстную любовь к божеству, которая только и может помочь ей освободиться от оков сансары и достичь слияния с ним.

Однако своеобразие секты лингайтов состоит не только, и не главным образом, в почитании Шакти. Совсем напротив: оно объединяет их с остальными школами шактизма. Отличие лингайтов от прочих шиваитских, шактистских, да и вообще индуистских школ и направлений связано с их социальными воззрениями. Точнее: нигилистический мотив, вовсе не чуждый шиваитскому миросозерцанию, выразился здесь с особой силой и обрел организационное воплощение. Ортодоксальные индусы не считают лингайтов «своими», и на то у них есть веская причина: в XII в. министр царя Кальяны по имени Басава (одни рассматривают его как основателя секты, другие — как ее реформатора) полностью порвал с традицией брахманизма и отверг незыблемый дотоле принцип деления общества на касты. Правда, соблюсти это новое правило даже внутри лингайтской общины оказалось невозможно. Среди поклонников лингама постепенно сложились свои собственные касты. Лингайты делятся на три группы, представители которых могут вступать в брак только в своей среде. К первой относятся жрецы и торговцы, ко второй — земледельцы и ремесленники. Этими двумя группами исчерпывается сообщество «полноценных» лингайтов. Третью же составляют «полулингайты» — сапожники, стиральщики и члены других низких каст. Многие в ритуальной практике «настоящих» лингайтов для них закрыто.

Почитатели лингама были далеко не единственными среди индуистских сектантов, отвергнувших кастовую систему и все же вынужденных косвенно признать ее непобедимость. Зато в решении других важных жизненных вопросов они проявили большую последовательность. Это касается прежде всего семейных отношений: так, например, вдовы в общине лингайтов имеют право

вторично выйти замуж. Остальные индусы, безусловно, осуждают столь непомерный, по их мнению, либерализм лингайтов. И уж совсем одиозным представляется им принятое в этой секте употребление мяса и алкоголя — не только в ритуальной практике, но и в повседневной жизни.

На секту лингайтов, пребывающую на периферии индуистского мира и являющую собой, пожалуй, самый яркий пример отказа от норм «обычного» индуизма, можно, однако, взглянуть и с другой точки зрения. Рассказывая о почитателях Шивы, мы не единожды упомянули слово «Шакти». И именно этот, еще, по сути дела, неизвестный нам, культ занимает в учении последователей Басавы центральное место. Поэтому не будет большим упрощением представить лингаизм — пусть даже с некоторой долей условности — как своеобразный мостик, ступив на который, мы переходим от собственно шиваитских культов и верований в мир шактизма.

Култ женского начала, одушевляющего все сущее, какими бы именами это начало ни называлось, был в Индии настолько древним и, так сказать, самоочевидным, что индийцы не могли даже представить себе, что кому-нибудь он может быть чужд. Религиозный реформатор Мазумдар, живший в XIX в., утверждал, к примеру, что европейцы поклоняются богине, которую они именуют «энергией».

Однако в понимании того, как следует почитать Шакти, служители ее культа никогда не были едины. Шактистские секты принято делить на два основных направления: шактизм «правой руки» (*дакшиначари*) и шактизм «левой руки» (*вамачари*). Первые поклоняются как Шакти (и ее воплощению — Кали), так и Шиве. До сих пор они приносят им в жертву животных; более того, еще не так давно в некоторых сектах «правой руки» практиковались и человеческие жертвоприношения.

В середине прошлого столетия европейцы с изумлением и ужасом узнали о существовании страшной секты «душителей» — тхагов. Дхарму эти почитатели Кали истолковывали своеобразно: свою преданность богине они выражали тем, что грабили путешественников, убивали их, а затем приносили награбленное ей в жертву.

Делийские султаны преследовали тхагов. Английские власти повели с ними беспощадную борьбу; особенно прославился этим Уильям Бентинг, генерал-губернатор британской Индии, поклявшийся стереть изуверскую секту с лица земли — под его руко-

водством против тхагов началась настоящая война, продолжавшаяся семь лет — с 1830 по 1837 год. Вот что рассказывает о «душителях» граф Алексей Салтыков, совершивший как раз в эту горячую пору путешествие по Индии:

«...Позабыл я сообщить тебе несколько сведений о тхагах, которых я видел в лукновской тюрьме. Их там до ста, и все в цепях. Ты знаешь, что эта секта проповедует учение, которое поставляет первую обязанностью убивать как можно более людей — для умирения гнева богини Кали, богини зла и смерти. Индусы усердно поклоняются этой богине и изображают ее окруженной всеми смертными ужасами... Эта секта, в течение тысячелетий остававшаяся неизвестной и недавно открытая англичанами, делится на три разряда: последователи первого — душат; последователи второго — поражают кинжалом в голову и бросают свои жертвы в наскоро вырытые ямы или колодцы; последователи третьего — отравляют *хуккой* и в случае надобности докалывают копьем. Виденные мною *тхаги* по большей части были душители.

Одно из этих чудовищ задушило на своем веку более 600 несчастливцев и, сидя в тюрьме, с похвальбой сознавалось в этих безобразных подвигах. Несмотря на это, наружность его, по крепкому складу тела, по опрятности одежды, по степенной и даже важной осанке, имела в себе что-то внушающее уважение. Ему было около шестидесяти лет. Жена и дети, не покидая его, окружали заботливостью и ласками. Недавно умер в тюрьме его товарищ, также почтенный старец, который славился каббалистическим числом 999 погубленных им душ.

...Правосудие, не отмщая этим злодеям, удовлетворяется одним заточением и употребляет их на открытие других соучастников, к чему, со своей стороны, они не делают никаких затруднений, требуя только казни преступников по их обряду и испрашивая позволения иметь при себе свои семейства. В этом отношении в первых опытах была сделана ошибка, явившая скоро свои следствия: полагая разительнее устрашить тхагов, присудили одному из них отнять торжественно голову, после чего все показания совершенно прекратились, потому что правила секты совершенно не допускают разделения головы с телом. Так как секта душителей очень многочисленна и нельзя было их всех подвергнуть смертной казни, то главные из них были перевешаны, а остальные сосланы в Сингапур или Пананг.

...Тхаги признают все средства позволительными для достижения своей цели: обманы, ложная клятва, самые искусные коварства им нипочем. Они вкрадываются в доверенность путников,

вызывают их на дружественные отношения, охраняют от собратьев своих и, посвящая им себя в течение нескольких месяцев, в удобную минуту, в благоприятном, по признакам летящего ворона или воющего шакала, месте приводят давно задуманное намерение в исполнение. В начале открытия секты англичане захватили человек 20 тхагов, которые и были приговорены к виселице. Преступники просили позволения исполнить приговор собственными руками. Им это дозволили: они связали несколько кусков полотна, обвертели им шеи, бросились в разные стороны и задушили себя» \*.

Не следует, разумеется, думать, будто все шактисты «правой руки» похожи на изуверов-душителей. Учение тхагов можно истолковать как крайний и даже патологический вариант шактизма. И в то же время — как своеобразную точку отсчета: ведь «душители» довели в своей «практике» до чудовищного предела тот принцип, который был с самого начала положен в основу шиваитской религиозности — впрочем, отнюдь не только шиваитской, — принцип жертвоприношения. Воистину, пример тхагов помогает нам лучше представить себе, насколько «несамочевидной» и, пожалуй, революционной могла в иных случаях выглядеть идея «ненанесения вреда живому».

Приверженцев «правой» и «левой» руки разделяет очень многое — но в первую очередь представление о формах поклонения Шакти. Если в ритуале дакшиначарьев центральную роль играют жертвоприношения в точном смысле этого слова, то у вамачарьев мы обнаруживаем обряды совершенно иного рода. Это не означает, конечно, что они не приносят жертв; напротив, многие их церемонии повторяют ритуал приверженцев «правой руки», правда, с некоторыми отличиями. Иногда церемонии «левых» выглядят даже «серьезнее», чем у «правых»: так, например, они приносят в жертву овец и пьют при этом вино, тогда как «правые» довольствуются в подобных случаях своеобразными символическими заменителями: вино им заменяет сок кокосового ореха, а овец — различные растения и сладости.

И все же сущность ритуала «левой руки» состоит не в этих деталях, а в сложнейшей и поистине всеобъемлющей системе религиозной эротики, ничего подобного которой мы не встретим больше ни в одном направлении индуизма. Конечно, сексуальные символы играют важную роль в самых различных формах индийской религиозности. И все же только приверженцы вамачарьи

---

\* А. Д. Салтыков. Письма из Индии. М.: Наука, 1985, с. 88–90.

превратили ритуальный секс в ключ к решению практически всех проблем человеческого существования, и прежде всего главной среди них — проблемы освобождения от сансары.

Многое роднит шактизм с ваджраяной — буддийским тантризмом. Собственно, это и есть два вида тантризма — буддийский и индуистский. Между ними существует, однако, принципиальное различие: если в ваджраяне активную роль играет мужское начало, то для шактистов сама эта мысль была бы кошунством — только женская сущность одушевляет мир, и только приобщение к ней приводит человека к освобождению.

Собственно, пробуждение этой жизненной энергии — *кундалини* — и составляет основную задачу ритуала «левой руки». Эликсир жизни содержится в каждом — необходимо только обнаружить его. В обычном состоянии кундалини дремлет, свернувшись в клубок, подобно змее, — ее вместилище, по мнению учителей тантры, находится где-то на уровне бедер. Задача же состоит в том, чтобы выпрямить ее и «поднять» до высших, «духовных» центров, располагающихся у темени. И средством такого «выпрямления» становятся различные — но строго определенные и ритуализованные — сексуальные позы (асаны). Соединяясь, мужчина и женщина сбрасывают оковы сансары. «Никто, — гласит шактистская мудрость, — не достигает совершенства, только подчиняясь трудным и мучительным упражнениям, совершенство обретают, лишь удовлетворяя желания. Подняться ввысь можно только *тем*, посредством чего падают». *Бхога* — удовольствие и *йога* — техника освобождения — слиты в тантризме неразрывно.

Тантристское мировоззрение основывается на том, что кундалини, дремлющая в глубинах человеческого организма, — не что иное, как та же самая Шакти, вернее — ее малая, «микрокосмическая» часть. Поэтому освобождение может произойти при одном неременном условии: «большая» и «малая» Шакти должны слиться воедино.

Способом их соединения и становится асана. Плотская сексуальная энергия мужчины и женщины, преобразуясь в ходе обряда, превращается во всепобеждающую духовную силу.

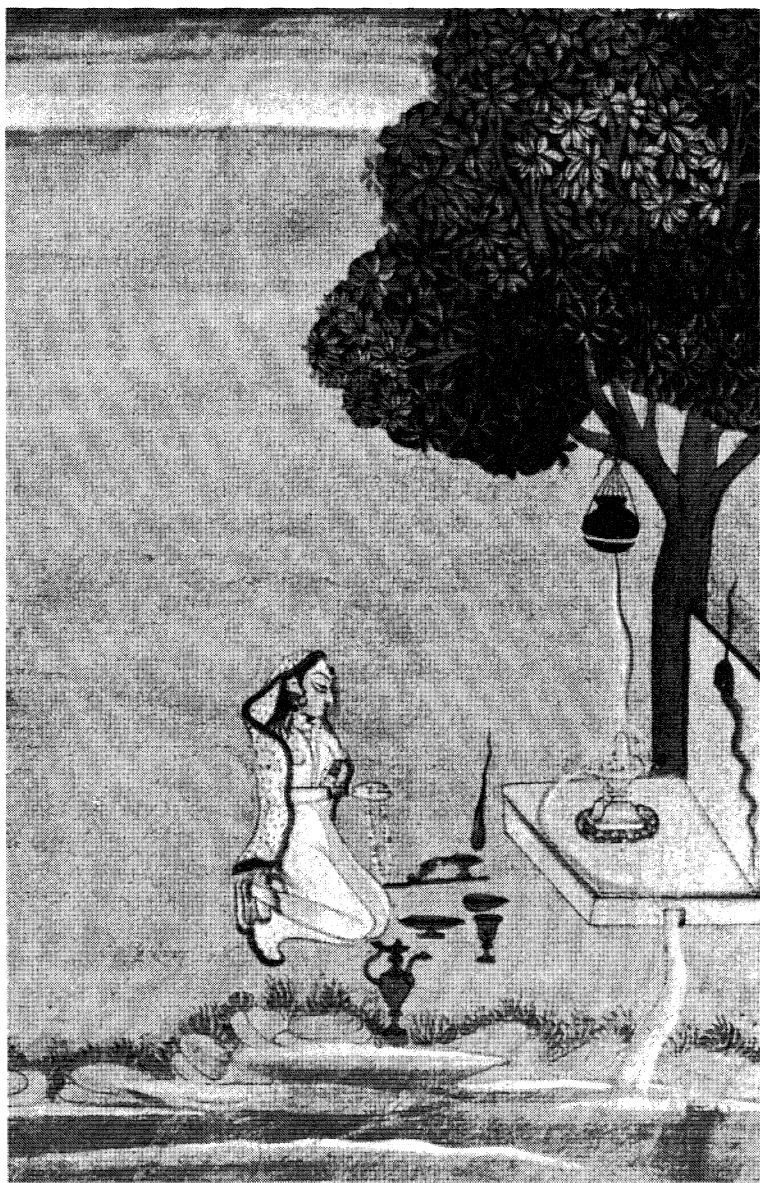
Поэтому о сфере секса, с точки зрения тантризма, недопустимы никакие моральные суждения. Тело — как женское, так и мужское — не более чем инструмент, умелое применение которого позволяет человеку выйти за пределы своего индивидуального «я». Но чтобы достигнуть этой цели, необходимо пройти далекий и нелегкий путь.

Первое, что необходимо для освобождения, это контроль над собственными мыслями, или сосредоточение (*экаграма*). Только полностью сконцентрировав все свои устремления, можно рассчитывать на успех. Но мало того: шактисты разделяют еще одно традиционное индийское представление, уже не раз встречавшееся нам: ради преодоления сансары следует поставить под контроль и дыхание. Без такого контроля (*пранаяма*) умственное сосредоточение останется бесплодным.

И, наконец, третьим, уже сугубо тантристским условием слияния с абсолютным является контроль над семяизвержением во время полового акта. Вопреки распространенному мнению, приемы шактистской эротики направлены не на «разрядку» сексуальной энергии, а на бережное ее сохранение. В тантрах часто повторяется мысль о том, что сохранившаяся энергия оргазма повышает внутреннее давление и преобразуется в энергию духовную — благодаря чему, собственно, и наступает мокша. Сексуальное наслаждение кратко, но оно открывает путь к подлинному, вечному блаженству.

Отметим еще раз, что именно женщина играет в тантристских обрядах главную роль: для мужчины, соединяющегося с ней, она выступает как воплощение шакти, точнее, — как посредница между космической женской сущностью и той малой ее частью, которая изначально присутствует в мужчине, т.е. его «женской стороной». Поэтому любая женщина, кто бы она ни была, в момент асаны становится богиней. При совершении некоторых эзотерических обрядов, например, чакра-пуджи, женщине воздаются почести как наставнику — гуру.

Различны обряды, практикуемые шактистами, и непохожи друг на друга женские образы, встречающиеся в их описаниях, — те роли, которые предназначаются для участниц тантристских эротических церемоний. Для совершения Шакти-кумари-пуджи, к примеру, непременно требуется девственница — только она может в этом случае служить, как полагают приверженцы вама-чарьи, воплощением Шакти. Есть *свакийя* — «супружеская асана», и есть *паракийя* — «асана с женщиной другого мужчины». Легенда рассказывает о поэте Чхандидасе, в глазах которого Шакти приняла облик *домби* — девушки-прачки. Сам бог, уверял Чхандидас, не способен одарить человека тем, чем одаривает его «девушка, не имеющая касты» — пусть даже само соприкосновение с ней недопустимо с точки зрения варновой морали. Более того, именно по этой причине она — идеальный партнер для



Ума оказывает почести лингаму Шивы

ритуального поклонения. Ибо лишь нарушив и отвергнув привычные социальные и моральные запреты, мы можем созерцать абсолют.

Чтобы достичь необходимой моральной раскрепощенности, приверженцы вамаচারьи отнюдь не ограничиваются сугубо интеллектуальными средствами. В ход идут не только вино, мед или цветы, с их ароматическими свойствами, но и наркотики. Шактисты пьют *бхариг* — напиток, приготовляемый из листьев конопля, курят ганджу и натирают тело сажей. Неудивительно, что сравнение шактистского ритуала с современной психоделикой давно уже сделалось общим местом.

Не менее, а пожалуй, даже более, чем эти «физиологические» приемы, интересен и характерен для тантризма его особый, «тайный язык» (*сандхья-бхаса*). При описании церемоний вамаচারьи постоянно используются непристойности и ругательства; создатели тантр словно стремятся перешеголять друг друга, применяя как можно более шокирующие выражения. «Ввести член в лоно матери», «сжимать груди собственной сестры», «поставить ногу на голову гуру» — о чем здесь идет речь?

Было бы, разумеется, наивной и смешной ошибкой истолковывать все эти «чудовищные» образы буквально. Когда в тантре упоминается «член», то чаще всего речь идет о «медитирующем духе», выражение «груди сестры» означает центр сердца (муладхара-чакра), а «голова гуру» — особую точку спинного мозга, вершину позвоночника; тот, кто сумел «поднять» свою кундалини на такую высоту, уже не подвластен закону перерождения.

Свобода от «обычных», повседневных запретов и норм ни в коем случае не предполагает, таким образом, полной, абсолютной свободы. Как раз напротив: участник «божественной игры» должен подчиняться жестким правилам ритуальной техники. Все «посвященные», допущенные к тайнодействию (*садхана*): и мужчины (*садхака*), и женщины (*садхика*), — должны строго соблюдать эти правила, зависящие от того, на какой ступени посвящения они находятся в данный момент.

Таких ступеней в вамаচারье три: на первой ученик (он, в соответствии с шиваитской традицией, именуется «пашу») воспринимает тантристские духовные упражнения просто как обряд; после длительной тренировки он переходит на вторую ступень; теперь он становится «виroy» — героем — и может, по характерному выражению шактистов, «играть с огнем», т.е. совершать различные действия, «рискованные», с точки зрения непосвященных, пить



вино и заниматься любовью с партнершей по обряду. Подлинный, символический смысл тантры открывается, однако, лишь тому, кто достигает третьей ступени; поднявшийся на нее — *дивья* — сливается в экстазе уже не с женщиной, но со своей собственной «женской сущностью», с кундалини-шакти, и наслаждается не хмельным напитком, а «опьяняющим знанием».

Что же позволяет человеку подниматься по ступеням тантрического самоусовершенствования? Если разять на части то, что в ритуале вамачарьи выступает как нерасторжимое целое, то окажется, что для этого существуют четыре основных инструмента: *мантра, янтра, ньяса и мудра*.

Без мантр — изречений, которые надлежит повторять во время обряда, — не обходится ни одно направление в индуизме. Особенность шактистской практики состоит в том, что здесь помимо мантр применяются специальные вспомогательные средства — янтры, или своеобразные «иллюстрации» к ним. Янтры могут выглядеть по-разному: их изготавливают из бумаги или из металла, они могут представлять собой рисунки или гравюры, но сущность их всегда одна и та же: глядя на них, садхака сосредоточивает на изображении свою мысль; он медитирует, и объектом его медитации становится, таким образом, не только звучание мантры, но и ее зримый эквивалент.

Каждая янтра представляет собой наглядный образ, олицетворение того или иного аспекта Шакти, его «модель» — и с этой-то моделью садхака отождествляет самого себя. Одни янтры изображают геометрические фигуры: объектом медитации шактистов может стать и точка, и прямая линия, и треугольник, и квадрат, и круг — как по отдельности, так и в самых различных сочетаниях. Другие содержат более сложные композиции, и здесь мы узнаем важнейшие шиваитские символы — лингам, «брахманду» (яйцо Брахмы) — священный зародыш, но прежде всего *йони* — символическое изображение женского полового органа, главную эмблему Шакти.

Наиболее сложное из всех шактистских «технических средств» представляет собой *ньяса* — это своеобразная «ритуальная проекция» различных частей человеческого тела. Действия, из которых складывается ньяса, кажутся, на первый взгляд, попросту бессмысленными; так, например, совершая самую распространенную среди вамачаринов ньясу — *салангу*, садхака прикасается ладонью сперва к середине сердца, потом — пятью пальцами — ко лбу, а затем прижимает большой палец к темени. При этом остальные пальцы должны быть сжаты в кулак. Сделав это, садхака

скрещивает руки на груди и снизу обхватывает ими плечи; после чего прикасается средним и указательным пальцем правой руки к закрытым глазам и кладет эти пальцы на левую ладонь. Все эти странные, казалось бы, жесты ни в коей мере не являются произвольными; они подчинены строгой логике. Ньясу можно сравнить с «микрокосмической лабораторией», где в миниатюре воспроизводится мировой процесс.

По-настоящему понять смысл ньясы можно, однако, лишь изучив язык тантристских символов. Правда, язык этот состоит не из слов, а из жестов. Содержание садханы выражается с помощью *мудр* — особых сцеплений пальцев.

Так, например, для того, чтобы привлечь внимание Шакти к предстоящему обряду и обрести энергию для соединения с ней, садхака прибегает к йони-мудре, т.е. движением рук повторяет янтру Шакти.

Вот как наставляет своего почитателя сама Шакти: «Уразумей, что йони-мудра выражает меня самое, мою сущность, скрытую за грубо-телесной оболочкой. С силой вытянув руки и крепко соединив их, сцепи безымянные пальцы обеих рук. Крепко сожми у основания указательные пальцы. (Затем) положи оба мизинца перед средними пальцами обеих рук; каждый из них должен соприкоснуться с тыльной стороной другой руки; тогда как ладони при этом образуют пещеру. Два больших пальца должны быть обращены к первой фаланге среднего пальца» \*.

Так в чем же заключается смысл всех этих телодвижений? И ньяса, и мудра представляют собой составные части особого ритуала, именуемого *бхутасиддхи* — «прояснение элементов (бхута)». Пять элементов, или стихий (бхута) — земля, вода, огонь, воздух и эфир (акаша) — равно составляют, по индийским представлениям, и структуру мироздания, и структуру отдельного человека. «Место земли, говорят, — до пояса, место огня — до сердца, место эфира (акаша) — до ушей, место *ахамкары* (ощущения своего «я») — до затылка, место *махата* (духа) — до бровей, а место абсолюта — над головой». Для того чтобы на практике выявить это изначальное единство, требуется, однако, сосредоточение всех человеческих устремлений. «Я» — не что иное, как вселенная, — осознать и *ощутить* это можно, однако, лишь при одном условии: пять вещественных, «грубо-материальных» элементов человеческого тела должны возвратиться к своим источникам — земле, воде, огню, воздуху и эфиру, к тем стихиям,

---

\* S. Gupta. *Laksmi Tantra*. Leiden, 1972, с. 189.

которые вместе взятые составляют Космос. Граница, разделяющая человека и вселенную, должна исчезнуть. Но как *действительно, на практике*, достичь такого единства?

Лишь немногие дни в году благоприятны для совершения тантристских обрядов: только восьмой и пятнадцатый день каждого месяца по лунному календарю.

Сначала с помощью наставника — гуру выбирается место, безлюдное и тихое. Когда наступает время обряда, садхака и его партнерша совершают ритуальное омовение. Они надевают праздничные одежды и произносят священные мантры. После этого женщина — воплощение Шакти — умашивает себя благоговениями: руки — жасмином, затылок — кеорой, грудь — чампой и хиной, волосы — лавандой, нижнюю часть живота — мускусом, бедра — сандаловой пастой. Все эти благоговения должны, согласно тантристскому учению, стимулировать «середину сердца» — муладхарачакру. Между бровей партнерши — садхики — наносится киноварью красная точка, символизирующая третий глаз, глаз Шивы. Сам садхака, одетый в хитон из красного шелка или шерсти, сидит скрестив ноги напротив своей Шакти. Само место церемонии должно быть украшено в соответствии с традицией. Посередине стоит плоская тарелка с цветами, зеленой травой, рисовыми зернами и листьями священного растения тулси. Перед садхакой стоит масляный светильник, а также сосуды: один с благоговениями, другой — с ритуальными кушаньями. Рядом лежат пять манговых листьев, символизирующие пять стихий.

Оба участника обряда произносят специальные очистительные мантры, чтобы обезопасить место тайнодействия от злых сил. Они приветствуют своего гуру и приступают к защитным обрядам — перед садханой необходимо предохранить от всякой напасти все части тела: голову, сердце, глаза, уши и т.д.

Прежде чем начнется ньяса и Шакти проникнет в тело садхаки, тело партнерши должно также подвергнуться очистительным обрядам. Чтобы ее преображение в Шакти прошло без затруднений, садхака рисует на жертвенном кувшине священный круг — мандалу — и орошает его вином. После этого он совершает йонимудру. Цель, наконец, достигнута: перед ним не обычная женщина, а Шакти.

Теперь следует воздать почести учителю — гуру и *его шакти*. Садхака ставит перед собой две чаши вина; затем он проливает вино на землю. Рядом с мужчиной и женщиной незримо присутствует их наставник. Ему и предназначается первая чаша; вторую

же выпивают садхака и его партнерша: она пьет первая; затем садхака допивает вино до конца.

И вот — садхака представляет себе, что он сидит по правую руку гуру, а его шакти — по левую. Момент соединения настал: начинается *амрита-пана* — обряд священного нектара. Садхака обнимает свою Шакти и слизывает с ее сосков ритуальный напиток.

Все эти действия имеют совершенно определенный психологический смысл. Пояснить его помогает характерная шактистская метафора: женщину, воплощающую во время обряда Шакти, учителя тантры именуют «полотном» — экраном, на котором отражаются тени.

В том-то и состоит цель тайнодействия, чтобы *увидеть себя в другом — и тем самым выйти за пределы собственного «я»*. И в момент соединения двоих это происходит. Женщина должна полностью отождествить себя с мужчиной, а он — с ней, со своей Шакти. Слияние (*майтхуна*) должно длиться как можно дольше — поэтому семяизвержение контролируется посредством специальных йогических приемов. Когда же оргазм все-таки наступает, происходит новое «продление»: с помощью особой мудры (*ваджрамудры*) садхака втягивает семенную жидкость обратно.

Но как бы ни было трудно искусство подлинной майдхуны, изощренная сексуальная техника составляет в тантризме только первую ступень восхождения к Шакти. Подняться же на следующую ступень — значит представить себе *свою* шакти как ШАКТИ, УПРАВЛЯЮЩУЮ МИРОМ, почувствовать в *данной, конкретной женщине* — безличную женскую сущность, абсолют.

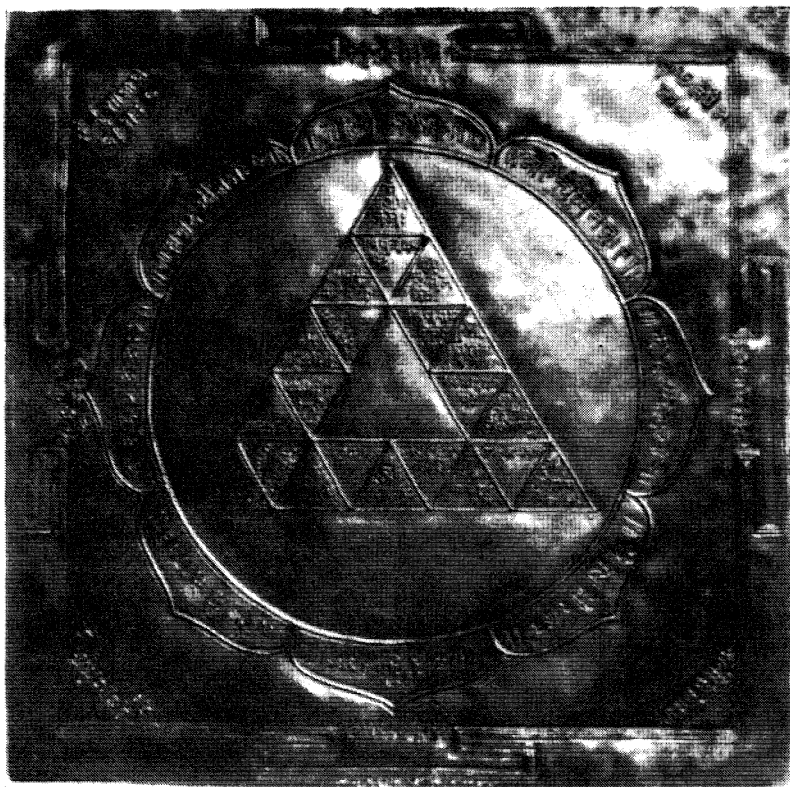
Для этого служат специальные обряды. Мужчина ставит ритуальную чашу на изображение одной из важнейших янтр — янтры Деви и этим открывает ритуал поклонения телу. Сначала воздаются почести Шакти: садхака умашает ее *йони* сандаловой пастой и возлагает на нее цветы.

За этим следует поклонение основным женским обожествам — богиням Камешвари, Ваджрешвари, Бхагамалини и, наконец, в последнюю очередь, главной среди богинь, богине Кали.

Но вот в ходе обряда происходит изменение. Теперь объектом поклонения становится мужское начало — лингам. Активная роль переходит к Шакти. Она кладет руки на голову садхаки и произносит свою мантру.

Вот что говорит Шакти:

«Навсегда освобождается (твой) пуруша (дух) от своей собственной природы! Я повелеваю тебе глубоко войти в меня. Я —



Янтра — один из магических символов шактизма

твой гуру; будь во мне, наслаждайся мной, преисполненный благочестия! Я — твоя Шакти, ты же принадлежишь мне. ...Я, *вишвайони* (лоно вселенной), приказываю тебе посадить твой лингам на моем поле. Мой сат-гуру находится здесь, чтобы предохранить тебя от твоих разрушительных страстей.

Не думай сейчас о том, что ты — мой супруг; ты — Шива, воплощенный в облике моего сад-гуру, я же — не что иное, как Шакти.

Пусть моя божественная сущность благословит тебя и приведет тебя к вечному блаженству».

Теперь не только женщина становится Шакти, но и садхака из ученика превращается в Шиву. Трижды произнеся мантру:

«Я — Шива», он, уже в качестве бога, воздает своей Шакти новые почести: украшает ее девятью символическими цветами, а затем снова обнимает и целует ее. Любовная игра продолжается — но с этого момента она имеет иной смысл: уже не ученик и ученица совершают сложный эротический обряд, а Шива и Парвати, соединяясь, творят вселенную.

В ходе тайнодействия мужчина и женщина могут, если того пожелает Шакти, поменяться ролями: она может сыграть роль садхаки, а он — роль Шакти. В этом случае мужчина неподвижно («как мертвое тело»), лежит на полу, а Шакти рассматривается не только как Шакти, но одновременно и как наставник — гуру; кроме того, в течение всего обряда она имитирует движения мужчины.

Шактистский обряд требует не просто знания тантр, но также хорошей физической подготовки. Даже подготовленный садхака не застрахован от трудностей при совершении долгих и изматывающих сексуальных упражнений. Поэтому в арсенале шактистских асан есть и такие, что предусмотрены для отдыха участников церемонии. Ни одной деталью, ни одной мелочью не следует пренебрегать: ведь и постепенное увеличение времени ритуального полового акта, и производное от него сохранение сексуальной энергии и преобразование ее в психическую — все это должно привести в конечном итоге к освобождению, причем не одного, но двоих; впрочем, в том-то оно и состоит, что граница, разделяющая мужчину и женщину, исчезает.

Кроме «парных» эротических обрядов, у шактистов существуют и групповые. Среди них наиболее известен ритуал, называемый *панча-ма-кара*, при совершении которого используются пять явлений, сакральный смысл каждого из которых символизируется тем обстоятельством, что все они обозначаются словами, начинающимися звуком «ма». Это *мадья* (вино), *мамса* (мясо), *матсья* (рыба), а также *мудра* и *майтхуна*. Панча-ма-кара принята как среди вамачаринов, так и среди приверженцев «правой руки».

Круг участников панча-ма-кары (*чакра*) включает восемь мужчин и восемь женщин. Прежде чем пройти посвящение, они в течение целого года подвергаются самой строгой проверке со стороны гуру. Помимо их физических данных, проверке подлежат духовные и психологические особенности будущих участников обряда. В Куларнаватантре говорится о восьми качествах, несовместимых с панча-ма-карой: ненависти, сомнении, страхе, чувстве стыда, склонности к клевете и конформизму, грубости и самомнении. И до тех пор пока все эти свойства преобладают в характере человека, он не может быть допущен к эзотерическому ритуалу.

Цель панча-ма-кары состоит в трансформации сознания через посредство уже названных пяти сакральных явлений (*тамтв*). Обычно рассматриваемые как препятствия на пути к совершенству и освобождению, они истолковываются тантристами «левой руки» в качестве ступеней, ведущих к мокше. Как сказано в Гухья-самаджатантре, «совершенство легко может быть достигнуто посредством удовлетворения всех желаний».

В трактовке панча-ма-кары между вамачарьей и дакшиначарьей существуют некоторые различия. Тантристы «правой руки» истолковывают пять «м» символически. Мадыя становится символом «опьяняющего сознания», мамса олицетворяет контроль над языком (слово — «ма» означает «язык»), термин «матсья» означает два жизненных потока — *ида* и *пингала*, проходящие по краям центрального канала — *сушумны*; мудра — состояние йогического сосредоточения, а майтхуна — творение мира. Нередко дакшиначарины используют вещественные заменители пяти таттв. Вино заменяется кокосовым молоком, мясо — имбирем, мудра — рисом или пшеницей, а майтхуна — цветами (цветок карави символизируют лингам, а апараджита — йони).

Как и «парный» обряд, панча-ма-кара совершается в тихом и безлюдном месте. Идеальным временем для начала подготовки к церемонии считается полночь. Сам обряд начинается без четверти четыре и продолжается час тридцать шесть минут — по мнению учителей тантры, это время особенно благоприятно для занятий сексом. Место, где происходит панча-ма-кара, непременно должно быть освещено: специальные светильники с рисовым маслом распространяют необычное фиолетовое сияние.

Ритуал пяти «м» открывает гуру — руководитель чакры (чакрешвара). Сидя в центре круга, он посвящает участников обряда в тайну панча-ма-кары. Затем участники воздают почести гуру. Слева от каждого сидит его Шакти. Рыбу, мясо и зерно кладут на серебряный ключ, в то время как Шакти-гуру большим и средним пальцем левой руки держит сосуд с вином. Она делает первый глоток, а затем пускает сосуд по кругу. После первого кубка участники церемонии едят мясо, после второго — рыбу, после третьего — зерно, с тем чтобы после первых четырех «м» перейти к пятому — майтхуне.

Как и при совершении «парного» обряда, эротический момент играет в панча-ма-каре важную, но отнюдь не самодовлеющую роль. Более того, учителя тантры специально предупреждают: те, кто ищет здесь одно лишь сексуальное наслаждение, не только не достигнут мокши, но попросту разрушат сами себя.

Задача ритуала пяти «м» во много раз сложнее: по окончании его участникам должны раскрыться десять «махавидья» — десять граней бесконечной Шакти — Кали (власть времени), Тара (возможность обновления), Шодаши (воплощение шестнадцати видов человеческих желаний), Бхуванешвари (силы внешнего мира), Бхайрави (бесконечное разнообразие его форм), Чиннамаста (энергия универсума), Дхумавати (неосуществленные желания), Багала (способность уничтожить разрушительные силы и страсти), Матанги (сила овладения) и Камала (вновь обретенное единство).

Вот что писал один из самых ярких приверженцев тантризма на Западе, знаменитый писатель Олдос Хаксли: «Тантра учит йоге секса, йоге еды (даже — вкушения запретных блюд и напитков). Обычная жизнь сакрализуется, и таким образом любое явление превращается в способ, с помощью которого можно пожелать и достигнуть просветления посредством постоянного следования истине. В этом — в следовании истине и в осознании бессознательного, как на физиологическом уровне, так и на духовном — состоит высшая йога» \*.

Постепенный, многоступенчатый процесс восхождения человеческого «я» к освобождению через экстаз представляет собой, несмотря на бесконечные эротические упражнения и символы, своеобразный вариант аскетизма. Это становится очевидно на завершающем этапе пути: пройдя все стадии слияния с Шакти, садхака в конце концов отказывается от секса в его «обычном» понимании. «Внешняя» женщина теперь ему не нужна: он наслаждается единством со своей собственной «женской стороной» — пробужденной кундалини. Примечательно, однако, что освобождение означает прекращение не только сексуальной, но и обрядовой практики. Да и о *чьей* практике, о *чьих* действиях можно говорить, если человеческое «я» — пусть и на новый лад — само сделало все, чтобы слиться с безличной стихией и в очередной раз продемонстрировало удивительную незащищенность и даже иллюзорность своих границ?

---

\* Письмо Олдоса Хаксли к Тимоти Лири от 11.02.1962.



## Маски божества

Внутри горы бездействует кумир,  
В покое бережных, безбрежных и счастливых,  
А с шеи каплет ожерелий жир,  
Оберегая сна приливы и отливы.

Когда он мальчик был и с ним играл павлин,  
Его индийской радугой кормили,  
Давали молока из розоватых глин  
И не жалели кошенили.

Кость усыпленная завязана узлом,  
Очеловечены колени, руки, плечи.  
Он улыбается своим тишайшим ртом,  
Он мыслит костию и чувствует челом  
И вспомнить силится свой облик человеческий.

О. Э. Мандельштам

Многие образы вишнуитского пантеона возникли в глубокой древности, однако сам вишнуитский культ окончательно сложился довольно поздно — в XI–XII веках. Именно в это время завершился долгий процесс брахманистского переосмысления самых различных верований — как арийских, так и неарийских.

При этом заслуживает внимания не только то, *какие* персонажи вошли в мир вишнуизма, но и сама форма этого синтеза. Образ Вишну встречается в Ведах, однако не занимает там сколько-нибудь значительного места. В первые века новой эры его образ обретает новые черты. Хотя Вишну имеет совершенно конкретный облик, он сверх того обладает множеством личин, в которых легко узнать образы местных, и не только местных, божеств. Эти личины вишнуиты называют *аватарами*, или «нисхождениями». Аватары — это образы, в которых Вишну в разные времена являлся людям.

Едва ли возможно назвать точное число аватар. Иногда индийцы относят к ним многих почитаемых мудрецов, например законодателя Ману и других учителей, с именами которых ассоциируются священные книги.

Однако основных, общепризнанных среди поклонников Вишну аватар всего десять. Первой из них является рыба, приняв вид которой, Вишну спас во время потопа отшельника-законода-

теля Ману, второй — огромная черепаха, спасшая мир после потопа, третьей — вепрь, убивший страшного демона Хираньякшу, чуть было не погубившего землю, погрузив ее в океанские глубины, четвертой — Нарасимха, человек-лев, расправившийся с другим демоническим существом — Хираньякшипу, захватившим власть над миром.

Захватывающий сказочный сюжет представляет собой историю пятой аватары Вишну. Царь демонов Бали захватил власть уже не просто над миром, но над тремя мирами — земным, небесным и подземным. Желая посрамить гордеца, возомнившего себя повелителем не только людей, но и богов, Вишну прибегнул к хитрости. Он превратился в карлика и попросил у Бали ровно столько земли, сколько он, карлик, будет в состоянии покрыть, сделав три шага. Но стоило царю согласиться, как Вишну вырос до гигантских размеров и, сделав два шага, оказался обладателем неба и земли. Третью же область — подземный мир — он оставил Бали.

Шестая аватара Вишну — Парашурама (в дословном переводе это имя означает «Рама с топором») — была способом наказать забывших свои обязанности кшатриев, которые начали оскорблять и притеснять брахманов. Самым страшным среди них оказался царь хайхаев по имени Арджуна, пренебрегший дхармой и возомнивший, что ему все дозволено. Его-то покарать выпало на долю «Рама с топором».

Рама был сыном брахмана Джамадагни и Ренуки, дочери царя Прасенаджита. Когда-то Ричика, отец Джамадагни, в благодарность своему будущему тестю — царю Гадхи за то, что царь согласился выдать свою дочь за брахмана, пообещал даровать ему сына, которому предстоит стать самым могучим воином во вселенной. Однако царица — теща благочестивого подвижника — уговорила свою дочь Сатьявати поменяться с ней волшебным кушаньем, приготовленным Ричикой, отведав которого, царица должна была родить именно воина. В результате «кшатрийское кушанье» досталось Сатьявати, которой надлежало сделаться матерью брахмана. Узнав о подмене, разгневанный Ричика предсказал жене и теще, что у первой родится брахман, обладающий характером и наклонностями кшатрия, а у второй — напротив, кшатрий с брахманскими устремлениями. Однако затем, вняв мольбам безутешной Сатьявати, суровый брахман смягчился: он разрешил, чтобы воинственный брахман стал ему и его согрешившей жене не сыном, а внуком.

Так и случилось. С детских лет Рама проявлял столь необыкновенную доблесть, что сам Шива подарил ему волшебный топор,

послуживший причиной необычного прозвища героя. Надо сказать, что от деда и отца он унаследовал крайнюю суровость и готовность на все ради соблюдения дхармы. Так, например, однажды, за одни только «греховные мысли», он по указанию отца отрубил голову своей матери Ренуке (правда, вскоре успокоившийся Джамадагни оживил Ренуку, и жизнь пошла дальше своим чередом).

Однажды Рама, уже совершивший множество подвигов, узнал от матери о страшном злодеянии, которое учинил по отношению к Джамадагни царь Арджуна: обуянный гордыней и презревший дхарму правитель приказал своим дружинникам срубить деревья, росшие возле обители отшельника, и угнать теленка у священной коровы.

В жестоком поединке Парашурама убил царя-нечестивца. Но сыновья Арджуны в отместку ворвались в святую обитель и убили Джамадагни.

Совершив погребальные обряды, Парашурама жестоко отомстил сыновьям Арджуны, а затем объявил войну всем кшатриям. Переходя из страны в страну, неистовый воитель вызывал на смертный бой все новых представителей кшатрийского сословия, пока не расправился с ними трижды семь раз, навсегда отбив у них охоту издеваться над благочестивыми подвижниками.

Особое место среди аватар Вишну занимает Будда (девятая аватара). Само его присутствие в этом перечне свидетельствует о влиянии идей буддизма на верования вишнуитов и в то же время о стремлении сторонников ортодоксии включить буддийский культ в мир индуизма, растворить его в нем и сделать «своим». Это относится не только к образу Будды, но и к последней, десятой аватаре — Калки, всаднику на белом коне с огненным мечом в руке, воителю, которому еще только предстоит явиться людям, чтобы наказать порок и восстановить попранную дхарму. Многие исследователи обнаруживают черты, объединяющие это воплощение Вишну с буддой Майтрейей.

Однако хотя все эти образы и содержатся в самых различных памятниках вишнуитской литературы, например в вишнуитских пуранах, ни с одним из них не связан настоящий, распространенный в народе культ. Ни одна из перечисленных аватар не является предметом массового поклонения. Подлинной популярностью обладают только две аватары — седьмая и восьмая. Это Рама и Кришна, которых поистине следует считать символами двух различных, но в равной степени важных аспектов индуистской религии.

История жизни и подвигов Рамы рассказана в Рамаяне — великой эпической поэме, наряду с Махабхаратой относимой индийцами к жанру итихасы. Рама, герой-царь, воплощение доблести, верности, строгого следования дхарме, его жена Сита, брат Лакшмана, друг Рамы царь обезьян Хануман представляют собой важнейшие фигуры вишнуитского пантеона. С образом Рамы жители Индии в течение многих веков связывали представления об идеальном государственном правлении, идеальной дружбе и идеальной семье. Даже имя Рамы сделалось предметом культа. Известна история о преступнике, приговоренном к смерти и в ужасе повторявшем: «мара, мара» («мертв, мертв»). Но при частом повторении звуки сложились в иную конфигурацию — в имя «Рама», — и посаженный на кол вор оказался на небесах.

Зачин легенды о жизни Рамы похож на начало предания о его суровом тезке: снова нарушена дхарма, и опять Вишну приходится явить миру свой новый облик чтобы восстановить ее. На этот раз виновником бесчинств становится царь ракшасов Равана, чье государство находится на Ланке (Цейлон). Как в свое время Арджуна, он притесняет аскетов, предающихся подвижничеству. Подобно царю хайхаев, ланкийский властитель верит в свою абсолютную безнаказанность: давным-давно Брахма сделал его неуязвимым как для богов, так и для ракшасов. Теперь же, когда чаша терпения богов и людей переполнилась, Брахма обращается к Вишну с просьбой явиться на Земле в новом — и непременно человеческом — облике, чтобы положить конец злодеяниям Раваны.

Родиной новой аватары Вишну стала Айодхья — небольшое государство на севере Индии. Бог-хранитель дхармы воплотился в Раме — старшем сыне царя Дашаратхи и трех его братьях: Лакшмане, Шатругхе и Бхарате. Являя собой образец всех возможных кшатрийских достоинств — от доблести и чувства долга до невероятной физической силы (он оказался единственным, кто сумел натянуть тетиву огромного лука на состязании, устроенном царем Джанакой, и в награду получил в жены красавицу Ситу), Рама по закону должен был унаследовать престол Дашаратхи. Более того, после женитьбы Рамы на Сите его отец решил сразу же вручить ему бразды правления государством. Но, как это часто случается в сказках и легендах, вмешалась мачеха Рамы, царица Кайкейи — мать его сводного брата Бхараты. Она, вовремя вспомнив об обещании исполнить любое ее желание, которое когда-то неосторожно дал ей Дашаратха, добилась того, что наследником стал Бхарата, тогда как Рама на четырнадцать лет отправился в изгнание.



Ганеша со своими женами

Жизнь Рамы в изгнании — сплошная череда подвигов и фантастических приключений. После долгих скитаний он вместе с Ситой и младшим братом Лакшманой оказался на берегах реки Годавари. Здесь, в маленькой хижине, все трое зажили без забот и тревог. Но это беспечальное существование продолжалось недолго: Равана не оставлял в покое своего будущего победителя. Однажды Раме повстречалась сестра Раваны, безобразная Шурпанакха. Влюбившись в героя, она не замедлила сообщить ему об этом, но, разумеется, была с презрением им отвергнута. Раздосадованная неудачей, отвратительная дьяволица потребовала, чтобы ее могущественный брат наказал Раму.

Царь ракшасов охотно приступил к делу. Чтобы уничтожить дерзкого царевича, он отрядил сначала четырнадцать ракшасов, а затем, когда те не справились с поставленной задачей, — ни много ни мало четырнадцать тысяч.

Однако и эта попытка оказалась напрасной. Рама не только отразил нападение, но и перебил всех ракшасов, посланных Раваной, кроме одного — Акампаны. И когда последний вернулся на Ланку и предстал перед своим повелителем, он дал ему совет: так как победить великого воина не представляется возможным, следует пойти на хитрость — похитить красавицу Ситу, потеряв которую, Рама сам погибнет от тоски и печали.

Тут же был разработан злодейский план. Один из ракшасов, по имени Марича, должен был принять вид золотого оленя и, подойдя к хижине Рамы, привлечь его внимание и заставить его броситься за собой в погоню.

Так и случилось. Разумеется, меткий стрелок вскоре уложил мнимого оленя на месте, но умирая, ракшас громко позвал голосом Рамы на помощь Ситу и Лакшману — и Лакшмана тут же бросился на помощь старшему брату. Раване только того и было нужно: он обернулся бродячим аскетом и приблизился к ничего не подозревавшей Сите, доверчиво рассказавшей ему о своих злоключениях. Когда же царь ракшасов открыл супруге Рамы свое настоящее имя и предложил ей сделаться его женой, она с негодованием отвергла домогательства ланкийского властителя. Тогда Равана попытался добиться своего силой: сбросив маску, он заставил несчастную женщину сесть в его колесницу и немедленно отправился к пределам своего царства.

Между тем Рама и Лакшмана проводили дни в бесплодных поисках пропавшей Ситы. В конце концов им удалось узнать о ее судьбе: о ней поведало им страшное чудовище, которое Рама освободил от тяготевшего над ним древнего проклятия. Благодарное чудовище дало Раме и ценный совет: чтобы победить Равану, следует найти союзников. Наилучшим союзником мог бы, по мнению чудовища, стать обезьяний царь Сугрива. Но вот беда: сам он как раз некстати оказался свергнут с престола своим вероломным братом Валином. Поэтому, для того чтобы воспользоваться помощью Сугривы, надо сперва восстановить законную власть.

Сказано — сделано. Рама убивает узурпатора, обезьяний царь снова на престоле и в благодарность отдает в распоряжение Рамы своего военачальника по имени Хануман. Обезьяна-полководец немедленно добывает верные сведения о местонахождении Ситы и, более того, уменьшившись до размеров кошки, сам проникает во дворец Раваны и предстает перед пленницей. Он предлагает ей бежать, но Сита отказывается, так как не может допустить, чтобы к ней — пусть из благих побуждений — прикоснулся чужой мужчина. Желая как следует насолить царю ракшасов, Хануман



Хануман, главнокомандующий обезьяньего войска

разрушает храм в ланкийской столице, но при этом попадает в руки жрецов. Его приводят к Раване, но тот сохраняет Хануману жизнь: даже повелитель ракшасов не может казнить того, кто облечен званием посла. Правда, жрецы не склонны легко расстаться с осквернителем храма — в отместку они привязывают к его хвосту пропитанную маслом тряпку и поджигают ее. Но тут на помощь ему приходит Сита: она прибегает к характерному приему — «заклятию истиной»; заявив во всеуслышание о своей добродетели, жена Рамы призывает богов не допустить гибели друга, и Хануман целым и невредимым покидает Ланку.

Наконец, наступает час генерального сражения. Воины обезьяньего царя сооружают огромный мост, чтобы преодолеть водную преграду и завладеть островом. После кровопролитной битвы не знавшее доселе поражений воинство ракшасов оказывается разбито наголову, и Рама, предварительно пронзив смертоносными стрелами все десять голов Раваны, пускает последнюю ему в сердце и тем самым выполняет свою божественную миссию.

В этот момент начинает, однако, звучать неожиданный драматический мотив.

Хануман торжественно выносит спасенную Ситу из царского дворца и доставляет ее к Раме. Но тот ничем не обнаруживает своего счастья, а, напротив, встречает жену с поразительной суровостью; прежде всего он приказывает ей сойти с паланкина, и когда она выполняет его повеление, царевич объявляет, что отныне она ему не жена. Случилось непоправимое: Равана прикоснулся к Сите, в результате чего она утратила чистоту. Поэтому не следует думать, будто причиной войны стала потеря любимой женщины: сокрушить владыку ракшасов Рама должен был, чтобы выполнить дхарму и отплатить за оскорбление.

Однако не только Рама, но и Сита играет свою роль до конца. Она вновь прибегает к закланию истиной. Раз муж, которому она сохранила верность несмотря ни на что, гонит ее прочь, она больше не хочет жить. Но, всходя на погребальный костер, она еще раз призывает богов в свидетели своей чистоты. И когда Сита входит в огонь, пламя расступается перед ней. Сам Агни приходит к ней на помощь и снова вручает ее Раме. Последний же опять произносит поистине удивительные слова.

Оказывается, он и не думал сомневаться в беспримерной нравственности своей супруги. Но дхарма есть дхарма: он, кшатрий и наследник престола, не имел права допустить, чтобы появились хотя бы малейшие сомнения на этот счет.

Дальнейшие события разворачиваются таким образом, словно все предыдущее и впрямь было или страшным сном, или спектаклем, в котором актеры не слишком серьезно воспринимали предназначенные им роли и теперь радуются возможности сбросить маски. Индра воскрешает погибших подданных Сугривы, Рама с Ситой возвращаются в Айодхью, где, между прочим, выясняется, что Бхарата, узурпировавший престол, только и ждет момента, чтобы вернуть его законному государю.

Начинается *рамараджья* — эра правления Рамы, эпоха справедливости и неуклонного следования дхарме. Она продолжается



десять тысяч лет. В течение всего этого времени царил мир, люди соблюдали законы, а земля плодоносила. Однако в один прекрасный день тучи снова сгущаются. Рама нет-нет да услышит, что Сита будто бы все-таки запятнала себя, находясь у повелителя ракшасов. И царю, соблюдающему дхарму, ничего не остается, как скрепя сердце изгнать ее.

Изгнанной царице дает приют святой отшельник Вальмики. В его обители Сита проводит остаток жизни; здесь появляются на свет дети Рамы и Ситы — два мальчика-близнеца. Как-то раз, находясь неподалеку от жилища Вальмики, царь, не подозревавший о существовании своих сыновей, услышал, как они декламируют сказание о его подвигах. Это и была Рамаяна, сложенная Вальмики во славу безупречного и безжалостного героя.

Прошлое возвращается. Рама умоляет Ситу вернуться и снова прибегнуть к заклятию истиной. Но теперь Сита и в самом деле хочет умереть. Она еще раз доказывает свою чистоту — и просит мать-Землю взять ее к себе. И, в ответ на эту мольбу, Земля разверзается перед несчастной царицей.

Если Рама воплощает арийские (кшатрийские) добродетели и демонстрирует пример движения по пути действия, то образ Кришны, несомненно, имеет неарийское происхождение. Об этом свидетельствует и его имя: на санскрите «кришна» означает «черный». Необходимо отметить, что Кришна — аватара Вишну, Кришна, о котором идет речь в Пуранах, резко отличается от того Кришны, что знаком нам по Бхагавадгите. Это не грозный воин и не мудрый учитель, раскрывающий изумленному Арджуне сущность мироздания, а беззаботный и неотразимо привлекательный юноша пастух (правда, царского происхождения), сверхъестественные способности которого появились уже в раннем детстве (он без особых усилий разрушает все дьявольские козни врагов, жаждущих его гибели), но главную роль в жизни которого всегда играет любовь. И не приходится удивляться тому, что и от поклонников Кришны требовалась безоглядная, всеохватывающая любовь к своему божеству — *бхакти*. Эротический мотив в мифологии Кришны выражен настолько явно и недвусмысленно, что это нередко приводило в смущение западных поклонников индуизма, полагавших, будто подобное несовместимо с «истинной духовностью», а потому непременно требует символического, иносказательного истолкования.

По преданию, Кришна жил недалеко от Матхуры, города, расположенного вблизи реки Ямуны (современная Джамна). О его

жизни и подвигах рассказывают две Пураны — «Вишну-пурана» и «Бхагавата», произведение значительно более позднего происхождения, созданное, по всей вероятности, в VIII веке н.э.

Царем Матхуры, согласно легенде, был в те времена Канса. На престол он взошел обманным путем и правил с чудовищной жестокостью. Злодейский характер Кансы оттеняется (и отчасти объясняется) тем обстоятельством, что он не был даже сыном предыдущего царя Матхуры — Уграсены: мать Кансы, супругу Уграсены, соблазнил ракшас (демон), приняв облик царя. В конце концов сама Земля, приняв облик коровы, стала умолять Индру положить предел бесчинству. Вместе с другими богами Индра обратился к Брахме; последний, однако, переадресовал просителей к Шиве, а тот — к Вишну. И только Вишну обещал помочь, точнее — послать на помощь жителям Матхуры часть себя, воплощенную в образе Кришны. Чтобы облегчить задачу своему посланцу, Вишну направил в Матхуру огромного змея Шешу, принявшего облик Баларамы — старшего брата Кришны. Примечательна деталь: змей, на котором возлежит Вишну, столь бесконечно велик, что на создание Баларамы пошла лишь часть его — и этого оказалось вполне достаточно. Как это нередко бывает характерно для легенд подобного рода, Канса знает об опасности, угрожающей ему, и даже о том, откуда она исходит: царю-нечестивцу была предсказана гибель от руки одного из сыновей его сестры Деваки. Злодей попытался уничтожить сам источник беспокойства, т.е. убить сестру. Ее супруг Васудева предложил, однако, компромиссное решение: мать остается в живых, а ее детей он сам будет отдавать царственному зятю прямо новорожденными. Так была решена участь первых шести сыновей Деваки и Васудевы. Чтобы спасти седьмого — Балараму, потребовалось волшебство: его эмбрион был чудесным образом извлечен из утробы матери и перенесен в чрево другой женщины — Рохини, обитавшей на противоположном берегу Ямуны.

Волшебство, примененное для спасения седьмого ребенка, не идет, однако, ни в какое сравнение с удивительными событиями, сопровождавшими рождение восьмого — т.е. самого Кришны. Появившись на свет, он сразу же дает родителям понять, кто он такой: являет им свой истинный вид — облик Адипуруши (Первочеловека). Кришна предстал перед Деваки и Васудевой как чернокожий юноша, увенчанный тиарой и держащий в своих четырех руках символы Вишну — лотос, диск, жезл и раковину. Однако затем, приняв поздравления богов, явившихся его поприветствовать, Кришна — опять-таки силой волшебства! — заставил

своих родителей начисто забыть все это. Васудева и Деваки продолжали думать, что их сын — обыкновенный ребенок, которого необходимо оберегать от происков злого царя.

Однажды Васудеве удалось бежать из заточения (правда, и тут не обошлось без чудодейственной помощи Кришны) и перейти Ямуну вброд (что оказалось совсем нетрудно, так как она немедленно обмелела, стоило лишь Кришне коснуться воды ногой). Васудева принес чудо-ребенка в Гокулу. Здесь он отдал Кришну пастуху Нанде и его жене Яшодe, у которых только что родилась девочка. Но волшебство опять сыграло свою роль: новорожденная дочь как-то вдруг выветрилась из памяти родителей, и Васудева легко подменил ребенка.

Канса, однако, не прекращал попыток уничтожить своего врага. Однажды он подослал к нему Путану — дьяволицу, пытавшуюся отравить младенца. Придя в дом Нанды и Яшоды, Путана взяла маленького Кришну на руки и начала кормить его грудью (предварительно смазанной ядом). Но зло было достойно наказано: божественному ребенку яд ведьмы оказался нипочем, а вот для нее самой опыт завершился плачевно — Кришна принялся сосать ее грудь с такой силой, что попросту высосал из нее жизнь. Не легче пришлось и другим подручным Кансы, пытавшимся убить Кришну.

Спасаясь от происков злого царя, приемные родители Кришны переселились вместе с ним в лес Вриндавана. Здесь он и вырос. Юноша стал пастухом. Собственно, образ Кришны, пасущего коров и зачаровывающего всех вокруг звуками своей флейты, и стал каноническим для его почитателей.

Довольно скоро от самозащиты Кришна перешел к наступательным действиям. Так, он не раз приходил на помощь жителям Матхуры, спасая их от различных неприятностей: от огромного змея Калийи, от ракшаса Панчаджаньи и даже от самого Брахмы, похитившего матхурских пастухов вместе с их коровами. Эту последнюю проблему Кришна решил очень характерным для него способом: он немедленно создал других коров и других пастухов, не отличимых от тех, что были похищены Брахмой.

Следует обратить особое внимание на конфликт Кришны со знаменитым ведийским богом Индрой. Громовержец и любитель Сомы вознамерился наказать чернокожего юношу за то, что он призывал матхурцев отказаться от поклонения ему, Индре. Желая показать пастухам, с кем они имеют дело, Индра обрушил на землю чудовищный ливень. И пастухи, и коровы непременно были бы смыты с поверхности земли, если бы не Кришна.

В Пуранах, где идет речь о Кришне, рассказывается о *раслилах*, играх и танцах, которым Кришна предается с обожающими его пастушками. Легенда гласит, что его избранницей стала деревенская девушка по имени Радха; любви Кришны и Радхи посвящены многочисленные произведения, сложенные поэтами Индии на разных языках и в различные эпохи. Но чтобы не огорчить других пастушек, Кришна прибегнул к остроумному приему: он, с помощью волшебной силы, «размножил» свой облик, создав бесконечное количество собственных двойников.

Но вот настал, наконец, подходящий момент, чтобы осуществить то, ради чего Кришна был послан на землю. Тот, в ком решил на сей раз воплотиться Вишну, пришел в Матхуру и вступил в борьбу с Кансой, завершившуюся, разумеется, гибелью нечестивого узурпатора.

После смерти Кансы и долгой борьбы с его тестем Джарасандхой, желавшим отомстить за него, Кришна отправился в Гуджарат и основал город Двараку. Он похитил прекрасную Рукмини, дочь царя Видарбхи (это произошло прямо у нее на свадьбе), и женился на ней в Двараке. Кроме Рукмини, у него было еще 16 тысяч женщин, родивших ему в общей сложности 180 тысяч сыновей. Наконец, совершив все, предначертанное ему, Кришна, как и его верный помощник Баларама, окончили свои дни, снова соединившись с породившими их божественными сущностями — Вишну и змеем Шешей.

Не приходится удивляться тому, что при таком многообразии богов и их воплощений у вишнуитов нет единой, централизованной религиозной общины. Но не следует думать, будто вишнуизм вообще не признает никакого организующего начала. Почитатели Вишну в различных его образах подразделяются на четыре традиции, или *сампрадаи*. В каждой из них сложились не только свои верования, но и своя «теория» — свой вариант «завершения Вед» — веданты, т.е. свои собственные комментарии к Упанишадям, к Бхагавадгите и к Брахма-сутрам.

Согласно вишнуитским представлениям, учение каждой сампрадаи было вначале возведено тем или иным божеством, а затем на протяжении многих столетий передавалось цепочкой учителей; эту цепочку завершает основатель сампрадаи, который рассматривается как воплощение этого божества.

Самой древней сампрадаей — она берет свое начало в XI в. — является традиция Шри, возведенная Рамануджей — воплощением змея Шеши. Приблизительно столетием позже возникла

*санакади-сампрадайя*; ее родоначальниками стали Санака и его братья, но наиболее почитаемым ее учителем считается Нимбарка (Нимбадитья), в котором, согласно поверьям вишнуитов, воплотился один из атрибутов божества — золотой диск Вишну Сударшаны. В XIII столетии складывается Брахма-сампрадайя, основатель которой, Мадхва, рассматривается ее приверженцами как земной лик ведийского бога Ваю. Другое ведийское божество — Рудра — стало символом последней, четвертой сампрадайи. Ее судьба оказалась, однако, сложнее, чем у остальных вишнуитских общин: секта, созданная «первым основоположником» — Вишнусвами, была в XV–XVI вв. поглощена другой сектой, возникновение которой связывают с именем Валлабхи — воплощения Агни.

При всех различиях между сампрадаями, порой весьма существенных, значительно более важно то, что их объединяет, а именно — почитание Кришны и Радхи. Его психологический смысл не зависит от «вероисповедных» разночтений: цель обрядов и словословий состоит главным образом в том, чтобы, культивируя в себе страстную и преданную любовь к божественным пастуху и пастушке, дать волю чувству восторга и блаженства, которое всегда живет в глубинах человеческой души, но подавляется в повседневной жизни. Тот же, кому удастся таким образом освободиться от земных страданий и от действия закона перерождений, становится после смерти участником их небесных игр.

Мотив безоглядной любви (*бхакти*) к Кришне и Радхе с огромной силой выражен в проповедях последнего великого учителя вишнуитской традиции Кришны Чайтаньи. Чайтанья жил, согласно индийским представлениям, с 1486 по 1534 год. Ни один письменный источник не связан — даже символически — с его именем. Такая откровенная, почти вызывающая «некнижность», характеризующая образ Чайтаньи, не случайна: он действительно не жаловал элитарную брахманистскую религиозность, с ее приверженностью сакральным текстам. Строго говоря, в «теоретическом» отношении Чайтанья не оригинален: его взгляды, в сущности, представляют собой соединение доктрин Мадхвы и Нимбарки. Зато его понимание практической стороны вишнуитской религии было нетрадиционным: он, как и его ученики Нитьянанда и Адвайтачарья, отвергал и джняна-, и карма-маргу. Ни знание шрути, ни медитация, ни тем более совершение обрядов не ведут к освобождению. Единственным способом обрести его Чайтанья и его последователи считали бхакти. Любовь к Вишну

выражается не в жертвоприношениях и не в медитации, а в песне и в танце. Но песня и танец, в отличие от ритуала, не зависят от принадлежности к варне: петь и танцевать может и кшатрий, и шудра. Поэтому вполне закономерно, что путь бхакти увел приверженцев Чайтаньи очень далеко от ортодоксального брахманизма. Правда, лишь немногие из них действительно отвергают кастовую систему.

Конечно, ни Чайтанья, ни позднейшие, еще более радикальные учителя бхакти, такие как Свами Нараяна из Гуджарата (1780—1830), выступавший против культа Кришны, ни северянин Рамананда (XV в.) (как видно даже по его имени, он был почитателем Рамы), отвергавший санскрит, а его убеждение в равенстве каст простиралось настолько далеко, что в свою общину он принимал даже неиндусов, не могут считаться представителями «нормального», ортодоксального индуизма, тем не менее и по этим крайним случаям можно представить себе, сколь многое разделяет старую и новую, «возрожденную» ортодоксию.

Ни Рама, ни Кришна не требовали от своих почитателей жертв, сходных с теми, которые арии приносили ведийским богам. На смену жертвоприношению — *яджне* — в вишнуитской религии пришла *пуджа* — богослужение, выражающееся в подношении богам цветов, орошаемых водой из Ганга, а также в воскурении благовоний. Если брахманистские обряды происходили под открытым небом, то поклонники аватар Вишну перенесли религиозные церемонии в храмы. В этом, как и во многом другом, нетрудно обнаружить следы буддийского влияния.

Далеко не все разновидности индуизма могут быть, однако, сведены к вишнуитскому или шиваитскому культу. Наиболее ярким и во многих отношениях загадочным примером такого «третьего пути» может служить культ Повелителя мира — *Джаганнатха*, распространенный на востоке страны, в штате Орисса. Представители каждого из основных направлений индуизма связывают образ Джаганнатха с Вишну или с Шивой, но всякому непредвзятому наблюдателю очевидна искусственность таких попыток, равно как и связь этого культа с древними верованиями аборигенов Индостана, довольно поздно (и не очень умело) вписанных в контекст ортодоксальных представлений.

Знаменитый храм Джаганнатха в Пури является главным религиозным центром Ориссы. Истоки культа Джаганнатха продолжают, однако, оставаться для исследователей если не загадкой, то,

во всяком случае, проблемой, разрешенной далеко не полностью. Вишнуиты отождествляют Джаганнатха с Кришной, рассматривая его, таким образом, как аватару Вишну, а шиваиты — с Бхайравой; даже джайны приняли участие в этом споре: с их точки зрения, Джаганнатх — это не кто иной, как Джина (Джинанатх).

Интересная особенность культа Джаганнатха состоит в том, что его служители подразделяются на две группы, различающиеся и по численности, и по обязанностям: брахманов и небрахманов (дайтов). Последние составляют немногим менее половины всего храмового персонала, составляющего около шестисот человек. Но поразительнее всего то, кто такие дайты, с кем связывает традиция их происхождение.

Служители храма, не принадлежащие к брахманской варне, считаются потомками саваров (или шабаров) — варварского лесного племени, которому, согласно ориссским преданиям, когда-то принадлежал идол Джаганнатха.

Шабары упоминаются во многих индийских источниках. О них, к примеру, идет речь в Махабхарате, в сказании о волшебной корове, принадлежавшей святому отшельнику Васиштхе. Когда могущественный царь Вишвамित्रа пожелал отнять чудесное животное у благочестивого брахмана, произошло чудо: целая армия оказалась бессильна против волшебной коровы. Она, как сказано в поэме, «...вся запылала от ярости и казалась подобной полуденному солнцу, испуская поминутно со своего хвоста огромный ливень (горящих) углей. Она произвела из хвоста пахлавов, из помета — шабаров и шаков, из мочи она, обезумев от гнева, создала яванов и пундров, киратов и драмидов, синхалов и варваров, а из пены (изо рта) она создала дарадов, — млеччхов. И с помощью этих отрядов, составленных из различных варваров... было рассеяно... великое войско».

А вот как изображены шабары в народной сказке, записанной в штате Орисса: «Вдруг, откуда ни возьмись, из леса выскочили савары и с дикими воплями погнались за царем и его слугами. Савары были вооружены луками и стрелами, на головах у них были пестро расписанные кожаные уборы, нитки кораллов болтались на шеях, а голые тела были сплошь покрыты татуировкой. Они выглядели столь ужасающе, что царская свита перепугалась и обратилась в бегство».

В наши дни племена, говорящие на языках мунда и именующие себя *шабара*, *шавара*, *шаора*, *саора* или *шура*, относятся, согласно индийскому законодательству, к категории *адиваси* («первожители», или аборигены).

Разумеется, дайтов и «простых» шабаров, не имеющих отношения к храмовой службе, разделяет пропасть: если первые (как уже говорилось, их около 600 чел.) составляют отдельную касту, то вторые (общая численность шабаров — 190572 чел.) относятся к неприкасаемым. Что же делают «лесные дикари» в святилище Джаганнатха и как они попали туда?

Дайты выполняют некоторые функции, чрезвычайно важные для храмового ритуала. Во-первых, именно они отправляются в лес на поиски деревьев, из стволов которых должны быть сделаны статуи Джаганнатха, обновляемые каждые 12 лет. Дайтам поручается рубка деревьев (которая производится по строго определенным правилам и сама представляет собой своеобразный ритуал). В их же обязанности входит доставка «материала» в храм. Во время главного торжества, связанного с культом Джаганнатха, — «праздника колесниц», дайты водружают огромные скульптуры на повозки и закрепляют их с помощью особых приспособлений. Однако, несмотря на все это, дайты не имеют права приближаться к статуям во время богослужения. По своему положению к дайтам примыкают повара, которые также считаются потомками шабаров, точнее, потомками брахманов, вступавших в брак с дочерьми дайтов. Повара (их традиционно именуют просто «саура») также играют исключительно важную роль в жизни храма: никто, кроме них, не имеет права даже приближаться к горшкам, в которых варится бхога — жертвенная пища, предназначенная для Джаганнатха.

Объяснить столь необычно важную роль варварского лесного племени в индуистском храмовом ритуале помогают распространенные в Ориссе легенды.

...Давным-давно, в блаженные времена Сатьяюги, царь мальвов Индрадьумна повелел четырем брахманам отправиться на поиски Вишну. Брахманы, повинаясь приказу, разбрелись по четырем странам света. Троиц удача не сопутствовала, но четвертый, избравший восточное направление, повстречал однажды шабаров. Поинтересовавшись, кому поклоняются лесные жители, брахман узнал, что их божеством является Ниламадхава (синий камень). Посланец Индрадьумны остался у шабаров и поселился в хижине их вождя Басу. Впоследствии он даже женился на его дочери. Однако, войдя в семью вождя шабаров, герой легенды тем не менее не получил доступа к их загадочному божеству. Басу, каждый день приносивший Ниламадхаве цветы, никогда не брал с собою зятя, отвечая отказом на все его просьбы. Но



однажды брахман настоял на своем, и Басу позволил ему сопровождать себя, но, соблюдая «секретность», завязал ему глаза. И все-таки браман перехитрил своего тестя: он взял с собой горчичных зерен и по дороге незаметно рассыпал их. Когда же Басу и брахман добрались до святилища, и вождь шабаров пошел собирать цветы и плоды для обряда, посланец Индрадьумны обратился с молитвой к Вишну. Явившись брахману, Вишну велел ему немедленно отправиться в путь, чтобы сообщить царю о Ниламадхаве. А вернувшись к святилищу Басу Вишну объявил, что ему наскучили «дары леса» и он хочет вареного риса и сладких лепешек. Поэтому он не станет долго оставаться здесь в виде Ниламадхавы, а вместо этого вскоре явит себя миру в образе Джаганнатха, повелителя вселенной.

Так и случилось. Ниламадхава исчез, и никто из шабаров с тех пор его не видел, а Индрадьумна, услышав рассказ брахмана, снарядил войско для похода на Восток. Пройдя сквозь лесные чащи и выйдя к морю, царское войско сделало остановку у Синей горы. Согласно преданию, именно на этом месте был впоследствии воздвигнут храм Джаганнатха: Вишну повелел Индрадьумне построить его, явившись царю во сне.

История, однако, на этом не заканчивается; более того, после постройки храма разворачиваются наиболее драматические события. По окончании работы вдруг обнаружилось, что нет божества, которое могло бы поселиться в храме, и что новый храм некому освятить. Обеспокоенный этим, царь мальвов обратился за помощью к самому Брахме. Брахме было в тот момент недосуг: он медитировал, и Индрадьумна должен был ждать окончания медитации. Ждать ему пришлось довольно долго — на земле за это время сменилось девять поколений. За это время храм, разумеется, превратился в развалины. И вот однажды царь — потомок Индрадьумны отправился на охоту. Он скакал на коне по песчаной равнине, и вдруг конь споткнулся. Желая узнать, обо что можно было споткнуться на ровном месте, царь сошел с коня и, разглядывая песок, внезапно наткнулся на чакру. И когда царские слуги разгребли песок, им открылся древний храм. В этот момент перед царем и его свитой появился Индрадьумна, сопровождаемый Брахмой, и объявил, что храм принадлежит ему. Царь, разумеется, возражал, но Брахма положил конец спору, найдя свидетельницу в лице старой вороны, подтвердившей преимущественное право старого царя мальвов.

Оставалось решить еще один — самый важный — вопрос: где найти божество для храма? Тут Вишну снова пришел на помощь

Индрадьомне и, представ перед ним во сне, велел выпилить изображение божества из бревна, плавающего у берега залива. Но, как это ни странно, выполнить это повеление оказалось не так-то просто. Ни воины, ни слоны не могли выловить бревно и вытащить его на берег. И опять-таки Вишну объяснил Индрадьомне, что эту операцию надо поручить всего лишь двоим: брахману и шабару. И в самом деле, стоило им взяться за дело, как огромное бревно сразу же очутилось на берегу.

Трудности на этом, однако, не прекратились. Теперь ни один мастер почему-то не мог вырезать из волшебного дерева изображения Джаганнатха. Как и на всех предшествующих этапах, Вишну вмешался и, явившись однажды в образе резчика по дереву, приступил к работе, потребовав, правда, чтобы до ее окончания никто не смел заглядывать в его мастерскую. Время шло, но в один прекрасный день царица, смущенная тем, что из покоев, отведенных Вишну, не доносились никакие звуки, осторожно открыла дверь. В тот же миг божественный мастер исчез. А в комнате остались три незавершенные статуи...

Но Вишну и теперь пришел на помощь царю, посоветовав ему удовольствоваться тем, что есть, и установить в храме три, во-первых, незаконченных, а во-вторых, не вполне понятных по содержанию скульптуры. Так и возникли, по преданию, идолы Балабхадра, Субхадра и Сударсана, возвышающиеся по сей день в пурийском храме.

Надежность фольклорных свидетельств как исторических источников, разумеется, относительна. Сами по себе легенды о брахмане, посланном на поиски идола, и о шабарах, с которыми свела его судьба, можно интерпретировать по-разному. Тем не менее, очевидно, что их основным мотивом, который невозможно не только заглушить, но и сделать менее заметным, является стремление сгладить несомненные противоречия между ролью шабаров в становлении культа Джаганнатха и их положением с точки зрения законов индуизма. Только этим можно объяснить все бесконечные неувязки по ходу действия, разрешить которые помогает только постоянное вмешательство долготерпеливого Вишну. Очевидно, ориентские предания складывались в те времена, когда взаимоотношения с лесным племенем составляли предмет серьезных забот брахманов. Наиболее простым объяснением такого внимания к шабарам следует считать их значительно большую, чем в наше время, численность.

Нельзя не заметить и странной двойственности в сегодняшнем положении шабаров-даитов: с одной стороны, в их ведении находятся важнейшие ритуальные «операции», которых никто, кроме них, выполнить не может и которые — что просто бросается в глаза — воспроизводят, так сказать, «образ жизни обитателей леса», присущий их предкам, и связанные с ним занятия; с другой же — бросается в глаза и неполноправность даитов: им, выполняющим самую тяжелую подготовительную работу, приходится соблюдать жесткие и унижительные ограничения в момент совершения пуджи. Поэтому очень вероятно, что их ритуальная роль восходит к далекому прошлому, но с течением времени подверглась существенной корректировке. Сила традиции не позволила исключить шабаров из храмового ритуала, но она не могла воспрепятствовать тому, что они оказались оттеснены на второй план по сравнению с брахманами, участвующими в отправлении культа Джаганнатха. Хорошо известно, что ориссские раджи на протяжении столетий безуспешно пытались поставить высокомерных и независимых жрецов пурийского храма под свой контроль. Преуспел в этом, по-видимому, только Пурушоттам (1467–1497), сумевший противопоставить друг другу служителей храма, принадлежавших к разным варнам. Паломников, стекающихся в храм со всех концов Индии, может, утверждал Пурушоттам, оскорбить непривычное для них присутствие здесь лиц небрахманского происхождения.

Зарвавшихся млеччхов пришлось поставить на место. Что же касается брахмана, женившегося на дочери вождя шабаров, то с ним нам еще придется встретиться — и при совершенно необычных обстоятельствах.

Чем ближе становится наше знакомство с бесчисленными формами и разновидностями индуизма, тем труднее ответить на вопрос: что же связывает все это многообразие воедино? Что не дает ему распасться на отдельные части? На чем основано поражавшее европейцев сочетание в его рамках сложнейших философских систем и грубых деревенских культов? Почему этот странный конгломерат представлений и традиций оказался таким прочным? Ведь можно по пальцам перечесть принципы мировоззрения, обязательные для каждого, кто воспитан по законам арья-дхармы. К почитанию Вед и санскрита, к вере в незыблемость варновой системы, унаследованных от старого брахманизма, добавились культ священного животного — коровы и Ганга —

священной реки. Но не требуется, конечно, детального анализа индуистской религии, чтобы убедиться в том, что даже будучи составлены вместе, эти элементы не образуют целостного учения.

Ответы на все эти вопросы следует, по-видимому, искать одновременно в двух областях индуизма — в его социальных установлениях и в его философии. Рядовой индус всегда знал, что его участь зависит не от того, каковы его суждения об устройстве мира, а от того, насколько тверд он в следовании дхарме. Последнее же всегда означало и означает выполнение кастовых законов. И до тех пор, пока этот порядок остается в силе, индуизм остается прочным и жизнеспособным. И этот космос, иерархическое мироустройство, элементы которого строго подчинены друг другу и вместе с тем парадоксальным образом оказываются равноправными, волновало и вдохновляло индийскую мысль. Основу таких размышлений составляли модели, созданные в глубокой древности, но каждая новая эпоха наполняла старые схемы новым содержанием.

... Престол Великих Моголов занимает Акбар, сочетающий административные преобразования с религиозными поисками. Но духовная жизнь империи не исчерпывается переводами санскритских текстов на фарси и дискуссиями в ибадат-ханэ. На севере страны, в Варанаси, живет поэт по имени Тулси Дас. И хотя даже само это имя, скорее всего, так и осталось неизвестно падишаху, в устремлениях этих двух людей, совершенно друг на друга непохожих, можно найти созвучия.

Конечно, значение таких аналогий не следует преувеличивать. Тулси Дас не интересовался индусско-мусульманскими взаимоотношениями. Его мысль оставалась целиком и полностью в рамках индуизма, его поэтическую фантазию питали только древние «Былины» — традиция смрити. Но, аранжируя их, поэт из Варанаси обнаруживал то же стремление к синтезу несоединимого, которое воодушевляло Акбара, а впоследствии — его несчастного правнука.

Созданием Тулси Даса считается поэма, воспевающая подвиги Рамы. В отличие от Рамаяны, творение которой индийцы приписывают легендарному Вальмики, новое сказание о принце-подвижнике было сложено на авадхи — одном из восточноиндийских языков, который сегодня, подобно многим языкам Северной и Центральной Индии, официально рассматривается как диалект «единого и неделимого» языка хинди. Но поэма Тулси Даса — менее всего перевод Рамаяны с санскрита на авадхи. И дело не только в том, что это совершенно самостоятельное произведение, хотя

и принадлежащее к той же традиции, но прежде всего в том, что для миллионов индийцев именно поэма, созданная в XVI столетии, а не ее санскритский образец, является источником сведений об идеальном кшатрии и государе.

Это не означает, разумеется, что поэму Тулси Даса, эту, по выражению некоторых английских исследователей, «североиндийскую Библию», действительно прочитали все те, среди кого она пользуется такой известностью и почетом. Подлинное место ее в индийской культуре определяется, как это вообще характерно для Индии, не письменной, а устной традицией. В наши дни, как и многие столетия назад, ее исполняют потомки тех, кому исстари надлежало это делать. Ритуальное произнесение нараспев (*натх*), искусство сказителей (*катха*) и *рамлилы* — народные театрализованные представления, посвященные Раме и Сите, — вот посредники, связывающие индийцев с наследием прошлого. Конечно, традиционализм не означает топтания на месте: сегодня к услугам исполнителей великой поэмы и магнитофон, и видео, и современный театр со всем арсеналом изощренной постановочной техники. И все же самое важное остается без изменений: устное слово, а не письменное, сказ и действие, а не книга, воплощают традицию Рамаяны в Индии XX века. После всего, что нам уже известно о понимании слова и текста в Южной Азии, это не должно нас удивлять. Удивление и даже недоумение вызывает другое.

Есть одна, на первый взгляд, незначительная деталь, которая не может не показаться странной, стоит лишь заметить ее. Дело в том, что Рамаяна Тулси Даса имеет необычное название: Рамчаритманас — «Озеро подвигов Рамы». В просторечии же ее чаще всего именуют для краткости Манас — «Озеро».

Что означает это загадочное название? Почему верность, преданность дхарме, героизм самого Рамы и его близких ассоциируются с озером? Примечательно, что здесь снова сказала «некнижная» сущность древнего предания. Достоинство внимания и иное обстоятельство: разгадать тайну «Озера» сумели не историки литературы, а фольклористы; т.е. те, для кого эпос — не застывший «текст», а живая устная речь, рассказ, для понимания которого одинаково существенно и то, кто рассказывает, и то, к кому обращен рассказ, кто слушает повесть о событиях прошлого и что он стремится из нее извлечь.

Особенность Рамаяны Тулси Даса и ее отличие от санскритского образца состоят в том, что повествование разворачивается не в одном, а в четырех вариантах. Или, проще говоря, перед нами не один рассказ о приключениях героя, а четыре. История жизни

Рамы и его близких является перед нами в четырех отражениях: ее рассказывает Шива своей супруге Парвати, о ней рассуждают мудрецы Яджнявалкья и Бхарадваджа, ей посвящена беседа сказочных персонажей — ворона Бхушунди и орла Гаруды и, наконец, о ней повествует сам Тулси Дас, обращаясь к своему слушателю.

Такой состав повествователей примечателен сам по себе. Вишнуит Тулси Дас включил в него Шиву и Парвати, и это, разумеется, тоже свидетельство его стремления сделать индуистский синтез очевидным, выявить его основы, скрытые от непосвященного. Но этим значение символики «Озера» не исчерпывается.

...Высоко в Гималаях расположено горное озеро. С четырех сторон его ограничивают *гхаты* — гряды камней, очень похожие на те, что образуют береговую линию многих индийских рек, делая их воды доступными для тех, кто хочет совершить омовение. И семь книг, на которые подразделяется поэма Тулси Даса, — это тоже своего рода тропинки, спускающиеся вниз и ведущие в воды священного водоема.

Образы поэмы о Раме так причудливы, что современные индийцы были бы не в состоянии понять их смысл без комментария. Длинная цепь таких комментариев связывает нынешних исполнителей Манаса с самим Тулси Дасом. Наибольшим авторитетом из толкователей североиндийской Рамаяны был в XX в. Анджани-нандан Саран, в течение многих лет — с 1925 по 1952 г. работавший над своим огромным (двенадцатитомным) комментарием к «Озеру».

Как же истолковывает четыре гхата четырехсотлетняя традиция? Каждый из них рассматривается в комментарии в трех смыслах: во-первых, как один из «каналов связи» между сказителем и слушателем, во-вторых, как составная часть общей духовной цели, к достижению которой стремился Тулси Дас, и, в-третьих, как определенный социальный ранг. И число гхатов соответствует индуистской схеме: четыре Веды, четыре варны, четыре ашрамы.

Восточную границу священного озера, берег, на котором свою беседу со слушателем ведет Тулси Дас, образует гряда белых камней, символизирующая смирение. Отсюда к воде спускаются большие и калеки, полностью зависящие от милости божества.

Южный гхат ассоциируется со старинным городом Прайягой, расположенным в сердце Арьяварты. Здесь, по преданию, прошла жизнь великого знатока шрути учителя Яджнявалкьи. Его глубоко-мысленная беседа с Бхарадваджей — это тоже рассказ о подвигах Рамы. Но эта версия предназначена для таких же, как рассказчик и его слушатель, ученых брахманов, которых она интересует

прежде всего с точки зрения ритуальных обязанностей всякого дваждырожденного.

Западный, или царский гхат облюбовали Шива и Парвати. Для них в истории Рамы и Ситы важна совершенно иная сторона: божественные супруги видят в ней пример йогического отрешения от всего мирского, путь аскетов-отшельников.

И, наконец, северный гхат символизирует таинственную Белую гору, расположенную за Гималаями. На ее вершине живет Бхушунди — бессмертное существо, имеющее облик ворона. На особом языке — «языке птиц» — он сообщает орлу Гаруде иносказательную, эзотерическую версию Рамаяны. Северный спуск к священному озеру предназначается для замужних женщин, каждой из которых надлежит быть абсолютно преданной повелителю и строжайшим образом скрывать свое тело от посторонних глаз.

Так выглядит мистическая «карта Рамчаритманаса», в соответствии с которой и сегодня воздвигаются легкие передвижные строения, где разыгрываются рамлилы. Сложнейшая символика Тулси Даса уже четыреста лет живет и в эзотерической традиции, и на самом массовом уровне народной культуры. И все потому, что «озерная» символика не предполагает иерархии высших и низших путей к освобождению. Все гхаты расположены на одной и той же высоте. Каждый из четырех повествователей смотрит на события, развертывающиеся перед слушателями, со своей точки зрения. Более того, каждый стих Манаса можно интерпретировать согласно четырем схемам, ни одна из которых не лучше и не хуже другой. От того, с какого гхата паломник спускается в озеро, зависит только одно: его точка зрения — *даршана*.

С этим словом нам еще придется встретиться. Многозначное, как почти все понятия, которыми оперирует индийская мысль, оно используется в самом различном контексте. Так именуют и философские школы, и просто воззрения людей, непохожие одно на другое, но не «истинные» и «ложные», а просто отображающие текучую и неуловимую для строгих определений реальность с разных сторон.

Для нас же сейчас важны два момента: во-первых, Рамчаритманас представляет собой грандиозную попытку синтезировать различные течения индуизма и, во-вторых, эта попытка замечательна тем, что единство достигается не через абстрактные понятия, а через зримый и вещественный образ. Уже четыре столетия поэма Тулси Даса остается для жителей индийского севера не только любимым и почитаемым эпическим творением, но также моделью мироздания, причем моделью, воплощенной в самом

построении этого текста. Озеро с четырьмя гхатами — это не только картина Вселенной, но и своеобразная ландкарта самой традиции Рамаяны.

Итак, «озерная» модель представляла собой еще один способ соединения народной и эзотерической религиозности. Но и на элитарном уровне, в мире поисков мокши и размышлений о природе реальности, были найдены свои способы обоснования великого синтеза. И в этой связи необходимо вспомнить о тех немногих, чье место — почти у самой вершины причудливой индуистской иерархии, — о *смартах*.

В противоположность вишнуитам и шиваитам, эти строгие блюстители брахманистской традиции не признают никаких зримых воплощений абсолюта, никаких богов, которых можно вырезать из дерева или высечь из камня. Словом *смарта*, происходящим от уже известного нам понятия «смрити», называют тех дваждырожденных, кто, как тысячи лет назад, приносит жертвы, предписанные грихьясутрами. Конечно, смарты практикуют только «частные», домашние обряды — в отличие от еще более жестких фундаменталистов — «*шраутов*», не отказавшихся и от «больших» жертвоприношений, которые были некогда предначертаны в текстах шрути. Число этих последних, однако, ничтожно мало. Сохранить исконную арья-дхарму в полной неприкосновенности не под силу никому. В ритуале смартов ведийские церемонии переплетаются с тантрическими. И все же именно они — живой памятник брахманистской старины, живое свидетельство тому, что Арьяварта существует и поныне.

В каждом индийском жилище есть специальное место для хранения пяти священных камней, символизирующих Вишну, Шиву, Дургу, Ганешу и Сурью. Но лишь у смартов до сих пор принято совершать Панчаятана-пуджу — обряд поклонения всем пяти домашним идолам. Таким образом, только они, среди миллионов индусов, действительно — на практике! — воплощают индуистское единство.

В своем понимании ритуала смарты придерживаются принципов мимансы, а в области «метафизики» — адвайта-веданты. Кое-где, например, в Гуджарате и Южной Индии смартами именуют прежде всего тех брахманов, которые считают основателя этой школы — Шанкару — своим учителем.

Духовными руководителями смартов являются аскеты-саньясины, живущие в матхах (монастырях). Шанкара сам основал, по преданию, четыре матхи — в соответствии с четырьмя сторонами света: первую — на юге, в Шринагаре, вторую — на востоке,





Танец Шивы

в Пури, третью — на западе, в Двараке, и четвертую — на севере, в Гималаях; в качестве наставников он направил туда своих учеников. В наши дни, как и прежде, настоятелями этих индуистских монастырей остаются *шанкарачарьи* — наследники великого учителя веданты.

В учении смартов нельзя не обнаружить своеобразную двойственность. Сами они признают лишь безличный Ниргуна-Брахман, «Брахман, лишенный признаков», и «для себя» рассматривают любое его олицетворение как недопустимую вульгаризацию. Но те, кто все еще находится во власти вселенского миража — майи, вполне может, по их мнению, удовлетвориться почитанием проходящих и иллюзорных, но зато зримых образов абсолюта, этих ежевечерне сжигаемых деревянных статуй, служащих лишь намеками на подлинную реальность. Потому-то, как гласит легенда, Шанкара не просто послал своих учеников распространять истину, но поставил перед ними совершенно разные задачи: каждый из них должен был проповедовать какую-то одну форму индуистского культа, описанную в священных текстах, — нести усеченную, относительную истину всем тем, кто не в силах воспринять и осознать «Брахман, лишенный признаков». Так, Параматха Каланала проповедовал в Бенаресе культ Шивы, Лакшмана и Хастамалака — культ Вишну в Канчи, Дварака наставлял сауров, а Трипуракумара — шактистов, Гириджапутра руководил ганапатьями, а Батуканатха — капаликами.

Уже этот перечень показывает, что изю всех видов народной религиозности смарты теснее всего связаны с шиваитской традицией. Подчас их, не вдаваясь в детали, даже рассматривают попросту как особую разновидность почитателей многорукого бога — и не без оснований: своего учителя Шанкару они считают воплощением Шивы.

Но миманса и веданта, эти альфа и омега учения смартов, — восходят, минуя стихию шиваизма, не только к седой арийской древности. Они связывают этих хранителей брахманистской традиции и с классической индийской философией. И именно здесь мы найдем незаметные для поверхностного наблюдателя скрепы, не дающие громоздкому зданию индуизма распасться на части.

Рассматривая устройство этих скреп, мы познакомимся — среди многих других — также и с *реальным* Шанкарой — реальным, конечно, не в европейском — «биографическом» — значении этого слова: в Индии о подобном не приходится и мечтать — но с Шанкарой как явлением в истории индийской философии. Пока же мы лишь подошли к началу рассказа о ней.

## В споре являются истины

Если я стану спорить, это будет означать,  
что я могу быть неправа.

*Бомарше. «Женитьба Фигаро»*

Несомненный и одновременно труднообъяснимый, даже загадочный факт состоит в том, среди многочисленных цивилизаций древности только в трех сложились свои, оригинальные философские традиции. Самостоятельно, без внешнего воздействия, философия возникла в Греции, в Индии и в Китае. Иначе говоря, в Древнем мире философское мышление представляло собой большую редкость.

Этот факт заставляет нас задуматься не только и не просто о различных уровнях развития, достигнутых разными народами Древнего мира, но в первую очередь о глубоком своеобразии самой философии как одного из способов осмысления мира — отнюдь не единственно возможного, со многих точек зрения спорного и, помимо всего прочего, ограниченного и пространственными, и временными рамками.

Все это не означает, однако, будто легко можно определить, что такое философия. Напротив, такое определение, сама возможность его в течение столетий составляет предмет острых дискуссий между философами. Представлений о сущности философии, толкований ее предмета существует великое множество. Одни утверждали, что это — учение о первоначалах бытия, другие — искусство спора, третьи — знание о Боге и душе. Нетрудно заметить, что многочисленные варианты определения предмета и

задач философии содержат больше различий, чем общих моментов. Однако все они имеют и одну важную общую черту: все они представляют собой определения той или иной конкретной, *определенной* философии.

На эту особенность всех попыток объяснить, что такое философия, обратил внимание в двадцатом веке Мартин Хайдеггер. Если представить себе философию в виде здания, то всякое определение ее — не что иное, как попытка описать это здание, глядя на него со стороны. Но как только фраза произнесена, мы вдруг замечаем, что оказались внутри него. Объясняя, чем должна заниматься философия, мы уже смотрим на мир с определенной философской точки зрения. А следовательно, высказывание типа: философия есть то-то и то-то уже представляет собой философское утверждение.

Вопрос о том, возможно ли хотя бы в самом общем виде указать на общие черты *любой* философии, непременно ей присущие, особенно важен, когда речь идет о философских учениях древности. Ведь они, подобно другим явлениям культур европейской Античности и Востока, часто выглядят странно и непривычно, с нашей точки зрения. Они нередко *не соответствуют* тем меркам, тем стандартам, которые сегодня используем мы, чтобы решить, следует ли относить то или иное явление, например творчество того или иного мыслителя, к философии. Правда, обращение к греческой традиции, казалось бы, сводит подобного рода сомнения на нет: ведь само понятие «философия» пришло к нам из Эллады. Но такая простота обманчива. Греческое слово «философия» переводится как «любовь к мудрости». Но всякая ли «любовь к мудрости» означает для нас занятие философией? Если бы мы пошли по пути буквального истолкования слов, нам следовало бы всякого землемера считать математиком-геометром.

Споры о том, *что* правомерно рассматривать в качестве философии в древних культурах (или, иными словами, что является аналогом наших современных представлений о философии в Элладе, Древней Индии или Китае), до сих пор далеки от разрешения. Строго говоря, исследователь находится перед выбором: или трактовать понятие философии расширительно, включая в него любое интересное и значительное явление духовной культуры, будь то памятники мифологии или даже эпической поэзии, или же применять термин «философия» только в тех случаях, когда он имеет дело с тем, что похоже на позднейшую европейскую философию — в первую очередь на философию Нового времени. Нетрудно заметить, что если во втором случае трактовка древних

философских учений оказывается несколько догматичной (в самом деле, с какой стати мудрецы Ионии или Италии, не говоря уже об индийцах и китайцах, должны были сообразовываться с тем эталоном «философичности», который в их времена явно еще не сложился?), то в первом сам феномен философии просто-напросто теряет конкретные очертания; при таком подходе философией действительно можно назвать *все, что угодно*.

Все эти трудности не делают, однако, менее важным — и менее увлекательным! — сам вопрос: что такое философия и каковы ее границы во времени и в пространстве? Трудно усомниться в том, что существуют *философские вопросы* — вопросы, обсуждение которых издревле составляет предмет размышлений философов. Это вопросы о смысле человеческого существования, о месте человека в мире, об отношении отдельного человека, его представлений о действительности, к миру, наконец, — как человек сознает окружающую и формирующую его самого реальность, в каких случаях он делает это верно, а в каких ошибается. Но в той же мере, в какой бесспорно значение всех этих проблем для философии, очевидно и другое: отнюдь не одни философы занимаются их решением. В самом деле, разве не они находятся в центре всех (по крайней мере, развитых) *религиозных учений*? И разве стремление если не разрешить их, то, во всяком случае, привлечь к ним внимание, не являлось целью самых выдающихся *художников*? А раз это так, приходится признать, что не только *предмет*, не только тема обсуждения, но прежде всего *способ* рассмотрения коренных, фундаментальных вопросов человеческого существования составляет своеобразие философии.

Чем же отличается философ от жреца и поэта, когда он обращается к этим «последним» вопросам бытия? Чтобы объяснить это, представим себе крайний случай, последний довод, к которому прибегает и тот, и другой, и третий, отстаивая то, что каждому из них представляется истиной. Нетрудно вообразить приверженца религиозной традиции, исчерпавшего все свои аргументы в споре и в конце концов говорящего своему оппоненту: «Пусть у меня нет больше аргументов, пусть я не в силах переубедить тебя, но таково наше учение. Ты вправе думать по-другому, но в этом случае ты *не наш*; ты не имеешь права оставаться членом нашей общины».

Совершенно иначе выглядит позиция писателя. Свои представления о человеке и мире он обосновывает совершенно иными средствами: его главным аргументом является художественная убедительность. Он *заставляет* читателя согласиться со своей

трактовкой истины за счет своего таланта, т.е. способности прежде всего внушить читателю (или зрителю) веру в реальность, подлинность изображаемого, за счет изображения «живых» человеческих характеров.

И не приходится удивляться тому, что *последователи* мировоззренческих течений, у истоков которых стояли великие писатели, чаще всего утрачивают «изначальный порыв» и не могут отстоять с должной убедительностью идеи учителей. Л. Н. Толстой мог быть уверен, что его статьи на религиозно-нравственные темы намного важнее, чем «Война и мир» и «Казачество». Но дело было не только в том, что он, несмотря ни на что, оставался прежде всего художником, но и в самом характере его популярности и авторитета. Каких бы высот ни достигал Толстой-публицист, самыми красноречивыми проповедниками его взглядов были — неважно, сознавалось это или нет — Платон Каратаев, Левин и Нехлюдов. Толстовцы могли сколько угодно повторять высказывания своего учителя и следовать его принципам, но прибегнуть к его способу обоснования своего учения, к единственному неопровержимому доводу писателя, было, разумеется, не в их власти...

Но ни ссылка на авторитет традиции, ни сила литературного изложения не могут считаться весомыми аргументами на весах философии. Здесь идет игра по иным правилам. Философ предлагает людям свое решение основных проблем человеческого бытия в качестве истинного не потому, что, отвергнув его, люди потеряют право принадлежать к той или иной духовной общности; не стремится он и заставить их подчиниться магии *своего дарования*. У него другая цель: показать, что его ответы на эти вопросы верны не потому, что они *должны* быть верны в силу верности традиции, и не потому, что это — *его* ответы, ответы гения, а просто-напросто по той причине, что они *на самом деле являются правильными, независимо от того, кто их сформулировал*. Конечно, в реальной жизни эти три типа сознания и творчества нередко переплетаются — философ может отстаивать ту или иную религиозную традицию и излагать свое учение в стихах или в драме. И все же главный его инструмент — не образ, а *доказательство*. Обоснование философского учения, в сущности, сводится к тому, что к выводам, которые делает философ, сможет прийти, если будет рассуждать непредвзято и непротиворечиво, не обязательно верный приверженец определенной традиции и не гений, а любой просто любой «нормальный», здравомыслящий человек. Если для религиозного учителя и поэта важен только результат, то философ обязан продемонстрировать и инструменты, использованные при

его достижения. И хотя вся многовековая история философии свидетельствует о том, как трудно — а может быть, и невозможно, — осуществить эту программу на практике, *идеал* философского объяснения именно таков.

Опыт любого человека свидетельствует, однако, о том, что *фундаментальные вопросы бытия* далеко не всегда становятся предметом спора или темой философского обсуждения. Напротив, это происходит очень редко. Гораздо более типичным во все времена, а особенно в древних обществах, было *традиционное* их решение, т.е. принятие «без проверки» тех моделей мышления и поведения, которые предлагались существовавшими «от века» мифами, передаваемыми из поколения в поколение. Для того чтобы в обществе стало возможным именно *философское* обсуждение смысла жизни, посмертного существования человека, отношения отдельного человека к миру в целом и к сообществу людей, чтобы хотя бы узкими группами интеллектуалов была осознана потребность в таком обсуждении, необходимо сочетание многих условий.

Как показывает опыт всех трех культур, создавших свои философские традиции, одно из таких неперенных условий — духовный кризис. Если под ногами — твердая почва, нет необходимости задумываться о первоначалах бытия и о том, реален окружающий мир или нет. Но и в тех случаях, когда кризис налицо, его последствия могут быть самыми разными. Умирание старых, привычных традиций и возникшая в результате духовная пустота приводили то к рождению новых религий, как это произошло, например, в Иране; то к решительному обновлению старых (так было в Иудее), а иногда — примером тому может служить история Древней Греции — к возникновению философии. Что же касается Индии, то здесь произошло и первое, и второе, и третье.

Что же необходимо, чтобы стало возможным именно философское осмысление человеческого существования? Ведь предметом размышлений философа становится то, о чем люди чаще всего не задумываются — конечен мир или бесконечен, способен человеческий ум к познанию реальности или он всегда находится во власти иллюзий, наконец, каков источник, из которого мы можем почерпнуть истинное, достоверное знание — ощущения или разум? Очевидно, что даже глубокого разочарования в привычных представлениях о действительности и переоценки прежних ценностей для этого недостаточно. Или, вернее сказать, этого достаточно, чтобы философам было *о чем* рассуждать, но этого мало для того, чтобы проблемы человеческого бытия непременно *решались философскими средствами*.

Для того чтобы в этом появилась необходимость, требуется, казалось бы, немного: обнаружить, что таких решений может быть несколько и что невозможно обычными, традиционными способами установить, какое из них является верным. Иначе говоря: ни один мудрец, ни один миф, ни одна традиция не способны предложить такого ответа, который оказался бы убедительным для всех. Нет учебника, на последней странице которого можно было бы найти правильное решение задачи.

И если ни одна из сторон не обладает авторитетом или силой, с помощью которых она была бы в состоянии принудить к согласию остальных, тогда на худой конец остается последнее средство выяснения истины — спор. Но коль скоро двое спорят, им нужен третейский судья.

Роль такого арбитра, вырабатывающего правила полемики и следящего за тем, чтобы они не нарушались, как раз и играет философское мышление. Индийская традиция полна преданиями о диспутах между учеными брахманами, аскетами-сектантами, учителями буддизма. То под открытым небом, в лесу, то в святой обители, то в царском дворце, при напряженном внимании властителя и его придворных, индийские интеллектуалы состязались в искусстве доказательства, неожиданным контраргументом разрушали построения соперника, обменивались колкостями. Условия спора были жесткими: истинность *своего* учения надлежало отстоять перед лицом *чужих*, было необходимо убедить в его непогрешимости тех, для кого авторитет данной школы и самого ее легендарного родоначальника не значили ровным счетом ничего.

Дискуссия похожа на спортивное состязание: борьба идет (или должна идти) по правилам, за их соблюдением следит судья; побеждает тот, кто, согласно этим правилам, оказывается сильнейшим. И если победа досталась противнику, то это свидетельствует лишь о том, что победили его аргументы. Спорящий *может оказаться неправ* — и эту неправоту бывает необходимо признать; если же мы, несмотря ни на что, продолжаем отстаивать безнадежную позицию, если мы упорствуем *при любых доказательствах нашей неправоты* — тогда спор теряет смысл. Но что значит «доказать»?

Обосновать любое утверждение в конечном итоге можно лишь одним способом: указав, как мы пришли к нему, объяснив — *откуда нам это известно*. Поэтому чем изощреннее искусство полемики, чем прочнее привычка к доказательству, тем чаще и глубже становятся размышления об *источниках знания* — несомненная примета философии.



Примечательно, однако, что появление философии и появление «философов», как ни странно, далеко не одно и то же. Конечно, можно сказать, что, доказывая истинность своих религиозных учений, их приверженцы постепенно превращаются в философов, но все же это было бы упрощением. Начало философии олицетворяют не «первые философы», как это нередко изображается в учебниках по истории философии, а первые философские школы. Это не означает, разумеется, будто древняя философия была совершенно безличной. Как раз напротив — и индийские, и греческие, и китайские источники постоянно рисуют образы непобедимых спорщиков, слава о которых идет по градам и весям. Религиозно-философские диспуты походили на соревнования певцов-сказителей. Борьба идей сопровождалась борьбой честолюбий.

Тем не менее не следует упускать из виду главное: каждый из участников диспута представлял не только и даже не столько самого себя, сколько школу, его способности были поставлены на службу традиции — и сами образы гениальных полемистов дошли до нас именно как легендарные, идеальные персонажи, подобные героям эпоса.

Мастера философской дискуссии имели много общего не только с героями эпических поэм, но и с их хранителями. И те и другие не были так же свободны в своем творчестве, как современные ученые и поэты. Повествуя о великих деяниях древности, сказитель выступал одновременно в двух жанрах — он был исполнителем и вместе с тем — в определенной степени — автором произведения. Выступая перед своими слушателями, он импровизировал — но его импровизация представляла собой вышивание по канве изначально заданного сюжета. Мало того: помимо самой «истории», в его распоряжении находились и специальные средства, к которым он должен был прибегать, чтобы как можно ярче и убедительнее рассказать ее, — устойчивые сравнения, ключевые слова, схемы изложения. Все эти шаблоны он мог менять местами, придавать им различный смысл, использовать их как ему угодно, но отказаться от них он был не в силах — ведь они вместе взятые и составляли язык эпической поэзии, с его непреложными правилами.

Свою схему-шаблон имел и философ. Ее роль играли сутры, где перечислялись основные темы дискуссии, равно как и то, что надлежало говорить в том или ином случае. *Развертывание* того содержания, которое, как считалось, было заложено в этих кратких и потому неизбежно таинственных изречениях, и составляло задачу каждого адепта школы.

Такое развертывание не являлось, однако, самоцелью. Пусть сам жанр дискуссии предполагает, что любой из ее участников может проиграть, — задача состоит, разумеется, в достижении победы над оппонентами. Добиться ее можно было, однако, только одним способом: «сокрушить» все мыслимые возражения, доказать их полную несостоятельность.

Неудивительно поэтому, что древние философские тексты так часто представляют собой диалоги. Произведения, сама форма которых воспроизводит ситуацию спора, мы обнаруживаем везде, где только возникает философия, и в Афинах, и в Ханьском государстве, и на берегах Ганга.

В индийских философских диалогах — *бхашьях* и *вритти* — оппонент-*пурвапакшин* выглядит чаще всего как условный персонаж, лишенный каких-либо индивидуальных черт. Он возражает по любому поводу, словно забывая на каждой следующей странице все то, что он говорил на предыдущей. Подобно мальчику для битья, он нужен лишь для того, чтобы продемонстрировать всепобеждающую силу и неуязвимость «нашего» учения.

Все эти особенности часто воспринимаются как проявления «восточной специфики». Скорее всего, эта специфика сказалась лишь в одном: в лучшей, чем на Западе, прежде всего в Древней Греции, сохранности источников. Но и в античном мире нетрудно найти многое, сближающее древний Восток с древним Западом.

В самом деле, о каком бы направлении ранней греческой философии ни заходила речь, всякий раз мы обнаруживаем не просто сведения о *философах*, но *сообщения о философских школах*. Иногда черты сходства совершенно очевидны; так, например, когда речь заходит о союзе пифагорейцев, не может быть никаких сомнений в том, что перед нами — не «научное сообщество», подобное философским школам Нового времени, а религиозный орден, со своим уставом, обрядами, техникой самоконтроля. Примитивной, с их точки зрения, народной религии последователи Пифагора противопоставляли религию элитарную, представлявшую собой результат изощренных интеллектуальных поисков. Как и в религиозно-философских школах Индии, здесь невозможно определить, где кончается вклад одного мыслителя и начинаются достижения другого, ибо каждый стремился не к «личному самовыражению», но к точному следованию традиции.

Однако и в тех случаях, когда такого рода свидетельства отсутствуют, есть немало косвенных признаков, помогающих обнаружить «восточно-западное» единство, — и прежде всего своеобразное соотношение ролей греческих философов в рамках *почти*



Кришна и Радха

каждой из известных нам традиций. И у элейцев, и у атомистов есть легендарный основоположник, напоминающий создателей индийских сутр, «символический автор», о котором не известно практически ничего достоверного, причем легендарны не только сообщения о его жизни, но и характеристики его учения. Иногда на таком основоположнике развитие школы заканчивается (Эмпедокл) или оказывается по каким-то причинам не слишком длительным (Анаксагор). Но в некоторых случаях на смену основоположникам приходили мыслители иного типа, подобно индийским комментаторам, развивавшие идеи учителей и приводившие их в систему, отстаивая их истинность в дискуссиях с представителями других направлений. Почему же греческая культура сохранила — в сравнении с восточными традициями — так мало примет этой архаической структуры? По всей вероятности, потому же, почему античная религиозная мысль не сохранила ничего подобного Ведам: виной тому — чрезвычайно быстрый темп, «взрывной» характер и социальных, и духовных изменений, обусловивший раннюю смерть многих форм интеллектуального творчества, оставшихся в неприкосновенности на консервативном, «музейном» Востоке.

Две противоположные черты присутствуют, вероятно, в каждой из древних философских традиций, но в Индии они представлены наиболее ярко и рельефно. С одной стороны, философии присущ своеобразный «пафос ординарности». Доказательство, неперменный атрибут философского мышления, должно, казалось бы, исключать всякие претензии на «сверхчеловеческое» обретение истины; оно рассчитано не на йога-отшельника, а на обыкновенного, среднего человека. С другой стороны, философ, всегда стремящийся к критической проверке любого утверждения, отвергает — в соответствии с теми же правилами игры — все то, что такой проверки не выдерживает, например, примитивные народные верования и мифы. А потому философия неизбежно превращается в недоступное толпе элитарное мировоззрение для немногих.

Древние культуры отличались, однако, друг от друга и тем, какое место занимали в них философские школы. Бросающееся в глаза несходство индийского и античного умозрения состояло в том, что первое всегда сохраняло связь с теми или иными формами традиционной религии, тогда как второе довольно быстро ее утратило. Исследователи часто сравнивали классическую индийскую философию с европейской схоластикой; но и в этом случае

несомненные черты сходства оттеняются серьезным различием. Если на христианском Западе философия рассматривалась как служанка богословия, т.е. как *нечто иное* по сравнению с ним (служанка — не госпожа), то в Индии вместо границы, отделяющей философское творчество от религиозного, мы видим их плавный взаимопереход.

Индуистская традиция (а вслед за ней — западные ученые) обыкновенно делит все индийские философские школы на две группы: *ортодоксальные (астика)* и *неортодоксальные (настика)*. Принято считать, что их размежевание происходило по одному — действительно фундаментальному для Индии — признаку: ортодоксальные школы признают авторитет Вед как священного текста, а неортодоксальные — не признают.

Ортодоксальных школ насчитывается шесть, а неортодоксальных — три. К астике относятся санхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса и веданта. Что же касается неортодоксальных направлений, то к ним традиция причисляет уже известные нам буддизм и джайнизм, а также *локайту*.

Последнее из этих трех понятий нам пока что незнакомо. *Локайтой* — *мирской* философией (от *лока* — «мир») в Индии было принято называть философскую школу, основателем которой считался некий брахман-вольнодумец по имени Брихаспати. Учение локайты выглядело крайне одиозно в глазах приверженцев всех остальных направлений — как ортодоксальных, так и неортодоксальных. «Мирская философия» рассматривалась как проявление абсолютного нигилизма. Подумать только, локайтики — единственные во всей Индии! — отрицали существование закона кармы, т.е. не просто предлагали какую-нибудь замысловатую его трактовку, а просто-напросто считали его выдумкой. Как Веды, так и любые другие священные книги они отвергали, а единственным заслуживающим доверия источником знания было, по их мнению, чувственное восприятие. Вообще, их учение представлялось благочестивым брахманам, да и не только им одним, настолько ужасным, что невольно возникала мысль: уж не сами ли боги его придумали, чтобы внушить своим недругам эту ложную философию и сбить их, таким образом, с толку?

Свобода всевозможных толкований как происхождения локайты, так и ее характера определялась одним простым фактом: от этой школы до нас не дошло в буквальном смысле слова ни одной строки. Не вызывает сомнений *образ* локайты, сохраненный индуистской традицией, — она представляет собой своеобразный

полюс безверия, точку отсчета порока; однако о том, каким ее учение было в действительности, можно судить только предположительно. Но для нас в данном случае важнее другое.

Невозможно не обратить внимание на то обстоятельство, что в разряд настиков оказались зачислены школы, которые, как бы к ним ни относиться, не имеют между собой ничего общего: здесь и две неарийские, антибрахманистские религии, боровшиеся друг с другом за умы и сердца приверженцев, и в то же время — нигилистическая доктрина, созданная брахманами-вольнодумцами. Уже одно это обстоятельство со всей ясностью свидетельствует о том, что перед нами — не слепок с исторической действительности, а схема, не сообщение о былом, а идеальная модель.

Но не меньше сложностей связано с определением той философии, которая, с точки зрения индуизма, считалась истинной. Самое древнее произведение, в котором мы обнаруживаем слово «астика», это Аштадхьяя — знаменитый трактат о языке, автором которого считается Панини. Для великого лингвиста оно носило скорее описательный характер, чем нормативный. Интересно, что деление на астиков и настиков не исчерпывало, с его точки зрения, всего многообразия школ: среди них были и такие, которые он не относил ни к той, ни к другой группе.

Однако по мере распространения неортодоксальных учений — сначала джайнского, а затем буддийского и все большего ожесточения, с которым их приверженцы нападали на брахманистскую традицию, ситуация менялась. Ведь главной мишенью их критики были именно претензии брахманов на «нечеловеческое» (*анапурушейя*) происхождение их священных книг. И это не могло не отразиться на представлениях приверженцев ортодоксии. «Кто клеветает на Веды — тот настик», — читаем мы в Законах Ману. Примечательно слово «клевета»: речь идет именно об активно-злонамеренном отношении к сакральному тексту. (Поэтому школы, возникшие в стороне от брахманистской традиции и чуждые ей, но не выступавшие против нее, в число настиков не включались, а впоследствии были причислены к ортодоксии.)

Нельзя, однако, пройти мимо одного обстоятельства, неожиданно усложняющего эту картину и придающего ей новые черты. Свои представления об астиках и настиках существовали и у самих настиков, т.е. у тех, кому присвоили это имя сторонники брахманизма. Но, разумеется, они так себя не называли. Джайнские и буддийские ученые полагали, что главный признак ортодоксальности — представление о будущей жизни (или будущих жизнях). И, разумеется, с этой точки зрения, они были настоящи-

ми астиками. Противоположные же воззрения они резко осуждали. «Настик обречен попасть в ад» — таково было мнение Нагарджуны. А джайн Харибхадра со свойственной приверженцам этой религии скрупулезностью отмечал, что принадлежать к астикам может лишь тот, кто убежден, во-первых, в том, что человек обладает атманом; во-вторых, в существовании сансары; в-третьих, в реальности освобождения от нее и, в-четвертых, в возможности этого освобождения достичь.

Если прислушаться к словам Харибхадры, то окажется, что настиками были, с одной стороны, приверженцы локаяты, а с другой — буддисты, не признававшие существования атмана.

На первый взгляд может показаться, будто в том, как сторонники разных учений употребляли слова «астика» и «настика», вообще отсутствует всякая логика. Кроме, разумеется, одного незыблемого принципа: астика — это хорошо, а настика — плохо, к первой принадлежим мы, а ко второй — наши противники.

Что и говорить, такой мотив в классификациях философских школ, несомненно, присутствовал. Но существовали и другие, хотя и не столь очевидные критерии. Значение этих последних было тем больше, что отсутствовали критерии очевидные, которые поддавались бы четкой формулировке. В самом деле, что, собственно говоря, означает признание авторитета Вед? Попытка ответить на него, исходя из содержания этого огромного и противоречивого свода текстов, возвращает нас к размышлениям аль-Бируни о шиболете индуизма.

Но если схему ортодоксии можно было наполнять каким угодно содержанием, то ее форма оставалась незыблемой.

...В 1792 г. в Индию приехал один из самых тонких и вдумчивых исследователей индийских традиций — аббат Д. А. Дюбуа. Его пребывание в Южной Азии продлится тридцать один год — миссионер-ученый покинет страну, столь полюбившуюся ему, лишь в 1823 году. Вернувшись на родину, он напишет интереснейшую книгу «Обычаи, манеры и церемонии индусов», где французский исследователь, очень далекий от текстологического изучения философских памятников, сделал, однако же, одно наблюдение, чрезвычайно важное для их понимания. Он сообщает, что в Индии существует шесть философских школ. Казалось бы, его свидетельство лишь повторяет то, что нам уже известно. Но это справедливо только отчасти.

Вот какие «философские школы» называет Дюбуа: шиваизм, шактизм, чарвака (локаята), капалика, вишнуизм и буддизм.

Обратим внимание: только две из «школ», присутствующих в этом списке, уже знакомы нам в таком качестве — локаята и буддизм. Что же касается остальных, то о них до сих пор шла речь в ином контексте — как о различных религиозных традициях, которые вместе взятые образуют комплекс, получивший наименование индуизма.

В перечне, приведенном Дюбуа, примечательны два момента. Ортодоксальными оказываются не обязательно системы, основывающиеся на Ведах, но такие, приверженцы которых признают хотя бы *какой-то* авторитетный первоисточник, безотносительно к его происхождению и содержанию. Но еще более заслуживает внимания количество школ: как бы ни менялся их состав, их число непременно равно шести. Перед нами не картина, изображающая реальное положение дел, но идеальная схема, которую можно наполнить не произвольным, но все же весьма различным содержанием.

А для низкой жизни были числа,  
Как домашний, подъяремный скот,  
Потому что все оттенки смысла  
Умное число передает, —

сказал когда-то Н. Гумилев. И в самом деле, «идеальный» характер деления на астиков и настиков прежде всего воплотился в символике чисел. И эта символика сама становилась иногда серьезным аргументом в споре. Так, например, уже упомянутый Харрибхадра, объясняя, почему вайшешика и ньяя представляют собой две различные школы, а не два раздела одной, ссылаясь на то, что в противном случае философских систем окажется не шесть, а пять. Джайнскому ученому вторили учителя буддизма, в чьих сочинениях мы находим похожую картину: шести истинным учениям противостоят шесть ложных.

Однако ученые брахманы, казалось бы, следовали этой схеме не так уж строго: школ, признанных классическими, шесть, а разновидностей настики — всего три. И дело не просто в условности этого подсчета: нет нужды долго изучать историю Индии, чтобы заметить, что их было намного больше. «Умное число» отразило другую сторону этого великого размежевания: тот факт, что шесть школ делятся еще и на пары. Первую пару составляют санкхья и йога, вторую — ньяя и вайшешика, третью — миманса и веданта. *Такое* деление — не просто формальность: все основные понятия йоги заимствованы из санкхьи; ньяя и вайшешика были настолько близки друг другу, что в конце концов составили единую школу;



что же касается мимансы и веданты, то об их близости, равно как и о противоречиях, разделявших эти школы в разные времена, нам еще предстоит рассказать. Теперь же обратим внимание на цифры: в известном смысле можно сказать, что ортодоксальных систем не шесть, а три. Таким образом, и в этом случае основополагающий принцип соблюден.

Но что представляет собой *общая истина*, объединяющая ортодоксальные школы, — на этот вопрос ответить не так-то легко. Казалось бы, ничего не может быть проще: ведь уже было сказано, что критерием принадлежности к астике является признание авторитета Вед. Однако слово «признание» следует в каждом случае понимать по-разному.

Конечно, ни в текстах санкхьи и йоги, ни в памятниках ньяи и вайшешики невозможно встретить критики ведийских предписаний и нападок на брахманизм. Но и влияние ведийской традиции здесь едва ли можно ощутить. Классификация видов страдания в санкхье, йогическая техника самоконтроля, рассуждения учителей ньяи о правилах логического мышления, а вайшешиков — об атомах, из которых состоит все сущее, — все это не имеет, в сущности, ничего общего с брахманистскими жертвоприношениями. И если все эти школы считались ортодоксальными, это означает лишь одно: неоднородность самой ортодоксии.

Обратим внимание на слово, обозначающее ортодоксальные школы. Они именовались *даршанами*, или «воззрениями»; речь шла, таким образом, о различных видах *миро-воззрения*, которые, при их очевидном несхождении, были сочтены «допустимыми», с точки зрения индуистской традиции, а значит — совместимыми друг с другом.

Каждая даршана имела при этом свою историю, и к эпохе великого синтеза — периоду Гуптов — она пришла своим путем. Понятие даршаны — «воззрения», одной из нескольких, строго отобранных, форм миропонимания, стало способом совместить то, что прежде казалось несовместимым, общим знаменателем совершенно различных учений — подобно тому как понятие «джати» стало универсальной категорией, обозначающей и упорядочивавшей все те разнородные человеческие общности, которые вместе взятые и составили мир индуизма.

Санкхья и по происхождению, и по проблематике была близка буддийским школам и лишь довольно поздно оказалась поглощена брахманистской ортодоксией. Эта «ассимиляция» не обошлась без соответствующего символического оформления: подобно другим многочисленным героям индуизма, легендарный

создатель Санкхья-сутр Капила был объявлен воплощением Вишну (а заодно и сыном Брахмы).

Нечто подобное можно сказать и о йоге, с тем лишь существенным отличием, что последователи Патанджали (таково было имя основателя этой школы, которому традиция приписывает создание Йога-сутр) разработали упрощенный вариант санкхьи, приспособленный к различным мировоззренческим системам.

Позднейшая традиция явным образом связывает вайшешику с шиваизмом. Прашастапада, автор Падартхадхармасанграхи, знаменитого комментария на ее сутры, сообщает, что основоположник вайшешики Канада составил их после того, как ему повелел сделать это Шива, явившись мудрецу во время медитации.

И, наконец, ньяя, древнеиндийская логика в чистом виде, воплощает полемическую, прикладную сторону классической философии. Именно в ее сутрах, автором которых принято считать Готаму, впервые было изложено учение о тех средствах, к которым надлежит обращаться, обосновывая истинность любой доктрины, о правилах, которые при этом необходимо соблюдать. Учителя ньяи подробно описали *праманы*, источники достоверного знания. В сутрах ньяи и комментариях к ним мы находим их перечень. В него входят восприятие (*пратьакша*), логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*) и слово (*шабда*). Остальные философские школы по-разному оценивали эти праманы: одни придавали большее значение анумане, другие — шабде; иной раз к праманам, «утвержденным» ньяиками, добавлялись другие, признаваемые не всеми, но четыре способа познания, классифицированные последователями Готамы, неизменно оставались канвой, по которой приверженцы остальных даршан вышивали самыми замысловатыми узорами.

Таково, в самых общих чертах, было распределение ролей между четырьмя даршанами, «поглощенными» брахманистской традицией. Средневековые комментаторы обычно начинали обзор классических философских школ с санкхьи.

### Санкхья

Для формирования индуизма санкхья имела значение не только и не столько как отдельная система, сколько как комплекс идей, присутствующих в самых различных областях индийской культуры.

Составление Санкхья-сутр трудно точно датировать; все исследователи санкхьи едины, однако, в том, что эта традиция

намного старше, чем ее канонические тексты. Точнее, в данном случае следует говорить не об одной традиции, а о многих — связанных с именами разных учителей и сильно отличавшихся друг от друга. Свидетельства о «доканонической» санкхье содержат самые разные памятники индийской словесности, в частности, Упанишады и многие книги Махабхараты. Систематизация различных традиций санкхьи завершилась в III в. н.э. созданием канона — Санкхьякарики, автором которой считается Ишваракришна. Среди позднейших комментариев следует назвать прежде всего имена Парамартхи (VI в.), а также Таттвакауmundи и Вачаспати Мишры (IX в. н.э.).

Слово «санкхья» переводится как «подсчет». С давних времен санкхьяики занимались составлением своеобразных списков «элементов бытия», причем в разных направлениях санкхьи признавалось различное их число. Эти занятия не носили, однако, сугубо познавательного характера: в центре внимания учителей санкхьи всегда находилась религиозно-практическая задача: преодоление страдания и освобождение от сансары. В этом проявилась близость санкхьяиков и буддистов (вспомним, что нам уже приходилось упоминать о классификации видов страдания, разработанную в санкхье, говоря о том, как понимали природу страдания ученики Шакьямуни).

Способом обосновать как саму возможность освобождения, так и его методы, стала сложнейшая философская система, складывавшаяся в течение многих столетий. Ее исходный тезис состоит в разделении реальности на два вида — проявленная реальность (*вьякта*) и непроявленная (*авьякта*).

Проявленная реальность, т.е. все то, что доступно органам чувств, складывается из элементов (*таттва*). Среди этих элементов мы встречаем как природные стихии (*бхута*), выступающие в качестве материала для предметов внешнего мира, — землю, воду, огонь, воздух и эфир, вместе с порождающими их особыми «тонкими сущностями» (*танматрами*), так и человеческие способности и свойства — слух, органы чувств (*индрии*), органы для восприятия вкуса и обоняния, ум (*манас*), телесный облик (намарупа); в список таттв входят сознание (*буддхи*) и представление человека о своем «я» (*ахамкара*).

Такое сведение вместе характеристик внешней реальности и свойств внутреннего мира человека созвучно поискам буддийских мыслителей. И, подобно буддистам (хотя и не так радикально, как они), учителя санкхьи делали особый упор на взаимозависимости начал бытия, на их преходящем характере; из этого, по их мнению,

следовал важнейший вывод: все они суть порождения какой-то иной, фундаментальной сущности, скрывающейся за ними.

Эту скрытую основу мироздания санкхьяики рассматривали с позиций так называемой саткарьявады — учения, согласно которому следствие содержится в причине («диадема уже присутствует в слитке золота»). Поэтому их усилия были направлены на обнаружение первопричины всего сущего, внешним и поверхностным проявлением которой выступают таттвы.

Такой первопричиной, с точки зрения санкхьи, является Пракрити («природа»), безличное женское начало, представление о котором можно сравнить с учением о Шакти. Все, что существует в мире, представляет собой ее порождение. Но что приводит эту таинственную силу в движение?

Описывая процесс возникновения мира или, точнее, проявления Пракрити, ее расщепления на множество элементов, санкхьяики использовали еще одно фундаментальное понятие. Мир возникает в результате смешения трех *гун*.

На вопрос — что такое гуны (это слово переводится как «волокно») — трудно ответить однозначно. Термин «гуна» можно истолковать и как вещество; однако речь идет об особых веществах, определяющих и структуру вселенной, и психологические состояния человека. Гуны бывают трех видов — *саттва*, *раджас* и *тамас*. То, как и в какой пропорции они сочетаются в человеке, определяет его характер, душевные и даже моральные качества. Каждую из гун символизирует определенный цвет: саттва — белый, раджас — красный и тамас — черный.

Однако и психологическое содержание учения о гунах не во всех случаях допускает однозначную интерпретацию. Проще всего дело обстоит с саттвой: белые гуны воплощают благодать, спокойствие, просветление. (Примечательно, что почитание старших также обосновывалось с помощью цветовой символики: седина выражает высокие духовные свойства человека, проявляющиеся с годами.) Но уже отношение индийцев к раджасу противоречиво. Красные гуны воплощают стихию страсти, порывы и необузданные влечения. С ними связана как любовь, так и ненависть. И, наконец, стихия тамаса поистине загадочна: черные гуны означают особый психологический комплекс, который можно охарактеризовать такими словами, как «смерть» и «препятствие». Необходимым условием человеческого самоусовершенствования, цель которого — преодоление сансары, является преобладание в нем белых, саттвических гун. На его достижение и направлена сотериологическая практика санкхьи.

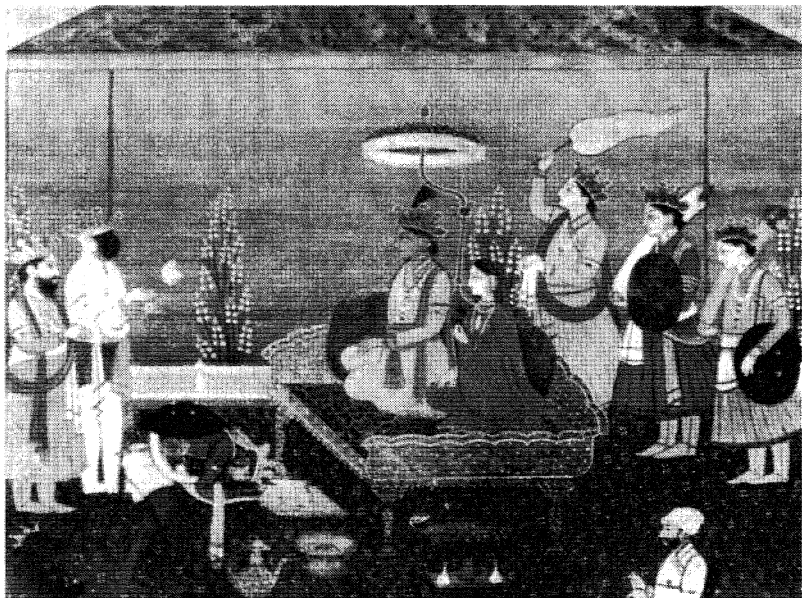
Где, однако, находятся эти странные вещества-состояния? Только в человеке или же они разлиты по всей вселенной? Ответить на этот вопрос, собственно, и означает понять сущность санкхьи. Но чтобы сделать это, зададим еще один вопрос: существует ли в мире что-либо, не порожденное Пракрити?

### *Пракрити и пуруша*

Казалось бы, легко угадать, что сказали бы нам на это учителя санкхьи. Если к Пракрити восходят все начала бытия — и природные стихии, и свойства вещей, и даже интеллектуальные способности человека, то ответ напрашивается сам собой: Пракрити, предстающая перед нами то в одной маске, то в другой, исчерпывает собой все многообразие мира. И все же существует одно явление, не порожденное ею.

Единственное, что не восходит к тому универсальному источнику, это способность воспринять и осознать его. И тут мы знакомимся со вторым персонажем мирового процесса. Это мужское начало, которое санкхьяики, в соответствии со старой традицией, называют уже известным нам словом «Пуруша». Правда, Пуруша санкхьяиков не похож на того, о котором идет речь в уже знакомом ведийском гимне. В отличие от Пракрити, своей активностью порождающей мир явлений, Пуруша абсолютно пассивен. Единственное «действие», доступное ему, — сугубо страдательное: это созерцание Пракрити во всех ее формах и превращениях. Он лишь зритель грандиозного спектакля, который разыгрывает перед ним актриса, беспрестанно меняющая маски и костюмы. Но именно в силу своей пассивности он начинает отождествлять себя с образами, которые видит на сцене. Поэтому практическая проблема состоит как раз в преодолении ложных самоотождествлений человека, в «отделении» Пуруши от того, что он ошибочно принимает за свои проявления, но чем он в действительности не является.

Разделение мира на две сущности — Пракрити и Пурушу — изначально; в начале каждого мирового цикла, когда во вселенной еще не существует *никаких вещей и явлений*, эти две космические сущности уже присутствуют. Только позднее происходит раздробление Пракрити на множество элементов-таттв, из которых складывается все сущее, в том числе и человек, наделенный сознанием, — усеченное, многократно уменьшенное подобие или даже скорее символ великого Пуруши, «орнамент на золоте». Поэтому Пуруша — это одновременно и космическая сущность, и



Рама и Сита

душа отдельного человека. Таким образом, в санхье мы обнаруживаем еще один вариант решения вечной индийской задачи — «преодоления» индивидуального «я».

И все же: что дает сигнал к началу космической драмы? Действие развивается следующим образом. После очередного разрушения мира, когда во вселенной уже не существует буквально никаких вещей или явлений, Пуруша неясным, даже таинственным образом воздействует на саттву, раджас и тамас, нарушая их изначальное равновесие. И Праkritи пробуждается. Сначала она порождает сознание — буддхи, затем ахамкару — комплекс представлений об индивидуальном «я», потом — остальные таттвы.

#### ТРИ ЦВЕТА ВЕЧНОСТИ (вставная новелла)

Картина развертывания мироздания из Праkritи, величественная и, несмотря на все разъяснения, все-таки во многом загадочная, при первом знакомстве может показаться как нельзя более

наглядным воплощением таинственной «индийской духовности». И в известном смысле так оно и есть. Понятия и образы санхьи мы встречаем в самых различных областях индуизма, в том числе в его святой святыне: даже индуистская троица — три-мурти — зачастую ассоциировалась с тремя гунами.

Однако, углубляясь в «индийскую специфику», мы незаметно попадаем в область универсального.

Этнологи и фольклористы давно обратили внимание на один факт, объяснить который, по существу, до сих пор никому не удалось. На всей земле люди издревле приписывали цветам и краскам символическое значение. Цвет говорил много не только глазу, но и уму: по раскраске одежды собеседника человек древнего общества мгновенно определял, с кем он имеет дело. Некоторые цвета символизировали важнейшие религиозные и этические ценности: так, зеленый цвет был цветом пророка Мухаммада, а желтый рассматривался в Китае как знак высшей справедливости.

Есть три цвета, присутствие которых в культуре любого народа, на любых широтах настолько самоочевидно, что при первом знакомстве их даже можно не заметить. Это и есть цвета трех гун — белый, красный и черный. В самом этом факте нет, разумеется, еще ничего примечательного. Поразительно другое: далеко за пределами Индии они означали приблизительно то же, те же явления бытия и психологические состояния, что и в построениях санхьяйиков. Но и этого мало: загадка, не разгаданная до сих пор, состоит в том, что на всех континентах, у народов, никогда не встречавшихся и не догадывавшихся о существовании друг друга, с белым, красным и черным цветами отождествлялись самые важные жизненные явления и процессы, и всегда — одни и те же. Кажется, будто жители разных широт не сговариваясь, чудесным способом разработали универсальный символический язык, чтобы с его помощью обозначать явления, о которых трудно говорить словами.

Трудно указать место на земле, где бы мы не нашли тех или иных параллелей цветовой символике санхьи. В иудейской традиции, восходящей к Библии, красный цвет всегда ассоциируется с яростными порывами, буйными страстями, войной и разрушением. У народов Западной Африки, в частности ндембу и догонов, существовало представление о великой реке, порождающей мир. Эта река, согласно их поверьям, текла с неба и, ниспадая на землю, разделялась на три потока — белый, красный и черный. Каждый из них давал жизнь явлениям строго определенного рода — и снова кажется, что африканские жрецы взяли урок

у приверженцев санхьи. Добро и порядок, здравый смысл и жизненный опыт, мудрость, накапливающаяся с годами, и душевное равновесие — все это окрашено в белые тона. Любовь, брачные отношения, но в то же время — воинское мужество, экстаз энтузиазма, «упоеание в бою» — в этом мире властвует красный цвет. И, наконец, там, где человек попадает в область тайны, тьмы и порока, все черным-черно. На этой стороне мироздания живет все ускользающее от ясного определения («ясного как белый день»), запретное и постыдное, гибельное для человека, но оттого нередко обладающее огромной притягательной силой. (Характерно, что женщины с очень черной кожей высоко ценятся у ндембу как любовницы, но жениться на них считается делом рискованным.)

Итак, Индия, Иудея, Западная Африка... Прибавим к ним Мадагаскар, Индонезию, Австралию, индейскую Америку. Уже много лет антропологи, принадлежащие к самым различным направлениям и научным школам, пытаются объяснить такое удивительное единообразие в использовании цветовых символов. Но помимо единообразия есть еще один момент, не поддающийся объяснению, еще одна загадка.

Дело не только в том, с какими цветами спектра люди, говорившие на разных языках и поклонявшиеся разным богам, связывали свои представления об основах и началах бытия. Не менее удивительно само определение этих начал, сам характер составления этих странных психологических комплексов. Почему очень сходные, казалось бы, чувства и переживания оказываются отнесенными к разным мирам? Почему, например, в одном случае любовь принадлежит к области красного, а в другом — черного (индийцы вспомнили бы в этой связи о раджасе и тамасе)? С одной стороны, такое деление кажется неожиданным, его не так легко объяснить словами, с другой же — невозможно не почувствовать, что подобная классификация не лишена и в глазах современного человека своеобразной психологической убедительности. И, наконец, почему миров, которые в индийской традиции получили наименование гун, именно три?

Исследователи не раз предпринимали попытки ответить на эти вопросы. Одни считали, что цветовая символика была (и остается) способом осознания и иносказательного выражения отношений между людьми в архаическом обществе, бессознательного обоснования нравственных норм. Иными словами, та реальность, которая отражалась в цветовых символах, была социальной. Комбинации трех цветов, обнаруживаемые нами в масках туземцев,



их боевой раскраске и украшениях их жилищ, были слепком общественных отношений, схемой его внутреннего устройства.

Другие ученые считали такую «социологическую» интерпретацию слишком рассудочной и упрощающей. Представления об общественном устройстве в древнем обществе были неотделимы от этических норм, обязательных для каждого. (Индийцы вспомнили бы в этом случае о дхарме.) Что же касается «цветовых миров», то по крайней мере два из них — красный и черный — находятся поистине «по ту сторону добра и зла». Ни первый из них — «мир раджаса», ни даже второй — «мир тамаса» нельзя оценить только как «зло». Такая оценка столь могущественных сил вообще была чужда древнему человеку. Ведь от того, насколько корректным будет его поведение по отношению к ним, зависит и его участь, и то, что выпадет на долю его потомкам. Поэтому уважительного отношения заслуживают все три.

И все же никому не дано преступить законов жанра. Носитель древней культуры придерживается в своем поведении норм, которые нам могут казаться необычными, а исследователь стремится объяснить, что заставило человека, жившего так далеко от него во времени и в пространстве, поступать подобным образом. И если социологическая интерпретация оказалась не вполне удачной, то не окажется ли более адекватной другая, например «физиологическая»?

Однако упрощение очевидно и в этом случае. Гипотеза, согласно которой белый, красный и черный цвета символизируют в сознании «примитивных» народов важнейшие физиологические процессы и отправления человека — сперму, кровь и фекалии, отражает, вероятно, какую-то сторону реальности, но едва ли и она является действительным разрешением «загадки трех цветов». И, может быть, наиболее наглядно об этом свидетельствует тот факт, что необъяснимые цветовые символы не теряют своего значения и далеко за пределами архаических обществ.

...В 1831 г. впервые появился в печати роман Стендаля «Красное и черное», не понятый современниками и мало кому известный при жизни автора, но впоследствии признанный одним из самых совершенных произведений мировой литературы. В наши дни собрание книг и статей на разных языках, посвященных «Красному и черному», во много раз превышает по объему все написанное Стендалем.

На фоне продолжающихся уже второе столетие споров о том, какая из возлюбленных Анри Бейля послужила прототипом

госпожи де Реналь, а какая — Матильды де Ла Моль, что имел в виду Стендаль, изображая заговор, в котором участвует маркиз де Ла Моль, и почему Жюльен Сорель стрелял в госпожу де Реналь, мелкой деталью кажется загадка, в буквальном смысле слова лежащая на поверхности, — загадка названия книги.

Между тем смысл заглавия действительно загадочен. Во всяком случае, распространенное истолкование его как столкновения «красной» революции и клерикальной «черной реакции» не выдерживает критики: французская революция, в перипетиях которой происходило становление характера и мировоззрения Бейля, не выступала с красными знаменами, а католическое духовенство, действительно не вызывавшее симпатий этого стойкого ученика просветителей, не ассоциировалось непременно с черными тонами.

И хотя существуют и другие догадки, например ссылки на любимого Бейлем Стерна, один из героев которого говорит о двух вариантах возможной карьеры — красном (цвет британского мундира) и черном (цвет чиновничьего сюртука), едва ли можно понять смысл слов, стоящих в заглавии романа, не обращаясь к переживаниям его героев.

Ведь, как легко заметить, выбор названия не был для Стендаля делом случая. Кроме «Красного и черного», он написал в конце жизни (хотя и не закончил) еще один роман с «цветовым» названием — «Красное и белое».

Однако при этом ни о «красном», ни о «черном», да и ни о каких других участках цветовой гаммы речь в романе специально не заходит ни разу. Стендаль не раскрывает перед читателем всех своих секретов, и для того, чтобы приблизиться к пониманию «колористической загадки», нам придется еще раз перечитать эту действительно таинственную книгу.

Не нашедший понимания читателей при жизни, Стендаль, по-видимому, хорошо понимал сущность дистанции, разделявшей его и тех, кто такое понимание находил. Чтобы убедиться в этом, достаточно хотя бы бегло просмотреть эпиграфы, открывающие главы романа о Жюльене Сореле, почти все из которых выдуманы самим Анри Бейлем, хотя и приписаны разным знаменитым людям — от Макиавелли и Дантона до Сент-Бева и Шиллера. Высказывания, которые Стендаль вкладывает в их уста, вроде «Правда, горькая правда» (Дантон) или «Увы! Почему это так, а не иначе?» (Бомарше), суть не что иное, как пародия. Слова того или иного «властителя дум» очевидным образом демонстрируют, насколько расходятся между собою то, о чем действительно

идет речь в романе, и то, чем оно представляется претенциозному, но ограниченному уму.

Однако ответить на вопрос, почему эта дистанция была так велика, сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Ведь «Красное и черное» находили странной книгой люди, не так уж плохо разбиравшиеся в литературе, — Гете, Бальзак, Мериме, не говоря уже о Викторе Гюго. И если они полагали, что в романе дана искаженная картина французского общества или что его сюжет надуман и неправдоподобен, то, по всей видимости, основания для этого у них были. Иначе говоря, в романе не было того, что они хотели в нем обнаружить. Стендаль, вероятно, согласился бы с ними. Он и сам намекал на это, сочиняя свои пародийные эпиграфы: чего нет, того нет; книга написана о другом.

Но о чем же она написана? Французский роман девятнадцатого века был по преимуществу психологическим. Писатели — современники Стендаля усматривали свою заслугу, в частности, в том, что, в отличие от своих предшественников, изображали не только события и поступки, но прежде всего переживания человека. То же самое читатели последующих поколений стали ценить и в «Красном и черном». И все же здесь мы находим нечто неведомое другим.

Как бы ни были сложны и разнообразны чувства, испытываемые героями Мюссе, Бальзака, Мериме, у них есть одно неперенное свойство: эти переживания осознаются. Люсьен, Растиньяк, Сен-Клер *знают*, что с ними происходит. Они могут не совладать со своими страстями, но им всегда понятно, *что* заставляет их страдать или радоваться. Им известно, чего они хотят.

Стендаль же действительно рассказывает о другом. Он, вероятно, был одним из первых, кто изобразил тот мир, для описания которого тогда еще не был изобретен язык: переживания, не осознаваемые человеком.

Жюльен Сорель на протяжении всего романа борется — он стремится возвыситься и для этого готов на многое. Но он ведет и борьбу с собой: Жюльен все время устраивает себе испытания, чтобы понять: выдержит он еще и это или нет? С детской наивной черствостью он приводит госпожу де Реналь в ужас рассказом о хирургических операциях: «Я бы стерпел не поморщившись».

Такую операцию герой Стендаля проделывает над собой не единожды, определяя границы своих психологических возможностей. Они оказываются довольно велики. Завоевав Матильду, стоя на пороге исполнения всех своих желаний, Жюльен, получив разоблачающее его письмо госпожи де Реналь, одним махом

разрушает здание, возведенное такими усилиями, и, охваченный непонятным порывом, мчится в Верьер и стреляет в госпожу де Реналь. Процесс самопознания завершается в тюрьме.

Но что узнает о себе несостоявшийся победитель? Он становится совершенно счастлив, когда к нему в тюрьму приходит та, кого он только что хотел убить; оказывается, никакого иного счастья ему не нужно. Он не хочет бороться даже за свое освобождение — а о том, что еще недавно определяло его помыслы и действия: о карьере и самоутверждении, — просто не помнит. Пелена майи рассеялась, и за ней открылась подлинная реальность: он не просто любит госпожу де Реналь; она — единственное, что действительно *есть* в его жизни. Его вспыхнувшая было ненависть к ней скрывала любовь; своим письмом к отцу Матильды, в одно и то же время правдивым и клеветническим, госпожа де Реналь напомнила ему о единственно реальном для него.

Но разве все то время, в течение которого они были вдали друг от друга, все время, пока Жюльен служил маркизу де Ла Моль, выполнял его поручения, любил его дочь и добивался ее любви, — жила ли в это время в его сознании прежняя возлюбленная? Нет — он попросту забыл о ней. Ее вытеснили из его сознания другие события, другая страсть, другая жизнь. Но — только из сознания.

Все это время ему казалось, будто он стремится к славе и высоким должностям, или будто он не сможет жить, если его не полюбит юная маркиза де Ла Моль. Но однажды внезапно выяснилось, что все это — лишь способы забыть госпожу де Реналь, перенести разлуку с ней, лишь маски, необходимые, чтобы забыть об ее отсутствии. Честолюбивые устремления и страсть к Матильде были инобытием этого ушедшего вглубь чувства.

Кроме названия, в «Красном и черном» есть по крайней мере еще одна загадочная деталь, проливающая свет на *подлинную реальность*, как ее выразил здесь Стендаль. На протяжении всего действия мы так и не узнаем имени госпожи де Реналь. Конечно, мы не знаем, как зовут многих других персонажей — например, аббата Пирара или маркиза де Ла Моль, не говоря уже о муже госпожи де Реналь, но это как-то проходит мимо нашего сознания, так как не нарушает логики изложения: в самом деле, ведь Жюльен, чьими глазами мы смотрим на мир «событий и лиц», именно так, вероятно, к ним и обращался.

Едва ли можно, однако, представить себе, что он был так официален с любимой женщиной. Но, пожалуй, еще интереснее другое: мы ни разу не обращаем внимания на этот странный пробел, пока не дочитаем роман до конца.

Но мало того. У возлюбленной Жюльена Сореля отсутствует не только имя, но и внешность (обстоятельство, не раз ставившее в тупик кинематографистов). Нельзя же, в самом деле, считать портретами следующие формальные описания: «Госпоже де Реналь на вид можно было дать лет тридцать, но она была еще очень миловидна» или слова о том, что «эта высокая статная женщина слыла когда-то, как говорится, красавицей на всю округу».

И, однако, более всего поразительно здесь то, что у госпожи де Реналь нет и никакой внутренней жизни — пока она не встречается Жюльена. Она наивна и грациозна, робка и чужда всякого кокетства; ее считают дурочкой. Она — «простая душа», не способная и даже не притязающая осмыслить свои простые и неяркие переживания. Она словно нарисована такими бледными красками, что ее почти невозможно различить.

По-настоящему жизнь госпожи де Реналь начинается в тот момент, когда в дом ее мужа приходит Жюльен. Еще нет ни малейшего намека на будущую любовь, а на сцене появилась новая героиня, которой всего лишь мгновение назад не было. И теперь она будет исчезать и появляться вновь — в зависимости от того, есть ли рядом с ней сын верьерского плотника.

Ведь если Жюльен (точнее, его *сознание*) забывает о существовании госпожи де Реналь (он вспоминает о ней лишь в минуты невыносимой скуки, переписывая чужие письма, которые отправляет маршалыше де Фервак), до тех пор пока она не напоминает ему о себе, то и сама она словно перестает существовать, стоит только им расстаться. Автор романа тоже видит ее лишь тогда, когда она находится рядом с Жюльеном. Своей, отдельной жизни у нее нет. Индийские мудрецы сказали бы, вероятно, что у нее полностью отсутствует нама-рупа.

Но зато как символ предстоящей драмы госпожа де Реналь появляется на страницах книги еще до того, как Жюльен встречается с ней. Прежде чем явиться в дом своего нового хозяина — господина де Реналь, он, «чтобы подкрепиться в своем ханжестве», заходит в церковь. И здесь он единственный раз видит предзнаменование своей дальнейшей судьбы, окрашенной в красные тона.

«...На скамеечке для коленопреклонения Жюльен заметил обрывок печатной бумаги, который словно нарочно был положен так, чтобы его прочли. Жюльен поднес его к глазам и увидал:

«Подробности казни и последних минут жизни Людовика Женреля, казненного в Безансоне сего...»

Бумажка была разорвана. На другой стороне уцелели только два первых слова одной строчки, а именно: «Первый шаг...»

— Кто же положил сюда эту бумажку? — сказал Жюльен. — Ах, несчастный, — добавил он со вздохом. — А фамилия его кончается так же, как и моя... — и он скомкал бумажку.

Когда Жюльен выходил, ему показалось, что на земле около кропильницы кровь, а это была разбрызгана святая вода, — отсвет красных занавесей делал ее похожей на кровь».

И эта стихия красного цвета спустя несколько минут примет облик госпожи де Реналь.

В ее образе она будет воплощена в течение всего действия романа — на протяжении короткой жизни Жюльена Сореля. Стендаль не скрывает своего замешательства перед этой загадкой. «Мушка-однодневка появляется на свет в девять часов утра в погожий летний день, а на исходе дня, в пять часов, она уже умирает, ну, откуда ей знать, что такое ночь?» — сам с собой разговаривает его герой, ожидая казни. И пока ночь не наступит, ему действительно не дано узнать многого. «Как знать, расстанемся ли мы?» — говорит Жюльену госпожа де Реналь, и он в силах понять ее слова лишь в том смысле, что она хочет свести счеты с жизнью. Но ей нет необходимости накладывать на себя руки. «Она не пыталась покончить с собой, но через три дня после казни Жюльена она умерла, обнимая своих детей».

Казнь Жюльена и смерть госпожи де Реналь — это не два события, а одно: умирает подлинный главный герой романа «Красное и черное», название которого следовало бы писать через дефис.

Однако и умирание Жюльена начинается задолго до того, как он попадает на скамью подсудимых. В конце романа, в тюремной камере, человечество представляется его измученному сознанию муравейником, в который ударяет сапог преследующего добычу охотника. «И самые мудрейшие философы из муравьиного рода никогда не постигнут, что это было за огромное, черное, страшное тело, этот сапог охотника, который так внезапно и молниеносно ворвался в их обитель вслед за ужасающим грохотом и ярким снопом рыжего пламени». Но, выходя за пределы такого «муравьиного сознания», Стендаль показывает и другой облик смерти, не менее загадочный, но входящий в жизнь незаметно. Эту стихию воплощает Матильда де Ла Моль.

Страсть к ней Жюльена, внезапная и стремительно развивающаяся, окрашена совершенно иначе, чем любовь к госпоже де Реналь. Он в буквальном смысле слова умирает от захлестнувших его чувств. Его постоянное желание преодолевать препятствия превращается в настоящую лихорадку, убивающую самую спо-

способность мыслить. «Всякое усилие мысли, если это не было связано с м-ль де Ла Моль, стало ненавистно ему; он не в состоянии был написать самого простого письма» — так рисует Стендаль состояние своего героя, усомнившегося в любви Матильды. Но и достигнув победы, он не обретает умиротворения. Ему по-прежнему мерещится ужас возможной потери, и он не дает воли своим чувствам, боясь утратить власть над покоренной противницей.

Но и сама Матильда одержима смертью. В мечтах она отождествляет себя с королевой Маргаритой, возлюбленной своего далекого предка, почти триста лет назад погибшего на Гревской площади под топором палача.

«...В этой политической трагедии ее больше всего поразило то, что королева Маргарита, тайно от всех укрывшись в каком-то доме на Гревской площади, отважилась послать гонца к палачу и потребовать у него мертвую голову своего любовника. А когда настала полночь, она взяла эту голову, села в свою карету и отправилась в часовню, что находится у подножья Монмартрского холма, и там собственноручно похоронила ее», — рассказывает один из завсегдатаев дома де Ла Моль изумленному Жюльену.

Культу любви-смерти Матильда остается верна до последних страниц романа: то, что королева Марго сделала с головой казненного Бонифаса де Ла Моль, она пытается сделать с головой Сореля. Ее стихия — погребение; если в начале своего пребывания в доме маркиза Жюльен видит ее в черном платье — в знак траура по казненному предку, то в финале она направляет все свои силы на устройство могилы своего возлюбленного.

Правда, в борьбе за Жюльена стихия красного одерживает верх: стоит ей вновь материализоваться в милом образе госпожи де Реналь, как страсти Матильды для него просто исчезают. Но автор романа, как бы ни был близок ему герой, все-таки видит больше, чем он. И заставляет его перед смертью совершить поступок, не оставляющий на этот счет сомнений.

«Он заранее уговорился, чтобы в этот последний день Фуке с утра увез Матильду и госпожу де Реналь.

— Ты их отправь в одной карете, — сказал он ему, — да позаботься о том, чтобы кучер гнал лошадей во весь опор. Они упадут друг другу в объятия или отшатнутся друг от друга в смертельной ненависти. И в том, и в другом случае бедняжки хоть немного рассеются от своего ужасного горя».

Что произошло с двумя возлюбленными Жюльена в бешено мчащейся карете — об этом Стендаль умалчивает. Ни разу не вторгается в жизнь его героя и третья стихия — стихия белого цвета.

Умиротворение не наступило. Финал «Красного и черного» — это не только завершение цепи событий; это и граница, переступить которую Анри Бейль в тот момент не хотел или не мог. Его беспримерная честность сказалась и здесь. В полном соответствии с его собственными словами роман стал зеркалом, с которым автор идет по большой дороге. Придет ли в конце концов просветление — пока остается неизвестно. Мушке-однодневке не хватило времени...

В СПОРЕ ЯВЛЯЮТСЯ ИСТИНЫ  
(окончание)

Размышляя о странных параллелях индийской цветовой символике, которые мы обнаруживаем в «Красном и черном», важно иметь в виду одно обстоятельство: нет никаких признаков того, что Анри Бейль интересовался индийской философией (если, конечно, не считать того факта, что одну из своих возлюбленных он в шутку называл «Санскритом»). Но ведь то же самое можно сказать и обо всех остальных многочисленных аналогиях образов саттвы, раджаса и тамаса, рассеянных по всему свету. На фоне повсеместного присутствия этих символов, ускользающих от любых однозначных интерпретаций, своеобразие индийского подхода к ним можно увидеть лишь в двух моментах: во-первых, нигде больше мы не встречаем столь скрупулезного анализа и столь глубокого философского осмысления этих бессознательных, интуитивных мотивов, а во-вторых, нигде больше нам не найти таких серьезных попыток обосновать *практическое* решение связанных с ними проблем. В рамках же индийской традиции эта практическая сторона вопроса наиболее рельефно воплощена в йоге.

## Йога

Слово «йога» буквально означает «соединение». Странный парадокс состоит в том, что та школа, название которой стало известно далеко за пределами Индии, в теоретическом отношении находится в зависимости от санкхьи, знакомой на Западе в основном специалистам.

Как бы то ни было, многое из того, что было сказано о санкхье, применимо и к йоге. Последователи Патанджали (таково было имя основателя этой школы, которому традиция приписывает





Богиня Кали

создание Йога-сутр) разработали упрощенный вариант санкхьи, приспособленный к различным мировоззренческим системам.

Приверженцы йоги неизменно подвергали критике элитарность санкхьи. Ее методы казались им слишком сложными и умозрительными. Сами они разрабатывали прежде всего практические вопросы, и хотя слово «йога» означает «соединение», речь, по существу, идет о «разделении»: о том, с помощью каких средств можно разорвать ложное единство Пуруши и Пракрити.

Йогу часто называют «сешвара-санкхья»: санкхья, признающая Ишвару, т.е. Бога-создателя. Однако не следует делать из этого вывода о сходстве йоги с подлинным теизмом: Ишвара рассматривается только как объект медитации, как образец для йогина.

«Техника освобождения», разработанная учителями йоги, направлена на достижение одной цели: прекратить деятельности рассудка — *читты*, благодаря которой человек начинает отождествлять себя с тем, что он видит вокруг, т.е. с образами, заимствованными из внешнего мира.

Путь, по которому надлежит пройти мастеру йоги, делится на два основных этапа. Низшей ступенью йогической медитации является крийя-йога. Пройдя ее, йогин переходит на высшую ступень — на уровень раджайоги. Охарактеризуем шаги, последовательность которых должна привести адепта йоги к освобождению.

### *Крийя-йога*

Первый шаг йогина носит название *яма*; чтобы его совершить, необходимо соблюдать длительное моральное воздержание и придерживаться ахимсы, т.е. не наносить вред ничему живому, а кроме того, быть правдивым, не прибегать к воровству, не нарушать целомудрия и не принимать подарков.

Вторым этапом самоусовершенствования является *нияма*, или овладение собой. Ниямой принято называть длительную практику особого рода, направленную как на внутреннее, так и на внешнее преобразование человека; нияма предполагает аскетический образ жизни и изучение священных текстов. Йогин должен жить под открытым небом или в обособленном жилище и соблюдать умеренность в еде. Необходимым условием успеха учителя йоги считают также отказ от общения с людьми (в первую очередь с женщинами) и от использования огня.

Однако следование всем этим правилам — необходимое, но отнюдь не достаточное условие преобразования. Оно немыслимо без освоения специальных поз, благоприятствующих сосредоточению, — асан. Кратко охарактеризуем важнейшие из них. *Вирасана* (поза героя) выглядит так: правая нога лежит на левом бедре, а левая — на правом. *Свастикасана* (поза свастики): йогин сидит, выпрямив спину и поместив ступни обеих ног между бедрами и коленями. *Падмасана* (поза лотоса): правая нога лежит на левом бедре, а левая — на правом, обеими руками необходимо держать

ногти на больших пальцах ног. *Сиддхасана*: левая лодыжка лежит на пенисе, а поверх нее лежит другая.

Следующее условие освобождения — контроль над дыханием, или *пранаяма*. Йогин зажимает правую ноздрию большим пальцем, а левую — двумя другими пальцами правой руки. Затем он открывает правую ноздрию и делает глубокий вдох, задерживает дыхание и, наконец, медленно выдыхает через левую ноздрию. Делая это, он должен успеть произнести про себя соответствующие данному моменту ведийские формулы.

Йогические требования, касающиеся дыхания, основываются на сложном учении о внутреннем строении человеческого организма. Обосновывая их, учителя йоги исходили из представления о двух «жилах», или путях циркуляции воздуха, — *иде* и *пингале*. В первую из них воздух попадает через левую ноздрию, а во вторую — через правую. Затем поток воздуха доходит до места соединения иды и пингалы: до узла, именуемого *канда*, находящегося в области пупа. От него отходят 72 тысяч жил, расходящихся по всему телу. Если йогин, практикующий простые упражнения, выпускает воздух, прошедший через иду, через пингалу, и тем самым очищает жилы, то аскет, достигший более высокого уровня, способен задерживать дыхание надолго. В этом случае воздух попадает в третью жилу — *сушумну*, помещающуюся между идой и пингалой и проходит от пупа до *брахмарандры* — точки, располагающейся на темени. В результате специальных упражнений происходит пробуждение кундалины; она распрямляется, благодаря чему открывается путь для свободного прохода воздуха, который затем попадает в сушумну и оттуда — в брахмарандру. Таким способом достигается задержка дыхания — одно из условий прекращения деятельности рассудка (*читты*).

Дыхательные упражнения представляют собой кульминацию процесса преображения. Именно после них начинается пробуждение скрытых сил, присущих человеку, но в обычном состоянии неведомых ему. И прежде всего открываются *чакры* — особые центры, располагающиеся на сушумне.

Традиция йоги насчитывает семь чакр, составляющих своеобразную иерархическую лестницу. Ниже всех — между пенисом и анальным отверстием — располагается Муладхара, изображаемая как красный лотос с четырьмя листьями. Здесь берет свое начало сушумна, на которой свернувшись покоится кундалини. Вторая чakra, или Свадхистхана, — красный лотос с шестью листьями — помещается между половыми органами и желудком. Третья —

Манипура — золотой лотос с семью листьями — находится в области пупа. Анахата — темно-красный лотос с двенадцатью листьями — вблизи сердца. Вишуддха — лотос с шестнадцатью листьями цвета дыма — располагается у оконечности шеи. Место Аджни — лотоса с двумя листьями — между надбровными дугами. И, наконец, высшая чакра — Сахасрара, лотос с тысячью листьев — находится в области темени.

И когда кундалини, пробудившись, доходит до высшей точки, можно переходить ко второму этапу йогического самоусовершенствования — к раджа-йоге.

### *Раджа-йога*

Переходом к этой стадии является ступень, именуемая *пратьяхарой*; на этой ступени происходит сосредоточение индрий (органов чувств). В обычном состоянии внимание человека рассеяно; читта «перескакивает» с одного объекта на другой, находясь во власти приятных и неприятных ощущений. Достигая уровня пратьяхары, человек обретает способность «воздержания от объектов», или их «невосприимчивости».

На ступени, носящей название *дхарана*, читта, освобожденная от чувственных раздражителей, сосредоточивается на определенном предмете; в качестве объекта сосредоточения может выступать сердце, кончик носа, воплощение Вишну и т.д.

Последним этапом йогического самоусовершенствования становится *дхьяна* (медитация, сосредоточение). Конечная цель йоги — *самадхи* — представляет собой закрепление результатов дхьяны: полностью очистив свое сознание от объектов, Пуруша, наконец, открывает для себя свою подлинную природу.

### *Ньяя-вайшешика*

Эти школы связаны в индийской традиции настолько тесно, что чаще всего они рассматриваются как единая система. Во взаимоотношениях, сложившихся между ними в течение многих столетий, проявилось своеобразное разделение труда. Однако эта синкретическая ньяя-вайшешика складывается поздно. Происхождение двух систем во многом различно — в первую очередь по времени.

Термин *вайшешика* происходит от корня «вишеша», что означает «различие». Действительно, именно различия между предме-

тами и явлениями находились в центре внимания этой школы, и основным результатом их размышлений стала грандиозная и разработанная до мельчайших деталей классификация разновидностей всего сущего.

Древнейший памятник вайшешики — собрание сутр, автором которых считается Канада. Примечательно имя основателя этой школы: оно включает в себя еще один важнейший термин: *ану*, буквально означающий «зерно», но который с некоторыми оговорками можно перевести и как «атом». Таким образом, Канада — это «пожиратель атомов»; в его имени символически отразилось то главное, чем знаменита вайшешика среди историков науки: речь идет о единственном случае, когда за пределами античной Греции возникло учение об атомистическом строении мира.

Принято считать, что сутры вайшешики древнее, чем сутры ньяи: по мнению большинства ученых, они были созданы в II в. до н.э. Что же касается самого древнего и авторитетного их толкования — Падартхадхармасанграхи, принадлежащей Прашастападе, то оно, как и большая часть произведений такого рода, появилась в эпоху индуистского ренессанса, в период правления Гуптской династии. Наиболее знаменитый из позднейших комментариев — Ньяякандали Шридхары — был написан в X веке.

Истоки ньяи ясны и того менее. Легендарного автора ее сутр, Готаму, принято рассматривать не столько как основоположника школы, сколько как главу общины ньяиков. Комментарий на сутры — Ньяя-сутрабхашья Ватсьяяны, — как и трактат Прашастапады, принадлежит эпохе Гуптов. И совершенно особой страницей в истории ньяи стало ее возрождение во втором тысячелетии. Эта новая ньяя (*навья ньяя*) складывается в Бенгалии, главным ее представителем был Гангеша.

Итак, если вайшешика представляла собой учение о строении мира, то ньяики анализировали способы рассуждения и доказательства. Соединение двух школ означало, таким образом, создание основы поистине грандиозного здания — универсальной классификации всего сущего.

Из чего же состоит мир, с точки зрения вайшешики? Все, что есть на свете, можно, согласно этому учению, разделить на семь категорий (падартха). Это *дравья*, или субстанция, *гуна* (в данном случае это слово можно истолковать как «качество»), *карма* (в традиции вайшешики этот термин означает «движение»), *саманья* (общность), *вишеша* (особенность), *самавайя* (присущность) и, наконец, *абхава*, или небытие. Такова основа классификации,

которая затем начинает ветвиться, с тем чтобы охватить все многообразие явлений.

Субстанций (дравья) насчитывается семь.

Первую из них составляют пять стихий (*махабхута*) — земля, вода, огонь, воздух. По мнению вайшешиков, они вечны и вместе с тем преходящи: вечны, так как состоят из атомов, и преходящи, поскольку состоят из производных от них вещей. Существует бесконечное множество атомов земли, воды, огня и воздуха. Они так малы, что их невозможно воспринять с помощью органов чувств.

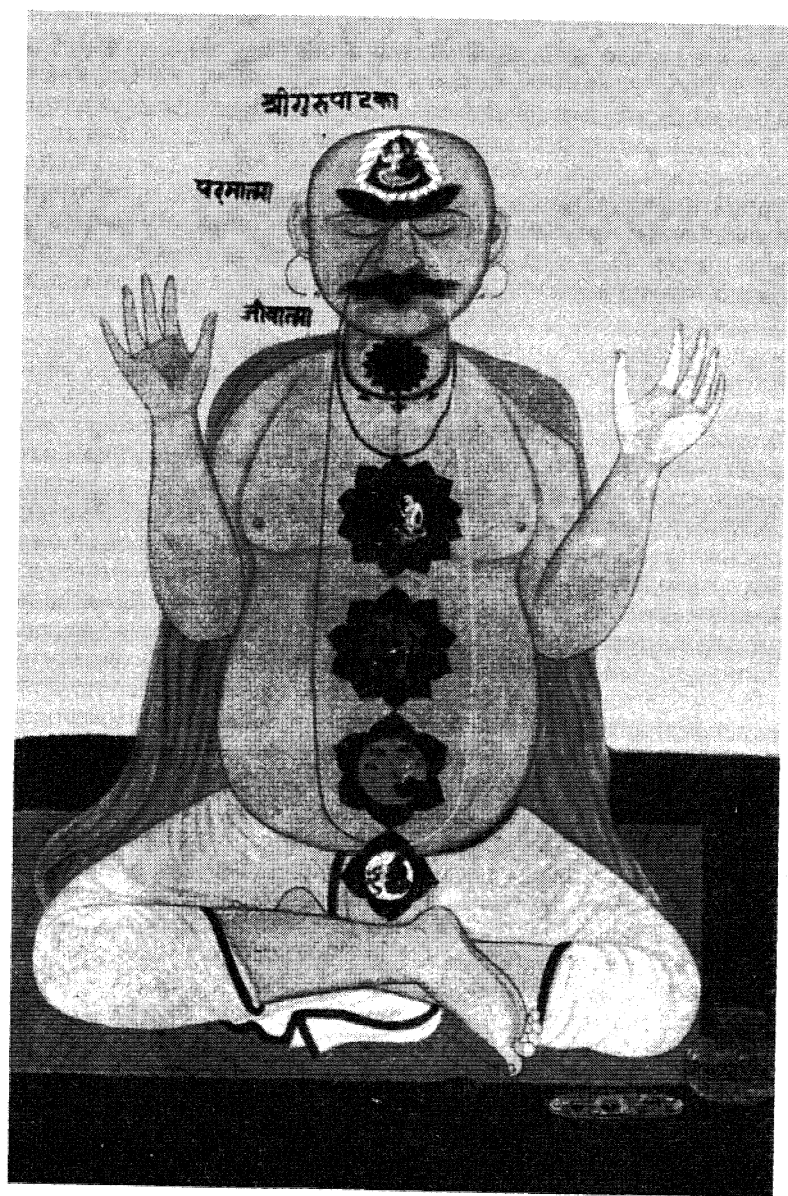
Ко второй дравье относятся эфир, пространство и время. Они не состоят из «зерен»-атомов, и потому их свойствами являются только вечность, всепроникновение и единство.

Третью дравью составляют души. Душа (*джива*) может быть двоякого рода: в мире есть одна джива, обладающая абсолютным знанием и, следовательно, свободная от желаний и мук земного бытия. Это Ишвара; или, как его еще называют, Махешвара (Великий Ишвара), повелитель вселенной, всякий раз вновь создающий ее после разрушения. Однако помимо Ишвары существует и огромное число индивидуальных душ, воплощенных в различных телесных оболочках. Эти оболочки преходящи: когда человек умирает, его тело перестает существовать. Сами же дживы вечны: душа лишь переходит из одного тела в другое.

Однако достичь, подобно Ишваре, освобождения от желаний и, следовательно, от сансары, джива может только благодаря своей связи со следующей дравьей — манасом.

Представления вайшешиков о манасе, или уме, необычны. Манас так же мал по размеру, как атом, при этом проявлений его — бесконечное множество, поэтому каждая джива имеет свой собственный манас. Манас делает возможной соединение дживы с предметами внешнего мира, а также друг с другом. Без его посреднической роли никакие ощущения, например страдание и наслаждение, были бы невозможны.

Качеств, или гун, существует, по мнению вайшешиков, двадцать четыре. Это цвет, вкус, запах, осязание, число, измерение, независимость, соединение, разделение, отдаленность, близость, тяжесть, текучесть, клейкость, звук, познание, наслаждение, боль (страдание), желание, противодействие, настроение, заслуга, вина и расположение. Качества существуют, воплощенные в разной мере в отдельных предметах. Человеческому восприятию они также доступны различным образом и в различной степени. Так, например, цвет воспринимается с помощью глаз и бывает семи видов — черный, белый, желтый, красный, зеленый, коричневый



Изображение йога с обозначением чакр

и пестрый. Земля содержит все семь цветов, вода — только один, а именно несветящийся белый; огонь — напротив, белый светящийся. Вкус воспринимается с помощью языка и бывает шести видов: сладкий, кислый, соленый, острый, вяжущий и горький. Все семь видов вкуса содержатся в земле; вода же содержит только сладкий вкус. Запах воспринимается посредством носа и бывает приятным и неприятным. Осязание осуществляется с помощью кожи и бывает холодным (в воде), горячим (в огне) и нейтральным — в земле и в воздухе. Число содержится во всех девяти дравьях; оно начинается с 1 и заканчивается 100 квадриллионами. Измерение — источник возможности мерить вещи — оно бывает большим и маленьким, длинным и коротким. Независимость состоит в том, что вещь является единственной в своем роде. Соединение — достижение друг другом двух вещей, которые прежде были разъединенными. Разделение же являет собой его противоположность. Все эти качества присутствуют во всех дравьях. Отдаленность и близость присутствуют в земле, воде, огне, воздухе и манасе; им присуща способность испытывать воздействие пространства и времени. Тяжесть — причина падения; она содержится в земле и в воде. Свойство текучести делает возможным течение; текучесть присуща земле, воде и огню. Клейкость содержится только в воде и делает возможным сцепление частиц, например пылинок. Звук воспринимается на слух и содержится только в эфире. Интеллект (буддхи), а также наслаждение, страдание, желание, противодействие, заслуга и вина — дхарма и адхарма — определяются тем, исполняет ли обладатель дживы то, что предписано Ведами, и воздерживается ли от того, что ими запрещено. Все они суть только преходящие свойства индивидуальных джив. Что же касается души, свободной от страданий, или Ишвары, то она характеризуется только вечным интеллектом — буддхи, желанием и волей. Расположение может проявляться в виде трех различных свойств: это мгновенность, эластичность (распрямление согнутой дуги), а также способность дживы помнить предшествующие рождения.

Простейшим примером того, как вайшешики использовали следующую категорию — движение, или карму, является классификация видов движения. Оно присуще земле, воде, огню, воздуху, манасу и бывает пяти видов: это движение вверх, вниз, по кривой, а также распространение и ходьба.

Примечательно и то, как понимали учителя вайшешики саманью. В их глазах это — особая сила, содержащаяся в вещах и сообщающая им способность иметь нечто общее между собой,



а человеку дающая возможность применять к отдельным явлениям общие понятия. Саманья не знает исключений: она присутствует во всех дравьях, качествах и видах движения.

Противоположность самавайи — особенность (вишеша) — содержится в эфире, пространстве, времени, дживе, земле, воде, воздухе и манасе. Благодаря ей зерна-атомы обладают способностью отличаться друг от друга.

Об изощренности построений вайшешиков можно судить по двум последним категориям — самавайе и абхаве. Самавайя определяет вечное отношение между такими предметами или явлениями, которые даже в мыслях невозможно себе представить по отдельности, например, между движением и движущимся или между частью и целым.

Что же касается небытия, или абхавы, то с помощью этого понятия вайшешики отвечали на еще более интересный вопрос: в каком смысле та или иная вещь может *не существовать*? Здесь они также предлагали подробную классификацию. Они признавали небытие как отсутствие в данный момент того, что непременно должно появиться в будущем, например, отсутствие растения в тот момент, когда уже существует семя, из которого оно должно вырасти. Но когда дерево вырастет, семени уже не будет: после возникновения следствия причина исчезает. Кроме, так сказать, абсолютного небытия, вайшешики признавали и небытие относительное: несуществование предмета в каком-то определенном качестве. Так, кувшин не есть платок и, следовательно, в этом смысле или качестве он не существует.

И, наконец, еще одна разновидность небытия — полное небытие — представляет собой результат нарушения законов логики: речь идет о несуществовании того, что попросту немыслимо. Последователи Канады иллюстрировали этот вариант абхавы так: не может существовать сын бесплодной женщины.

Рассуждение о видах небытия переносит нас в область занятий ньяиков — в мир логических категорий. Роль ньяи в развитии полемической техники не сводилась только к перечислению праман. Подобно тому как учителя вайшешики создали учение об атомах, размышления последователей Готама представляют собой еще одну параллель поискам древних греков: в Индии, как и в Элладе, было создано учение о силлогизме.

Эта логическая фигура была, по мнению индийских мудрецов, нужна для того, чтобы по какому-то одному признаку, который оказывается доступен человеческому наблюдению, можно было одной лишь силой ума судить о том, чего мы в данный

момент не видим, чтобы по проявленному определить сущность сокрытого.

Вот как выглядит индийская модель умозаключения (*анумана*).

1. Утверждение (*пратиджня*): на горе — огонь.

2. Обоснование (*хету*): потому что на горе — дым.

3. Поясняющий пример (*удахарана*): там, где есть дым, всегда есть и огонь, например, в очаге.

4. Использование поясняющего примера в силу сходства двух ситуаций (*упаная*): на горе — дым, а дым не может быть без огня.

5. Вывод (*нигамана*): значит, на горе — огонь.

Ученые давно обратили внимание и на примечательные отличия индийского силлогизма от греческого. Если аристотелевская схема умозаключения включает в себя только четыре члена, то в индийской их пять. Таким образом, *анумана* представляет собой более сложный способ рассуждения, чем модель, предложенная Аристотелем.

Нетрудно, однако, предположить, что это различие связано с несходством ситуации, в которой находились учитель Александра Македонского и индийские специалисты по методам доказательства. Если первый, в отличие от своих предшественников, уже приближался к образу «чистого философа», свободного мыслителя, не скованного никакими традиционными узами и потому имеющего возможность рассуждать о мышлении «вообще», то вторые не могли не только позволить себе этого, но даже представить себе такую возможность. Логика являлась для них в первую очередь прикладной дисциплиной: философский диспут был боем, от исхода которого зависела судьба школы. А в бою никогда не помешает дополнительное вооружение...

Весь этот изощренный инструментарий применялся для решения вечной проблемы — освобождения. С точки зрения вайшешики, в мире есть только четыре вечных начала — Ишвара, пространство, время и эфир. Что же касается остального — душ, а также атомов земли, воды, огня и воздуха, то они вечно пребывают в круговороте возникновения и разрушения. Этот непрерывный процесс — причина того, что дживы, изначально свободные, повинувшись то дхарме, то адхарме, обречены вновь и вновь соединяться с атомами и оказываются, таким образом, в «темнице тела», в плену преходящей оболочки плоти. Этим они вызывают движение атомов; атомы соединяются, и так образуется мир вещей и тел, где страдают дживы, подверженные сансаре. Но непрекращающаяся круговерть изматывает их. Души становятся невоспри-

имчивы к дхарме и адхарме, связь дживы с манасом ослабевает, и в результате происходит всеобщее разрушение — вселенная распадается на четыре стихии. Дживы, обессиленные сансарой, могут, наконец, отдохнуть. Но затем они опять пробуждаются ото сна, и мировой процесс начинается вновь.

В текстах вайшешики подробно перечисляются свойства дживы. Их насчитывается четырнадцать: число, измерение, независимость, соединение, разделение, буддхи (интеллект), наслаждение, страдание, желание, противодействие, настроение, дхарма, адхарма, санскара. Но эти качества присущи дживе лишь потенциально; актуальными они становятся только тогда, когда она соединяется с манасом. Каждая джива придает своему манасу то или иное направление — так мальчик, стоящий в углу дома, играя в мяч, бросает его то туда, то сюда. Но и возможности манаса небезграничны: будучи всего лишь атомом, он может совершить в каждый отдельный момент только один мыслительный акт.

Всю эту премудрость необходимо постичь всякому, кто стремится к освобождению. Конечно, его можно приблизить добрыми делами, но путь к нему лежит через джунгли логических категорий. Только изучив их, человек становится готов к особым медитативным упражнениям, в результате которых возникает особый род соединения дживы с манасом. И тогда придет главное: способность внутренним взором увидеть все то, о чем раньше можно было лишь рассуждать на языке понятий — дравьи, собственную дживу, а также остальные души, как воплощенные, так и невоплощенные. Это и есть освобождение.

Однако и санкхья, и йога, и вайшешика, и даже ньяя представляли собой лишь прихотливые и замысловатые украшения на здании брахманистской ортодоксии. Каков же был ее фундамент?

ЧАСТЬ  
ЧЕТВЕРТАЯ



ФИЛОСОФИЯ  
ДХАРМЫ

## «А теперь — желание познать дхарму...»

Дхарму необходимо исследовать,  
ибо это способствует благу человека.

«Миманса-сутрабхашья»

На самом юге Индии, в небольшом городе Ануре, в конце X столетия была воздвигнута стела, сохранившаяся и по сей день. Высеченная на ней надпись может показаться загадочной туристу, но историку индуизма она скажет больше, чем многие философские комментарии.

В ней говорится об истинном учении — *шастре*, которое изложено в двадцати книгах (*адхьяя*). Смысл этого краткого сообщения проясняется, стоит лишь сопоставить его с тем, что нам известно о трех древних книгах, о трех собраниях сутр древней брахманистской философии. Простой подсчет показывает, о каких двадцати книгах идет речь: двенадцать составляют сутры мимансы, четыре — сутры веданты, или Брахма-сутры, и, наконец, еще четыре — сутры Санкаршанаканды.

Два названия из трех нам уже знакомы. Теперь нам предстоит ближе узнать их — а вместе с ними и всю шастру.

Слово *миманса* происходит от корня «ман», означающего «мысль». Его обычно переводят как «размышление» или «исследование». Чтобы уточнить это название, к нему нередко прибавляют определение *карма*, выступающее в этом случае в своем первоначальном значении — «действие». Под «действиями» подразумевается, разумеется, ритуал, и карма-миманса представляет собой не что

иное, как науку о жертвоприношениях. Однако еще чаще эту школу именуют пурва-мимансой, т.е. «первой мимансой», с тем чтобы отличить ее от и *уттара* (второй); таково традиционное обозначение веданты.

Среди индийских, да и среди западных авторов преобладает точка зрения, согласно которой смысл этой «нумерации» — не хронологический, а иерархический: речь идет не о том, что первая миманса возникла раньше, чем вторая, а о том, что ее ритуалистические поучения должны предшествовать духовным упражнениям веданты, которая воплощает следующий этап духовного развития индуса. Такое представление о взаимосвязи двух школ невозможно полностью отвергнуть; однако еще труднее безоговорочно с ним согласиться.

Судьбу пурва-мимансы можно расценить как пример исторической несправедливости. Мимансаки были самыми непримиримыми противниками буддизма, и именно они определили исход многовековой борьбы между ортодоксией и последователями Просветленного. Впоследствии, однако, — уже после вытеснения буддийской религии из Индии — пурва-миманса сама оказалась поглощена ведантой и превратилась, по существу, в ее составную часть. И если веданта сделалась своеобразным символом индийской духовности на Западе, то о существовании мимансы за пределами Индии знают только специалисты. Но и здесь мимансе не повезло. По количеству посвященных ей научных трудов она не может соперничать ни с ведантой, ни с буддийскими школами, ни с санхьей, ни, тем более с йогой. И несмотря на то, что ни одна общая работа о культуре Индии не может обойтись без упоминания о мимансе, ее, несомненно, можно считать самым малоизученным направлением индийской философской мысли.

Нельзя пройти мимо одного любопытного обстоятельства. Нередко одни и те же авторы, как европейцы, так и индийцы, лишь с большими оговорками признававшие за мимансой право считаться философской школой, в то же время не могли не согласиться с тем, что в жизни индийского общества она играла и продолжает играть выдающуюся роль.

«Нет необходимости много говорить о неудовлетворительности пурва-мимансы как системы философии. Как философское представление о вселенной она удивительно несовершенна. Она не заботилась о проблеме первичной реальности и ее отношения к миру душ и материи. Ее этика была чисто механической, а ее религия была нездоровой». Так оценивал мимансу Сарвапалли

Радхакришнан, индийский политический деятель и философ XX века \*. И он же в другом месте говорит, что даже современные (речь идет о первой половине нашего столетия) законы, по которым живет Индия, были разработаны в соответствии с принципами мимансы.

А вот что некогда писал о мимансе знаменитый немецкий ученый (работавший в Англии) Фридрих Макс Мюллер: «Тут не было места для настоящей философии... Давая Пурве-Мимансе место среди шести систем индийской философии, я главным образом руководствовался тем соображением, что при ее исключении образовался бы известный пробел в общем обзоре философского мышления Индии» \*\*. После этого исследователь переходит к рассказу о главном достижении мимансы — ее учении о вечных Ведах; и тут мы обнаруживаем совершенно иную характеристику: «Очевидно, что даже одна постановка такого вопроса... доказывает значительное развитие философского и религиозного мышления, и я сомневаюсь, чтобы такой вопрос возникал в древней литературе какой-нибудь страны, кроме Индии».

В чем же секрет этих противоречивых отзывов? Приведем еще один — замечательный своей глубиной и объективностью: «...Миманза в тесном смысле (первая миманза), родоначальником коей считается Джаймини.... Ее задача — посредством исследования жертвенных и др. религиозных постановлений определить, что должно делать, чтобы путем точного исполнения предписанного избавиться от зол жизни и достичь вечного блаженства, поэтому она называется также «мимансой дела» (*карма-миманса*); это не есть философия в нашем смысле, а больше похожа на талмудическую галаху». Так охарактеризовал мимансу выдающийся русский религиозный мыслитель и философ В. С. Соловьев. Нельзя сказать точнее: религиозно-практическая, прикладная сущность мимансы выражена настолько четко, что в схему «автономной» философии, привычной западным исследователям, она слишком явно не вписывалась.

Между тем роль мимансы не только в истории классической философской мысли, но и в истории индуизма в целом действительно уникальна. Едва ли можно найти другую школу индийской философии, оказавшую такое же сильное воздействие одновременно на столь различные стороны жизни традиционного индийского

---

\* С. Радхакришнан. Индийская философия. М., 1957, с. 332.

\*\* М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. М., 1901, с. 173, 185.

общества. Наука о жертвоприношениях и правила толкования Вед, философия языка и нормы судопроизводства, рассуждения о богах и о правилах наследования — вот лишь некоторые из них. Уже знакомый нам Ганганатх Джха писал, что миманса оказалась единственной философской системой, сумевшей предложить непротиворечивое истолкование всех священных текстов индуизма — от самхит до пуран — и не «вообще», не «с точки зрения вечно-сти», но применительно к повседневному поведению человека.

Нельзя сказать, что за пределами Индии нельзя встретить ничего похожего на мимансу. Если Вл. Соловьев сравнил ее с ритуальными предписаниями Талмуда, то известный немецкий исследователь Генрих Циммер обнаружил сходство между рассуждениями мимансы и логическими построениями Фомы Аквинского. Значительно труднее ответить на другой вопрос: каково было место мимансы в традиционной индийской культуре? Станным образом, вместо ожидаемой канонической ясности мы обнаруживем здесь настоящую загадку. Мимансу часто определяли просто как набор правил интерпретации священных текстов, как своеобразную ритуально-экзегетическую науку брахманизма. Но такая характеристика недостаточна — и вот почему.

Как нам уже известно, одной из самых примечательных черт брахманистской учености была страсть к классификациям. И по мере ее развития эти классификации делались все более точными, все более подробными и строгими. Правила жертвоприношений и толкования шрути и смрити — разве не они составляют предмет всей брахманистской словесности? Зачем же это огромное собрание текстов пришлось дополнить мимансой?

История мимансы, подобно истории любой индийской философской школы, начинается с сутр; однако, как и в остальных случаях, эта «точка отсчета» до некоторой степени является условной. Едва ли можно с точностью определить, когда были составлены сутры мимансы (ученые осторожно датируют их периодом со II в. до н.э. по II в. н.э.) — и вместе с тем не подлежит сомнению, что сама ее традиция намного старше, чем этот древний текст. Слово «миманса» встречается и в дхармасутрах, и в Упанишадах, и в Брахманах, и даже в ведийских гимнах. Создателем Миманса-сутр, согласно индийской традиции, был мудрец по имени Джаймини. Как и об остальных «символических авторах» древних текстов, о нем не сохранилось никаких достоверных сведений. Более того, с его именем связано не так уж много легенд; в одной из Пуран (в Маркандейя-пуране) мы встречаем сообщение, что



он был учеником Вьясы — мифического творца Махабхараты, а в Панчатантре, знаменитом сборнике притч и новелл, — рассказ о его смерти: по преданию, основатель мимансы погиб от бивней разъяренного слона \*.

Значительно больший интерес, чем эти мало связанные друг с другом детали, вызывает само имя Джаймини. Это было родовое имя; оно принадлежало одному из самых уважаемых кланов Арьяварты. Достоянием этого рода (готры) была одна из древнейших Брахман — *Джайминия-брахмана*. Ничего не зная о человеке по имени Джаймини, мы можем с точностью сказать, в какой среде сложился его образ.

Что же представляют собой Миманса-сутры? Среди «философских» сутр это не только самый древний сборник, но и самый большой: в его состав входят 2745 сутр. (Брахма-сутры включают 555 изречений, сутры ньяи — 500, а вайшешики — 370.) Но главная тема рассуждения должна быть сформулирована в самом начале произведения, и сутры Джаймини не являются исключением. В первой из них названа та проблема, решению которой посвятят свою жизнь все последователи мимансы: *исследование дхармы*.

Но что такое дхарма и почему ее необходимо специально исследовать? Едва ли мы сможем выяснить это, если единственным нашим источником будут лишь краткие и малопонятные для непосвященных афоризмы Джаймини. последуем лучше примеру самих мимансаков и обратимся к древнейшему из дошедших до нас толкований на Миманса-сутры — Миманса-сутрабхашье. Поехушаем, что говорит об изучении дхармы великий учитель мимансы Шабарасвамин.

### «А теперь — желание познать дхарму»

«Значения, в которых слова известны в обыденной жизни, — те же, что и в сутрах, насколько это возможно; следует иметь это в виду. Нельзя ни дополнять их (сутры), ни истолковывать их в переносном смысле. Ведь лишь таким образом с их (сутр) помощью можно объяснить речения Вед. В противном случае необходимо было бы сначала объяснить речения Вед, а затем, с их помощью, значения слов. Отсюда возникли бы затруднения в работе.

— Но слово “теперь” обычно означает то, что следует непосредственно за происходящим. А здесь (в рассматриваемом случае) ничто (происходящее) не воспринято.

---

\* H. Zimmer. Philosophie und Religion Indiens. 1961, s. 538.

Необходимо указать на что-то, при наличии чего возникает желание познать дхарму. Ведь установлено, что (слово “атха”) употребляется в своем обычном значении. Но это — изучение Вед, ибо при его наличии оно подходит.

*Оппонент:* Это не так. Ведь желание познать дхарму может возникнуть как сразу же после какого-либо другого действия, так и до изучения Вед.

*Возражение:* На это следует ответить: учитель (Джаймини) употребил слово “теперь”, имея в виду такое желание познать дхарму, которое невозможно без изучения Вед.

— Почему?

— Здесь пойдет речь о различных исследованиях ведийских речений. Однако мы не отрицаем (возможности появления) желания познать дхарму до изучения Вед. Ведь одно это предложение не может одновременно и запрещать исследование дхармы до изучения Вед, и утверждать непосредственное следование. (Если бы это имело место, предложение было бы разорвано. Существовало бы одно предложение, запрещающее исследование дхармы до изучения Вед, и другое, утверждающее немедленное следование (познания дхармы за окончанием изучения Вед). Ибо в первом случае словами “после того, как изучены Веды”, указание на непосредственное следование дается посредством предписания, в другом же случае — нет. А (Джаймини) впоследствии скажет, что единство предложения проистекает из единства смысла. После того как Веды изучены, возможны два пути: (первый) — вернуться домой и (второй) — исследовать дальше речения Вед. Поэтому смысл данного предписания таков: “Не следует возвращаться из дома учителя домой, ибо кто тогда будет исследовать предписания Вед?”

— Если это так, то изучение Вед не предполагает желания познать дхарму. Ибо сказано: “Изучивший Веды да совершит *снану* (омовение, которым завершается брахмачарья)”. Таким образом, тот, кто, изучив Веды, исследует дхарму, хотя он должен совершать омовение, нарушает это предписание. Но нарушать установленное нельзя.

— Мы нарушим это установление. Если мы не нарушим его, мы превратим Веды, преисполненные смысла, в бессмыслицу. Очевидно, что их смысл состоит в научении ритуальными действиями. А достойные жертвователи не учат, что изучение приносит плоды само по себе. И если (на первый взгляд) кажется, что учат, то (Джаймини говорит): “Наименование плода [результата] означает разъяснение смысла (жертвоприношения), так как они преследуют иные цели”. Кроме того, изучившему Веды этим не предписано;

то снана должна следовать непосредственно (за изучением Вед). Ибо (здесь) нет ни одного слова, которое выражало бы непосредственное следование. Абсолютный суффикс указывает на предшествование во времени, а не на непосредственное следование. Кроме того, если бы речь шла о непосредственном следовании, то возник бы вопрос о видимой цели изучения. Эта цель могла бы быть определена косвенным образом. И снана не предписана как очевидная [непосредственная] цель; слова “если изучены Веды, следует совершить снану” скорее указывают косвенным образом на то, что одновременно с завершением изучения Вед перестает действовать запрет совершения снаны. А слова “не следует возвращаться из дома учителя” являются отклонением неочевидной цели.

Итак, слово “теперь” означает, что после того как завершено изучение Вед, необходимо сразу же приступить к исследованию дхармы. Речь идет не о том, что исследование дхармы невозможно после другого занятия; (мы утверждаем лишь), что после изучения Вед надо не спешить со снаной, а, напротив, — исследовать дхарму. Таков смысл слова “теперь”.

Слово “поэтому” указывает на нечто данное в качестве основания (как, например): «Эта местность приятна и богата пищей, поэтому я здесь живу». Таким образом, изученные Веды — основание для исследования дхармы; и начаться оно должно сразу же вслед за (изучением Вед); вот что означает слово “поэтому”. (Возникающее у человека) желание познать дхарму появляется ради ее выполнения. Желание познать дхарму состоит в стремлении узнать ее. Но как ее исследовать? Что такое дхарма, каков ее признак каковы ее средства, ее методы и ее цель?

На вопрос: “что такое дхарма, каков ее признак, каковы ее средства, ее способы и ее цель?” — отвечает одна-единственная сутра: “Дхарма есть *артха*, признак которой — побуждение к действию”. Каковы ее средства, каковы ее способы, каковы ее цели, чем она характеризуется — ответ на эти вопросы дается при разъяснении вспомогательных средств (жертвоприношения). Связь (двух) тезисов — (тезиса), где человек представляет собой цель и (тезиса), где он — средство, воплощает сутра “А потому теперь желание познать дхарму”.

— Дхарму нельзя считать ни известной, ни неизвестной. Если она известна, то нет необходимости ее исследовать. Если же она неизвестна, то тем более. А раз так — весь этот труд об исследовании дхармы не имеет смысла.

— Он имеет смысл. Существуют различные мнения о дхарме. Одни называют дхармой одно, другие другое. Если человек дейст-

ует, принимая во внимание какое-либо одно (представление о дхарме), он может попасть в беду. Дхарму необходимо исследовать потому, что это служит человеку во благо — таково наше утверждение».

Свое толкование сутр Шабарасвамин открывает красноречивым высказыванием: сутры «нельзя ни дополнять... ни истолковывать в переносном смысле». Нам еще придется увидеть, что нередко он сам отступает от этого принципа, истолковывая многие положения Джаймини иносказательно. С самого начала ясно, однако, другое: о некоторых важных моментах комментатор умалчивает.

Что означает, например, фраза, что о дхарме существуют различные мнения, что одни называют дхармой одно, а другие — другое? В начале комментария об этом не сказано ни слова. Зато в других частях *бхашьи* эти «другие представления о дхарме» будут раскрыты с полной ясностью: это неарийские, небрахманистские учения о человеческих обязанностях — и в первую очередь буддизм. И если необходимо специально объяснять, что о подлинной дхарме можно узнать только из Вед, а иначе легко «попасть в беду», то из этого следует одно: борьба против «ложных учений» с самого начала составляла важнейшую задачу мимансы.

И все же: почему именно Веды, и только они, представляют собой источник знания о дхарме?

Предоставим опять слово Джаймини и его комментатору.

«Сказано: *Дхарма есть артха, чей знак — побуждение к действию*.

— Побуждением к действию называют речь, зовущую к действию. Например (такие высказывания, как) “Я поступаю так по указанию моего учителя”. То, благодаря чему нечто становится известным, есть знак [признак]. Так говорят, например: “Дым — признак огня”. Мы утверждаем, что артха, признак которой — побуждение к действию, способствует благу человека.

Предписание, а не индрии (органы чувств), дает возможность узнать прошлое, настоящее, будущее, тонкое, скрытое и отдаленное.

— Предписание может, как и любое высказывание, указывать и на нечто несуществующее, например: “На берегу лежат плоды”. Это может быть и так, и не так.

— На это мы скажем: (такие) высказывания, (как) “Он говорит” и “Это неверно” — противоречат друг другу. Слова “он говорит” означают: “(Он) дает возможность узнать”, т.е. являются

признаком для познающего. То, что представляет собой признак познания, есть (одновременно) его возможность. Если существует возможность узнать посредством предписания (о том, что) “посредством агнихотры (человек) приобщается к небу”, то как (об этом) можно говорить: “Это не так”? И, напротив, если это не так, то откуда это можно узнать? А потому говорить: “Он узнает несуществующую вещь” — значит впадать в противоречие. Да и (высказывание): “Жаждающий неба да приносит жертвы” тоже дает не сомнительное знание, (обладая которым, рассуждают так): “Приобщается (в действительности) человек к небу или нет?” Если это известно твердо, то не может оказаться ложным. Ибо знание, которое, (однажды) возникнув, превращается в свою противоположность, есть ложное знание. А то знание, о котором идет речь, не превращается в свою противоположность у другого человека, в другом состоянии или в другом месте. Поэтому оно не ложно.

Если же, напротив, высказывание относится к обыденной жизни, то оно не является ложным (в том случае), если исходит от человека, достойного доверия, или относится к области, доступной восприятию посредством индрий. А если оно не исходит от человека, достойного доверия, и не относится к области, доступной индриям, то это — человеческое измышление и (поэтому) не может быть источником истинного знания (праманой).

Ведь для человека невозможно знание помимо речения Вед. (Иногда люди) полагают, что узнали что-то из высказывания другого человека, но (в действительности) с этим высказыванием дело обстоит точно так же, как и с тем [первым]. Ибо в делах такого рода человеческое рассуждение так же не может служить средством познания, как рассуждение слепорожденного о различиях красок.

— Ссылка на человеческое незнание неуместна. Ведь Ману и другие (подобные ему) тоже учили (людей). А значит, существовали такие, что были людьми и обладали знанием. Так же как посредством наблюдения (люди) приходят к выводу, что цвет воспринимается с помощью глаз.

— На это мы скажем: поучение может быть основано и на заблуждении. Если же оно не основано на заблуждении, то оно основано на Ведах. А кроме того, из человеческого суждения можно почерпнуть лишь сведения (которые следует охарактеризовать так): “Таково знание этого человека”, но не “Таков этот предмет”. Ибо знание, основанное человеческом рассуждении, иногда ведет к заблуждению. А для установления ложности ведийских речений способа нет.

Здесь можно обнаружить сходство. Видя, что человеческие высказывания (могут быть) ошибочными, можно, основываясь на сходстве (всех высказываний), сделать вывод, что и речения Вед ложны.

— Нет, ибо в этом случае речь идет о другом. Если ошибочно одно (высказывание), то другое не должно быть также непременно ошибочным, — именно потому, что оно — другое. Ведь если Девадатта смугл, то это не означает, что смуглым должен оказаться и Яджнядатта. Кроме того, (если) речь идет о том, что ведийские речения ложны по причине их сходства с человеческими высказываниями, то (в этом случае) мы имеем дело с логическим выводом (ануманой). Познание же ведийских речений есть, напротив, восприятие (пратьякша). А логический вывод, противоречащий восприятию, не является источником истинного знания (праманой). Поэтому артха, признак которой — побуждение к деятельности, служит человеку во благо.

— В таком случае надо исследовать то, что служит человеку во благо. Зачем тогда изучать дхарму?

— На это мы ответим: именно то, что приносит человеку благо, называется дхармой.

— Откуда это известно?

— Того, кто приносит жертвы, называют “дхармика”. (Подобно тому) как всякого, кто занимается каким-либо делом, называют “поваром” или “жнецом”. Поэтому то, что способствует благу человека, именуют словом “дхарма”. И не только в повседневной жизни, но и в Ведах все то, что выражено посредством слова “жертвовать”, определяется как “дхарма”. Например, “Жертвою боги пожертвовали жертве. Это были первые дхармы”. — Вот что говорит традиция.

Однако (если это) так, то посредством предписания (может быть) выражено и полезное, и вредное.

— Что полезно?

— То, что приносит (человеку) благо — как, например (жертвоприношение по обряду) Джьётиштома и т.д.

— Что вредно?

— То, что приводит к разрушению — (например, жертвоприношения по обрядам) Шьена, Ваджра, Ишу и т.д. При этом слово “артха” [польза] служит для того, чтобы дхармой не называлось также и вредное.

— Почему это вредно?

— Потому, что приносит зло, а это запрещено.

— Как же может быть предписано совершение зла?

— (На это мы) отвечаем: жертвоприношение по обряду Шьена и подобные ему обряды упоминаются не в качестве действий, которые необходимо совершить. Предписание выражает мысль: “Тот, кто желает принести вред, для того этот (обряд) — средство”. Ибо сказано: “Тот, кто заклинает о зле, приносит жертву по обряду Шьена”, но не (сказано): “Следует заклинать о зле”.

— Эта сутра не может содержать (одновременно) два утверждения — и о том, что признак дхармы — побуждение к действию, и о том, что дхарма есть полезное, а не вредное. Ведь это одно предложение. А в таком случае оно (оказывается) разорвано.

— На это мы скажем: в тех случаях, когда (мы) узнаем содержание непосредственно из данного предложения, и только из него, дело обстоит именно так. Но так бывает лишь в тех случаях, когда речь идет о речениях Вед, но не о сутрах. Только если содержание предложения[сутры] известно (не только из него самого, но и) еще из какого-то источника, мы можем определить: сутра имеет такой-то смысл. Потому-то сутра и называется сутрой, что часть чуждого содержания передана с помощью намека (*sutriyate*). В нашем случае это две части двух разных предложений; можно и так это понять. И о полезном [артхе], чей знак — побуждение к действию, сказано, что это — дхарма. Таким образом, сутра истолковывается как единое целое».

Итак, теперь нам известно, что представляет собой дхарма. Но в объяснении сутры, которое предлагает Шабарасвамин, присутствует еще одно важное и не очень ясное для нас понятие — *артха*. Нам уже приходилось его встречать; артхой индийцы называли самые разные вещи — это слово может означать и «предмет», и «успех», и «выгоду», и «пользу». Как же следует перевести его в данном случае?

Комментатор специально объясняет, почему сутра может выражать, по существу, два различных утверждения — и то, что признаком дхармы является призыв к действию, и то, что это действие непременно должно быть благим, а не злонамеренным, полезным, а не вредным.

Оба эти тезиса одинаково важны для понимания дхармы. О том, как надлежит вести себя человеку, о том, что хорошо, а что дурно, существуют самые различные представления. Для обитателей Арьяварты высший долг состоял в принесении в жертву животных, тогда как джайны и и буддисты считали это чудовищным преступлением. Как же отличить грешное от праведного?

Решение, которое предлагает миманса, должно произвести на всякого «стороннего наблюдателя» несколько странное впечатле-

ние. Однако именно оно выражает сущность не только этой доктрины, но и всего брахманистского мировоззрения. Конечно, о добре и зле можно говорить что угодно. Но вопрос не столько в том, *что* говорится, сколько в том, *кто* говорит. Одно дело, если мы слышим суждение человека — умного или глупого, но всего лишь человека, — и совсем другое, если источником нашего знания являются Веды.

Чем же отличаются ведийские речения от любых человеческих высказываний? Было бы наивно предполагать, что автор сутр и их комментатор с самого начала раскроют нам все секреты ведийской премудрости. Но одну важную мысль они высказывают уже сейчас: поучения, содержащиеся в Ведах, истинны всегда; *они не зависят от изменчивых жизненных обстоятельств потому, что не имеют к этим обстоятельствам никакого отношения.*

Но так ли уж безупречен авторитет Вед? Ведь дхарму необходимо соблюдать, чтобы не попасть в беду. Ее «полезность» определяется, однако, одним: выполняя свои обязанности, человек приносит жертвы богам. И именно поэтому дхарма «способствует его благу».

Но тут оппонент-пурвапакшин обращает внимание на явную несообразность в рассуждении комментатора. Ведийские предписания могут призывать не только к хорошему, но и к дурному. Среди брахманистских обрядов есть такие, что преследуют благую цель, но существуют и вредоносные. И важно иметь в виду, что следовать дхарме означает выполнение первых, но ни в коем случае не вторых. Складывается странная картина: оказывается, что вечные Веды учат совершать зло.

Для комментатора такое толкование Вед, разумеется, неприемлемо. Правда, его ответ не чужд некоторой доли казуистики. «Злые» жертвоприношения, смысл которых состоит в нанесении вреда другим людям, описываются в священных книгах не для того, чтобы благочестивые приверженцы брахманистской традиции действительно совершали их и думали, будто при этом они выполняют дхарму. Такие предписания заключают в себе, по его мнению, лишь одну мысль: существуют обряды, с помощью которых можно достигнуть злых, разрушительных целей. Но это не значит, что Веды призывают к совершению зла.

Борясь с настиками, отвергая «ложные» учения, мимансаки должны были доказывать, что истинная, брахманистская религия чувствительна к моральным проблемам в не меньшей степени, чем джайнизм и буддизм...





План храма Джаганнапатха в Пури

И вот, сформулировав условие задачи, учителя мимансы переходят, наконец, к ее решению.

«— Мы сказали, что побуждение к действию — обоснование исследования дхармы. Но это было всего лишь наше утверждение. Теперь же нам предстоит выяснить... — только ли побуждение к действию может быть зна́ком дхармы, или же (им может быть также) что-то иное?»

Чтобы во всем этом разобраться, необходимо ответить на вопрос: откуда человек вообще может что-либо знать? И комментатор, в соответствии с правилами игры, обращается к тем инструментам, которые находятся в его распоряжении, — к словам сутр, где ответ уже содержится — надо лишь суметь правильно его понять: *«То, что возникает при соединении индрий человека с сущим, есть восприятие, не запечатлевающее признака дхармы, поскольку воспринимается налично данное».*

— Вот каково (наше) рассуждение: восприятие не запечатлевает признака дхармы.

— Почему?

— Оно (восприятие) имеет характерную черту: возникновение знания при соединении индрий с предметом — вот что такое восприятие. Но *этот* предмет — [дхарма] — в будущем, и в момент познания он еще не существует. Да и оно [познание] есть восприятие существующего, а не отсутствующего в данный момент. Поэтому восприятие не запечатлевает признака (дармы).

Рассуждение о познании, о его возникновении или о соединении (индрий с предметом) как об источнике знания — (все это) не составляет содержания этой сутры. В ней утверждается лишь одно: восприятие происходит, если происходит соединение индрий с предметом, и восприятия нет, если нет соединения. Если бы утверждалось нечто большее, предложение было бы разорвано.

Логический вывод [анумана], сравнение [упамана], постулирование [артхапатти] также не могут служить обоснованием дхармы, ибо им предшествует восприятие. И отрицание [абхава] также не является обоснованием.

***Знание незыблемого предписания, основанного на природной связи слова с (обозначаемым) предметом, (в ситуации), когда предмет недоступен восприятию, — таков, по мнению Бадараяны, напротив, источник знания (о дхарме), так как для него характерна безотносительность (к предмету, месту, времени).***

— Природным мы называем вечное. Происхождение косвенно обозначает сущность. Неразрывная связь слова с предметом не возникает после возникновения слова и предмета; она существует изначально. Природное соединение слова и предмета представляет собой обоснование дхармы, приметы которой — агнихотра и т.д. и которую невозможно постигнуть посредством восприятия».

Итак, решение найдено — вернее, найдено оно было давно, но теперь оно выражено в понятной, доступной форме. Сам, своими силами, человек не может узнать, в чем состоит его дхарма, просто-напросто потому, что у него нет для этого способа.

Но в распоряжении *настоящего* человека, т.е. человека, принадлежащего к брахманистской традиции, есть другое средство познания. Это слово — *шабда*; и оно воплощает вечную, незыблемую истину, не зависящую от времени и места. Между словом и тем предметом, который это слово обозначает, существует изначально и нерасторжимая связь. Пусть несведущим людям кажется,

будто они условились называть корову коровой, а тигра — тигром, на самом деле соединение слов и вещей не зависит от причуд человеческого ума. А коль скоро это так, Веды, состоящие из слов, заключают в себе полную, абсолютную истину.

Завершив на этом «теоретическое введение», учителя мимансы переходят к прикладной части своего труда. Учение о вечном слове они используют для того, чтобы привести в систему бесчисленные ритуальные правила, нередко противоречащие друг другу.

Чтобы представить себе, как философские принципы применяются на практике, посмотрим на оглавление Миманса-сутр; перечислим вехи, указывающие путь дальнейшей дискуссии:

Адхьяя 2. Определение предписания (*видхи*). Глагол. Сила глагола. Очередность ведийских речений.

Адхьяя 3. *Шеша* и *шешин*. основной обряд и обряд, дополняющий его.

Адхьяя 4. *Кратуартха* и *пурушартха*: то, что полезно для обряда, и то, что полезно для человека, жизненная задача, ради решения которой приносится жертва.

Адхьяя 5. *Крама* — последовательность ритуальных действий.

Адхьяя 6. *Адхикара* — право совершить обряд и воспользоваться его плодами.

Адхьяи 7–8. *Атидеша* — перенос тех или иных деталей основного жертвоприношения, «жертвоприношения-модели» (*пракрити*) на «частный» обряд, производный от него (*викрити*).

Адхьяя 9. *Уха* — изменение мантр, с тем чтобы они были пригодны для другого обряда.

Адхьяя 10. *Бадха* — отмена одного обряда ради другого. *Самуччая* — комбинация нескольких жертвоприношений, включение одного обряда в другой.

Адхьяя 11. *Тантра* — обряд, который надлежит совершить всего лишь один раз, так как в результате закладывается основа для других жертвоприношений. *Авана* — действия, которые следует совершать при совершении каждого обряда.

Адхьяя 12. *Прасанга* — использование элементов одного жертвоприношения при совершении другого. *Викальпа* — замена одного обряда другим.

Чему же служит вся эта изощренная ритуальная наука? На первый взгляд, это совершенно очевидно: человек приносит жертвы богам, в надежде заслужить их расположение. Но уже в самом

начале Миманса-сутр мы обнаруживаем, что Джаймини понимает сущность ритуала совершенно иначе: жертва, говорит он, существует сама по себе; божество же всегда представляет собой только «дополнение к ней».

Что означают эти странные слова? Как и в остальных трудных случаях, понять смысл сутры можно, лишь обратившись к комментарию. И в Миманса-сутрабхашье мы действительно находим интереснейшие рассуждения о том, что представляют собой ведийские боги.

Разъясняя смысл жертвоприношений, толкователь сутр Джаймини не мог, разумеется, обойти молчанием вопрос о том, кому, собственно, эти жертвоприношения были адресованы. Здесь-то мы и сталкиваемся с одним из самых интересных и поучительных парадоксов, которыми изобилует история индуизма.

Что же говорит Шабара об обитателях трех миров?

Как обычно, перед изложением правильной, т.е. собственной точки зрения, он предоставляет слово оппоненту-пурвапакшину; и, как обычно, оппонент выражает точку зрения повседневного обыденного сознания, простого человеческого здравого смысла. Если жертвоприношение названо именем того или иного божества (например, агнихотра — обряд, посвященный Агни), то божество, очевидно, желает, чтобы обряд был совершен. Более того, оно и заставляет человека приносить жертвы. Ведь жертвоприношение — это в первую очередь подношение богу *бхоги* — ритуальной пищи. Можно сказать, что человек приглашает бога к себе в гости и этому гостю он готовит богатое угощение, стремясь при этом заслужить его благодарность.

Что может возразить против этого человек, для которого строгое соблюдение ритуальных норм брахманизма — альфа и омега человеческого существования? Однако учитель мимансы решительно возражает против этой точки зрения. Жертвоприношение, утверждает он, производится вовсе не для того, чтобы добиться чьего бы то ни было расположения, а для того, чтобы достичь определенного результата. Этим результатом является таинственная чудесная сила, не приходящая к человеку извне, но «вырастающая» из глубин его существа. Эта сила — ее учителя мимансы называли *апурвой*, т.е. «не-первым», тем, что отсутствует в начале жертвоприношения и возникает лишь постепенно, — не появляется, конечно, по истечении каждого отдельного обряда. Благочестивый арий обретает ее, лишь подойдя к концу длительного и напряженного ритуального пути, а тем самым — и к финалу пути земного. Апурва представляет собой итог человеческой жизни, ее

окончательное завершение, последний — и подлинный — результат всего содеянного человеком.

Какую же роль играют при этом ведийские боги? Ведь при совершении обряда непрерывно звучат их имена. Однако кроме имен, т.е. кроме слов, которые надлежит повторять во время жертвоприношения, у нас нет никаких свидетельств присутствия «обитателей трех миров». И уже поэтому обыденные представления о них как о существах, похожих на людей, не имеют никакого серьезного основания.

Ссылка на священный текст — не единственный аргумент комментатора. Признавать существование богов означает, по его мнению, еще и вступать в противоречие со здравым смыслом, позицию которого, казалось бы, отражает народная религиозность. Если божества действительно существуют и оказывают влияние на исход обряда, то в первую очередь они должны поглощать жертвенную пищу. Но в таком случае ее количество неизбежно должно уменьшаться, чего в действительности не происходит.

Но, пожалуй, самый выразительный аргумент Шабарасвами на против вульгарного понимания природы божества связан не с потреблением жертвенных яств, а с концепцией власти. «Говорят, — объясняет комментатор, — будто все эти действия производятся с целью умиловить божество, чтобы оно, удовлетворенное, наградило человека. На самом же деле награда исходит не от божества, а от жертвоприношения. Точно так же обстоит дело, когда говорят: «Сановник подарил мне деревню». Но ведь ясно, что подарить деревню может только тот, кому она принадлежит. Ни сановник, ни военачальник не в состоянии этого сделать, так как деревня не является их собственностью. Если и можно говорить о подарках, исходящих от них, то лишь в иносказательном, переносном смысле. Властитель деревни, как и всего остального, — один только царь. Это он распоряжается землями, это от него в действительности исходят любые дары. И такой же верховной властью над людьми является жертвоприношение, в ходе которого возникает апурва.

Западные и индийские исследователи много спорили в свое время об этой странной, с точки зрения европейца (или усвоившего западную культуру индийца), позиции мимансы: одни, как Дебипрасад Чаттопадхьяя, утверждали, что миманса представляет собой «индийский атеизм», другие, подобно уже упоминавшемуся Сарвапалли Радхакришнану, считали такой вывод недоразумением, причина которому — общее несовершенство мимансы как философской системы. Оглядываясь сегодня назад, можно без

преувеличения сказать, что этот старый спор проливает свет скорее на воззрения самих его участников, на их отношение к индуизму, да и к религии вообще, чем на особенности древнего индийского учения.

Однако мы рассмотрели пока только первую часть шастры, о которой говорит надпись на стеле в Ануре. Перейдем теперь ко второй.

Начало Брахма-сутр Бадараяны почти повторяет по форме первую из сутр Джаймини. Различие между ними лишь в одном: если в двенадцати книгах мимансы речь идет о дхарме, то темой следующих четырех является Брахман. «Теперь же — желание познать Брахман» — этими словами открываются Брахма-сутры, или Сутры о Брахмане. Мы не будем подробно рассматривать их содержание и лишь кратко перечислим основные сюжеты, которые здесь затрагиваются. О чем же идет речь в сутрах Бадараяны?

Излагая «истинные» представления о душе, Бадараяна подвергает критике ложные учения о ней — и в первую очередь воззрения санкхьи и йоги. Единственным ориентиром в осмыслении столь сложной материи, как джива и ее отношение к Брахману, служат Веды, обоснованию вечности и непогрешимости которых в Брахма-сутрах уделяется значительное место. Здесь идет речь о самых разных сюжетах — о том, делится ли Брахман на части, является ли грехом ритуальное убийство животных (Бадараяна полагает, что не является), о том, что дживу (душу) и Брахман нельзя отождествлять, что число проявлений Брахмана бесконечно, что существует множество различных видов медитации, которые можно комбинировать, о том, что Брахман следует почитать даже после достижения освобождения, и о том, остается ли тело у того, кто это освобождение обрел.

Таким образом, в двух частях шастры речь идет о разных, хотя и взаимосвязанных проблемах. Если в центре внимания Джаймини находится дхарма, то Бадараяна, рассуждая о Брахмане, показывает, что ждет после смерти человека, следующего ей. Первый говорит о действии, второй — о награде за него.

Долгое время учителя мимансы комментировали оба собрания сутр. Выбор текста определялся лишь тем, какую проблему они собирались обсуждать. Так, например, Шанкара, рассказывая о древнем мудреце по имени Упаварша, объясняет, почему тот не рассмотрел в своем комментарии сутр Джаймини вопроса об атмане. Ответ очевиден: Упаварша сделал это в другом месте — комментируя сутры Бадараяны.

Как ни тесна была взаимосвязь трех частей шастры, судьбы их оказались различными. Если веданта приобрела всемирную известность, а пурва-миманса — известность среди специалистов, то о существовании третьей мимансы — Санкаршанаканды — знают даже не все исследователи индийской философии.

В этот сборник входят 465 сур, в которых идет речь главным образом о «технических» проблемах ритуала: об обряде «агништо-ма», о ритуальном столбе, символизирующем земную ось (юпа), о совершении обряда по частям (авадана), о снаряжении жреца (варана) и о многочисленных видах мантр, которые надлежит повторять во время жертвоприношения.

Поздние учителя мимансы полагали, что Санкаршанаканда принадлежит Джаймини. Миманса-сутрабхашья содержит упоминание о ней, однако толкования этих сур мы здесь не обнаружим. Комментарий на Санкаршанаканду, дошедшие до нас, были созданы только в XVI—XVII веках. Создается впечатление, что эта древняя книга в течение многих столетий была забыта, а затем — в силу малопонятных причин — снова привлекла к себе внимание брахманов.

Упомянуть о «третьей мимансе» важно не только для полноты картины. Ее пример еще раз показывает, что становление даршаны определялось не столько самими сутрами, сколько тем, как было принято их истолковывать. Три собрания сур, о которых сообщает надпись в Ануре, были частями одной шастры. Но комментаторские традиции, связанные с ними, оказались настолько различны, что из одного источника возникли философские школы, непохожие друг на друга.

## Брахман-странник и жители джунглей

Что в имени тебе моем?..

*А. С. Пушкин*

Миманса-сутрабхашья Шабарасвамина, к которой мы уже обращались, — не только самый авторитетный и полный комментарий сутр Джаймини, но вообще первое толкование Миманса-сутр, дошедшее до нас. Как и большая часть философских комментариев, этот текст был создан в эпоху Гуптов, именно с ним связано становление пурва-мимансы как отдельной, самостоятельной философской школы.

Но что известно нам об авторе этого произведения?

Как бы сильно ни была недооценена миманса в целом, Шабарасвамин был недооценен еще больше. Тот, чьим созданием в Индии считается «Миманса-сутрабхашья», очень редко вызывал интерес историков философии. Кто такой Шабарасвамин? Знаменитый учитель ритуала, толкователь Вед, крупный представитель брахманистской ортодоксии. Но философ?.. Даже Э. Фраувальнер, автор одного из наиболее объективных исследований мимансы, называет его *‘kein philosophischer Kopf’* («нефилософская голова»).

Конечно, если вспомнить о символическом характере его авторства, такие (как, впрочем, и любые) «личностные» характеристики выглядят не очень убедительно. Но нет худа без добра: Шабарой занимались, решая скорее текстологические, чем философские задачи, и потому не слишком часто задумываясь о том,



каким было «его» мировоззрение. Но насколько очевиден тот факт, что огромный по объему и чрезвычайно пестрый по тематике комментарий не мог, даже теоретически, быть созданием одного человека, настолько же не подлежит сомнению и значение самой фигуры, самого образа Шабарасвамина для традиции мимансы.

О Шабаре существует немало легенд. Различные истории, в которых он является действующим лицом, относятся к циклу сказаний, посвященных великому царю Викрамадитье, которого можно сравнить со сказочным королем Артуром или с былинным образом князя Владимира Красное Солнышко. В некоторых версиях этих преданий мудрец Шабарасвамин изображается даже как отец самого Викрамадитьи, а кроме того — Бхартрихари, Вараха-михеры и других знаменитых мужей, блиставших при его дворе.

Но насколько связан этот легендарный образ с традицией мимансы? Не имеем ли мы дело с простым совпадением? Не является ли друг Викрамадитьи всего лишь «соименником» комментатора сутр?

Чтобы разрешить эти сомнения, обратимся к источнику, заведомо не вполне серьезному да вдобавок еще и позднему, но зато знаменитому, — к Пурушапарикше («Испытание человека»), сборнику назидательных рассказов и притч средневекового писателя Видьяпати. В одной из новелл Пурушапарикши рассказывается об ужасной болезни, поразившей некоего брахмана. Причиной недуга оказался брахма-кита, червь, поселившийся в голове несчастного и питавшийся его мозгом. Лекарь, поставивший диагноз, предложил и лечение: спасти жизнь брахмана, по его словам, можно было одним лишь способом — дать ему выпить вина. И тут, разумеется, возникла дилемма морального характера. Для ее разрешения и был срочно вызван Шабарасвамин как высший авторитет в толковании священных текстов. Вот как он вышел из положения: «Если винопитие — единственное средство исцелить больного и врач совершенно уверен в том, что это необходимо для спасения жизни брахмана, а также если сам брахман желает, чтобы его жизнь была спасена, то он не утратит свое брахманство, выпив вина».

История на этом, однако, не заканчивается. «Как только принесли вино, — продолжает рассказчик, — с неба раздался голос, который произнес: «Шабара, не спеши». Но Шабара, услышав эти слова, сказал: «Пей, брахман, вино и не бойся. Этот небесный голос разбирается только в учении о буквальном смысле закона (дхармы). Но понял ли он его сущность?» После этих слов на Шабару немедленно пролился с неба дождь из цветов, и это было

явным свидетельством божественного одобрения. Царь и его придворные признали правоту Шабары, и брахман был спасен».

Этот рассказ примечателен во многих отношениях. Пуруша-парикша не может, конечно, рассматриваться как источник, близкий к мимансе — ни хронологически, ни по содержанию. Да и что может быть общего между «философией дхармы» и прозой, предназначенной для людей с утонченным вкусом, между экзегетикой и новеллой? Но, несмотря на иронию и снижение образа, Шабара в рассказе о брахма-ките предстает перед нами не просто как мудрец, решающий головоломку. В его рассуждениях воспроизводятся, пусть с оттенком пародии, вполне реальные характерные черты мировоззрения мимансы. Это и скрупулезный анализ «сложившейся ситуации»; и дотошное перечисление ее деталей, все эти «если»; и прагматизм в интерпретации религиозного предписания, в данном случае — запрета винопития, который в случае необходимости можно и отменить. Но показательнее всего пренебрежительная реакция Шабары на голос с неба. Самоуверенность «специалиста», которому и глас небесный не указ, как раз и свидетельствует о том, что перед нами — представитель мимансы, с ее отрицанием реальности богов в «обыденном» смысле слова. Божества существуют только в контексте ритуальной церемонии: это имена, слова, присутствующие в священных текстах и произносимые жрецом. Обряд, творимый под руководством брахмана, дает жизнь всему, в том числе и богам. Имея такие воззрения, голосом с неба действительно можно пренебречь.

Обратимся теперь к родственным и брачным связям Шабарасвамина.

Из стихотворения, популярного в брахманской среде и передаваемого из поколения в поколение, мы узнаем, что у Шабарасвамина было шестеро сыновей: астроном Варахамихира, философ Бхартрихари, царь Викрама, ученый-естествоиспытатель Харишчандра, поэт Шанку и языковед Амары. Их родили четыре жены Шабары, принадлежавшие ко всем четырем варнам: так, Варахамихира был рожден брахманкой, Бхартрихари и Викрама — кшатрийкой; матерью Харишчандры и Шанку стала женщина из варны вайшьев, а матерью Амары — шудрянка. В этой легенде примечательно стремление не только связать образ Шабары с другими знаменитыми индийцами эпохи Гуптов, но превратить его в центральную фигуру этой блестящей ассамблеи. Однако помимо явно выраженных претензий мимансы на главенствующую роль в индийской культуре, здесь можно услышать еще один мотив. Знаменитый учитель ритуала предстает перед нами как



Детство Кришны

человек, воплотивший в своей семейной жизни своеобразный синтез всех варн, синтез, включивший в себя и неарийскую варну шудр. Индийский исследователь Р. Гарге говорит в этой связи о «неарийском ореоле» вокруг имени Шабары.

Это имя нам уже однажды встречалось — но не как имя ученого брахмана, а как название лесного племени, столь необычным образом причастного к службе в храме Джаганнатха.

Чем объяснить столь странное совпадение имен?

Свой ответ на этот вопрос дала сама брахманистская традиция. Ее свидетельства можно найти в нескольких стихотворениях,

передаваемых изустно брахманами Южной Индии. Согласно преданию, подлинное имя мыслителя было Адитьядева. Шабарой он стал называться, когда оказался вынужден скрываться от преследований джайнов.

Забудем на время о джайнах и о преследуемом ими брахмане и вернемся к тексту Миманса-сутрабхашьи. От большей части памятников индийской философии ее отличает интерес составителя комментария к народам Индии и их языкам. Шабарасвамин подробно описывает жителей различных ее областей, уделяя внимание их нравам и бытовым, а также физиологическим особенностям. Например, о жителях Вахики (Бенгалия) в бхашье сообщается, что они вдвое больше ростом, чем обитатели области Куру. Рассказывает Шабара и о «южанах» (*daksinatyas*), для которых характерны черная кожа, красные глаза и массивное туловище. Можно обнаружить здесь и прямые рассуждения о ненавистных ариям варварах, о млеччхах как о категории населения. При этом комментатор описывает их с явной симпатией. Варвары, указывает Шабара, — искусные рыболовы и охотники на птиц; благородным ариям есть чему поучиться у них.

Но не только из-за этих промыслов млеччхи интересны Шабарасвамину. Следы их влияния он находит и в святой святым брахманистской культуры — в области представлений о языке. Мысль о *единстве* Индии — одна из важнейших идей комментария, и учитель мимансы обосновывает его, исходя из единства языкового. Санскритское слово понятно повсюду — от Гималаев до мыса Коморин (Кумари). Каковы бы ни были местные наречия, искажающие правильное звучание слов, язык шрути не подвержен никаким изменениям. Тем более показательны рассуждения Шабарасвамина о языке млеччхов. Он подробно рассказывает о том, что многие санскритские слова представляют собой заимствования из чужих, варварских наречий, и не видит в этом ничего страшного — конечно, лишь в тех случаях, когда дело не касается дхармы. Такая широта взглядов уже сама по себе заслуживает внимания. Но ее значение возрастает еще больше, если обратить внимание на некоторые другие сюжеты комментария.

Шабарасвамин не мог пройти мимо центрального для брахманистской традиции вопроса: кто, какие именно категории индийского общества имеют право изучать ведийские тексты и, следовательно, быть допущены к брахманистским жертвоприношениям, а какие нет. И, разумеется, в своем толковании этой темы он не был свободен, так как по данному вопросу существовали весьма строгие и однозначные предписания. Тем интереснее то,

какую интерпретацию их он предлагает. Кроме мужчин, принадлежащих к трем высшим, арийским варнам, правом на изучение Вед обладали нишадастхапати — вожди нишад, племени-касты, не относившегося к ариям, но издревле связанного с ними. Об этом праве нишадастхапати говорится и в сутрах мимансы. Как же истолковывает этот принцип Шабарасвами́н?

Защитник ортодоксии проявляет здесь, пожалуй, даже большее свободомыслие, чем при описании «варварских» слов, вошедших в язык ариев. Используя некоторые грамматические тонкости, он, вопреки традиции, предлагает истолковать термин «нишадастхапати» не как «господин нишадов», а как «господин, являющийся нишадом». Получается, что приносить жертвы вместе с ариями имеют право не только о вожди нишадов, но всякий, кто принадлежит к этому племени. Иными словами, учитель мимансы выступает за расширение круга допущенных к брахманистским обрядам и за смягчение ритуальных запретов, разделяющих ариев и неариев.

Итак, «неарийский ореол вокруг имени Шабарасвами́на» никак нельзя считать случайностью. Он окружает, как выясняется, не одно лишь имя знаменитого толкователя древних сутр. Связь Шабары с миром млеччхов ощутима и в преданиях о нем, и в приписываемом ему произведении. И оба эти свидетельства заботливо сохранены традицией — как устной, так и письменной.

Неизбежно возникает вопрос: не был ли сам комментарий, в котором столь пристальное внимание уделяется млеччхам, создан, полностью или частично, на границе двух миров — арийского и варварского?

Но где именно? Комментатор упоминает жителей самых разных частей Индостана. Он говорит и о Северо-Западной Индии (Вахике), и об Андрхе, и о южных областях полуострова. Поэтому мы едва ли сможем однозначно ответить на этот вопрос, основываясь только на данных бхашьи. Трудно усомниться и в том, что разные фрагменты текста могли быть составлены в разных местах. Но ситуация несколько изменится, стоит поставить вопрос иначе: где сформировались (или, по крайней мере, с большой вероятностью могли сформироваться) основные концепции, изложенные в этом произведении? В какой духовной ситуации они складывались? И здесь нам приходит на помощь символическое авторство Шабарасвами́на. Ведь если оно не является случайным, то между образом автора и процессом составления текста должна существовать связь.

Теперь самое время вспомнить о зловердных джайнах, преследовавших мудреца и вынудивших его взять столь странный

псевдоним. Где было возможно сочетание этих обстоятельств — с одной стороны, контакта ариев и млеччхов, а с другой — борьбы между брахманистской ортодоксией и джайнами, причем борьбы драматической, в ходе которой представители ортодоксии оказывались подчас в тяжелом положении? Иначе говоря, где влияние джайнов было настолько значительным, что они могли причинять своим оппонентам серьезные неприятности? Такое могущество было возможно при одном условии: джайнская община должна была занимать прочные позиции при царском дворе. И здесь мы сразу вспоминаем о калингском царе Кхаравеле, великом покровителе джайнов и о статуях тиртханкаров, об отношении брахманов к Калинге как к «нечистой земле» и о ритуальном омовении, которое надлежало совершать по возвращении из нее.

Интенсивное приникновение в Калингу арийско-брахманистской культуры начинается в эпоху Гуптов. Новые властители страны старались привлечь сюда как можно больше брахманов с севера. В ход шли и уговоры, и богатые дары, и земельные пожалования. Но включение Калинги в орбиту брахманистской ортодоксии оказалось не только длительным, но и внутренне сложным процессом: было необходимо не только вытеснить джайнов и остальных настиков, но и добиться признания местного населения, верования которого резко отличались от религиозной традиции индоариев.

Теперь нам по-новому раскрывается смысл приключений брахмана, отправившегося на поиски Джаганнатха. Встреча ученого жреца с млеччхами-шабарами символизирует вполне реальный — и уже знакомый нам — процесс распространения арийско-брахманистской культуры на «варварскую периферию», к которой в течение многих столетий относилась Калинга. Разумеется, историческая основа преданий о Шабаре и о шабарах ясна далеко не во всем. Ее сохранение не входило в задачу брахманов, и картина прошлого расцветивалась все новыми красками. В традиционном образе Шабарасвамины, несомненно, соединились черты различных эпох. Его реальный прототип (или прототипы) постигла та же участь, что и Марко Кралевича, превращение которого из исторического персонажа в героя мифа было запечатлено Мирчей Элиаде.

Свидетельства о Шабаре и шабарах дают нам возможность сделать некоторые наблюдения. И образ автора «Миманса-сутрабхашьи», и сам этот памятник сложились в обстановке знаменатель-

ной «смены вех» в мировоззрении брахманистской ортодоксии. В условиях острой и непримиримой борьбы с настиками (в частности, джайнами) сторонники брахманизма до известной степени пересматривают свое прежнее отношение к варварам.

Эта смена вех сказалась и на развитии мимансы. В ее привычном для историка философии образе мы различаем теперь новые грани. Мы видим, что даже эта система — ортодоксальнейшая из ортодоксальных — сложилась в некоторых важных своих аспектах там, где пролегла граница двух миров, мира дваждырожденных и мира млеччхов. И сама миманса стала эффективным средством распространения ритуальной религии брахманизма на новых землях. Это распространение было невозможно без серьезного упрощения если не принципов брахманизма, то, по крайней мере, способа их изложения, предназначавшегося для новых «специалистов на местах», для новых брахманов, еще не искушенных в ритуальной премудрости. Это изложение должно было стать и более компактным, и менее трудным для восприятия. Таков был, очевидно, важный стимул становления и развития этой своеобразной брахманистской «науки». И не приходится удивляться тому, что в памятниках мимансы присутствуют в упрощенном и укороченном виде и ритуальные правила, и принципы этимологии, и основы традиционного права. Их можно сравнить с дайджестом, с подробным конспектом, предназначенным для отстающих учеников.

Миманса стала своеобразной лабораторией для переработки варварских верований и культов, которые надлежало вписать в контекст ортодоксальной религии, инструментом, с помощью которого и был осуществлен грандиозный синтез, впоследствии получивший название индуизма.

И, наконец, раскрывается самый удивительный, с европейской точки зрения, секрет этой школы — отношение мимансы к ведийским богам. То, что исследователи так часто принимали за «атеизм», было в действительности способом объединения под одной крышей любых местных культов, любых частных — с точки зрения индуистской дхармы — форм народной религиозности. В каждой деревне есть свои боги, которым издревле, изо дня в день приносятся жертвы. Ниспровержение старых идолов и провозглашение новых — трудное и неблагодарное дело. А потому не ведийские божества должны стать предметом поклонения тех, кто еще недавно не догадывался об их существовании, но сам обряд, наделяющий человека чудесной силой. Так религия, отвергавшая прозелитизм, обретала новых приверженцев.

## Спор о природе человека

Странная вещь эти сны! оборотная сторона жизни, часто более приятная, нежели реальность... ибо я отнюдь не разделяю мнения тех, кто говорит, будто жизнь всего только сон; я вполне осязательно чувствую ее реальность, ее манящую пустоту! Я никогда не смогу отрешиться от нее настолько, чтобы от всего сердца презирать ее, ибо жизнь моя — я сам, тот, кто говорит с вами, — и кто через мгновение может превратиться в ничто, в одно имя, то есть опять-таки в ничто. Бог знает, будет ли существовать это «я» после жизни! Страшно подумать, что наступит день, когда не сможешь сказать: Я! При этой мысли вселенная есть только комок грязи.

*М. Ю. Лермонтов. Письмо к М. А. Лопухиной*

Среди многочисленных противников буддизма учителя мимансы относились к самым непримиримым. Одно из произведений классической индийской литературы — «Васавадатта» Субандху содержит даже эпизод, в котором последователи Джаймини уничтожают приверженцев Шакьямуни. Вражда мимансаков и буддистов была настолько ожесточенной, что невольно возникает вопрос: о чем они могли спорить? Ведь дискуссия возможна лишь в том случае, если спорящие хоть в чем-то согласны друг с другом.

И все же спор мимансы и буддизма состоялся. Он длился несколько столетий, и о его перипетиях рассказывают самые различные источники. Буддийские философы направляли свои стрелы против комментаторов сутр Джаймини, а в текстах мимансы в роли оппонента нередко выступает буддист.

Необходимо обратить внимание и на другое: полемика с буддийскими школами имела огромное значение для развития самой мимансы; борьба с сильным и искушенным в философских дискуссиях противником заставляла учителей ритуала обращаться к проблемам, которые в противном случае едва ли могли привлечь их внимание, и нередко переосмысливать многие важные положения своей доктрины.



Мало того. В период противостояния буддизму миманса становится самостоятельной философской школой, она обретает свое, непохожее на других лицо и перестает быть только методом толкования священных книг. И самое главное: в эпоху борьбы с учением Просветленного миманса окончательно отделяется от веданты.

Это размежевание первой и второй миманс нашло свое отражение в простом и очевидном факте: в первые века новой эры последователи Джаймини перестают комментировать Брахма-сутры. Основоположник веданты упоминается в комментрии Шабарасвамины, но само это упоминание весьма красноречиво: автор бхашьи делает знаменательную оговорку, что он называет имя Бадараяны лишь затем, чтобы выразить свое уважение к нему, но не для того, чтобы принизить собственное мнение.

Миманса-сутрабхашья, как и всякий индийский философский комментарий, представляет собой в первую очередь развернутое изложение и обоснование учения, изложенного в сутрах. Но к этому ее содержание отнюдь не сводится: Шабарасвамин касается многих вопросов, не имеющих даже отдаленного отношения к ритуальным наставлениям Джаймини.

Среди многочисленных несовпадений сутр и комментария особое значение имеют два: во-первых, в Миманса-сутрабхашье мы находим интереснейшие размышления об источниках истинного знания, совершенно непохожие на краткие формулы сутр о невозможности узнать дхарму посредством восприятия, а во вторых — учение об атмане, перекочевавшее сюда из старых комментариев на Брахма-сутры.

Для того чтобы во всех тонкостях представить себе дискуссию о праманах, которую мы находим на страницах комментария, необходимо иметь в виду одну существенную деталь: самые интересные фрагменты, посвященные философским вопросам, принадлежат не Шабарасвамину. При всех оговорках, связанных с феноменом символического авторства, это можно утверждать совершенно категорически: сам Шабарасвамин прямо говорит об этом. В Миманса-сутрабхашью входит отрывок из другого комментария, ни название, ни имя автора которого нам неизвестны. Мимансаки называли его просто «вритти» (т.е. «комментарий»), а его безымянного создателя — «вриттикарин». О самом вриттикарине мы не знаем ровным счетом ничего: о нем не сохранилось не только достоверных сведений, но даже легенд. Зато его облик как мыслителя очерчен с максимальной четкостью.

Среди исследователей давно сложилась традиция противопоставлять «вриттикарину» Шабарасвамину, как «философа» —

толкователю священных книг и ритуалисту. Правда, ученые, писавшие о «вритти», во многом расходились друг с другом в понимании многих деталей его учения. Одни полагали, что «вритти» было чужеродным элементом для мимансы и что позднейшие ее приверженцы ошибались, принимая его за «своего». Но все сходилось в одном: вриттикарин намного превосходил Шабарасвамина по своему интеллектуальному уровню, и, понимая это, комментатор дополнил бхашью фрагментом, содержащим ценные философские идеи.

Как бы то ни было, между вритти и остальными частями Миманса-сутрабхашьи действительно есть серьезные различия. Вриттикарин зачастую рассматривает философские и психологические проблемы вне прямой связи с жертвоприношениями и искусством интерпретации Вед. Зато все его построения явным образом направлены против буддийского учения: традиционный оппонент-пурвапакшин из условного персонажа превращается здесь в убежденного сторонника Шакьямуни. Но интереснее всего то обстоятельство, что Шабара и вриттикарин нередко предлагают два различных ответа на один и тот же вопрос. И в первую очередь это относится к сюжету, не занимающему значительного места в сутрах, но приобретающего особую важность для комментаторов, — к вопросу о природе и возможностях чувственного восприятия — пратьякши.

Чтобы это обнаружить, достаточно сравнить два комментария сутры о пратьякше, находящиеся на одной и той же странице. Вот что говорит о содержании сутры Шабарасвамин:

«Рассуждение о познании, о его возникновении или о соединении (индрий с предметом) как об источнике знания — (все это) не составляет содержания этой сутры. В ней утверждается лишь одно: восприятие происходит, если происходит соединение индрий с предметом, и восприятия нет, если нет соединения. Если бы утверждалось нечто большее, предложение было бы разорвано».

Что можно добавить к этим словам? Дополнение, однако, не заставляет себя ждать. Высказавшись сам, Шабара предоставляет слово автору вритти.

«Автор вритти по-своему истолковал эту часть, начинающуюся словами: “Исследование ее (дхармы) признака (обоснования)”»:

— Нет необходимости исследовать обоснование дхармы. Ведь источники знания известны: (это) восприятие и т.д. И шастра [текст] входит в их число. Поэтому ее и не надо исследовать.

— Обоснование необходимо исследовать потому, что возможна ошибка. Ведь можно принять перламутр за серебро, а значит, восприятие может оказаться ошибочным, а так как оно лежит в основе (остальных средств познания), то ошибочным оказывается логический вывод и остальные (средства познания). Тот, кто действует без проверки, не достигает цели и попадает в беду.

— Это не так. Ибо то, что является восприятием, не бывает ошибочно. А что ошибочно, то не восприятие. Что же такое восприятие?

***То, что возникает при соединении индрий человека с тем предметом, есть истинное восприятие.***

— Если знание возникает у человека (в ситуации), когда есть соединение индрий с тем предметом, который является объектом восприятия, то можно говорить об истинном восприятии. Если же знание возникает, когда происходит соединение (индрий) с чем-то иным, то (объект знания) не воспринят.

— Но как определить, что одно знание возникло при соединении с тем, (что имеется в виду), а другое — при соединении с иным?

— То (знание), которое возникло не при соединении с иным, возникло при соединении с тем, (что имеется в виду). (Знание), противоположное ему, возникло при соединении с иным.

— Как же можно узнать об этом, если тот, кто при виде перламутра принимает его за серебро, думает: “Мой глаз (находится) в соединении с серебром”? Где рождается отрицающее знание, (обладая которым, люди) думают: “Это не так, это ложное знание, оно возникло при соединении с иным, а его противоположность — при соединении с тем, (что имеется в виду)”? Как можно это установить до возникновения отрицающего знания, если в это время невозможно обнаружить различия между истинным и ложным знанием?

— Если манас ослаблен голодом, или индрии — болезнью, или же (сам) предмет восприятия отличается тонкостью и т.п., то следствием (этих обстоятельств) становится ложное знание; если же все это не повреждено, то знание является истинным. Причина возникновения знания — соединение индрий, манаса и предмета, так как если его [соединения] не происходит, то знание не возникает. Причина (возникновения) ложного знания — препятствие [помеха], что находится между ними. Ибо если есть помеха, знание ложно.

— Как же это [наличие или отсутствие помехи] можно установить?

— После удаления помехи наступает полное согласие.

— Как отличить поврежденные (манас и индрии) от неповрежденных?

— Если мы, тщательно исследуя, не обнаруживаем помехи, мы делаем вывод, что повреждения нет, так как нет средства узнать о нем. Поэтому (можно прийти к заключению, что) представление, возникшее в результате повреждения, при том (условии, что) возникает (также) представление о том, что оно [первое представление] неистинно, — не соответствует действительности — именно такое представление и никакое другое.

— Никакое представление не имеет опоры], подобно сновидению. “Безопорность” сновидения кажется его отличительным признаком. (Но точно) так же и у бодрствующего появляется представление “столб” или “стена”. Значит, и представление, (возникающее в сознании) бодрствующего, не имеет опоры.

— На это мы скажем: представление о столбе, (возникающее) в сознании бодрствующего, ясно и определенно; почему же оно должно быть поколеблено?

— Во время сна, до тех пор, пока не наступило пробуждение, оно столь же ясно и определенно; здесь нет никакого различия.

— Нет, во сне оно колеблется и изменяется, тогда как в других случаях оно устойчиво.

— В силу сходства (ситуаций сна и бодрствования) так будет и в других случаях.

— Если бы сновидение было ложным (представлением) потому, что оно является представлением, то представление, (возникающее у) бодрствующего, также должно было бы быть ложным. И все же восприятие — вот причина того, что нечто именно таково, каково оно есть, (причина того), то невозможно сказать: “Это (явление) не таково, каково представление (о нем)”. Ложность представления, возникающего во сне, которая обнаруживается благодаря тому, что оно меняется на противоположное, обусловлена другим.

— Чем?

— Из-за того, что манас во время сна оказывается ослаблен, само состояние сна становится причиной ложности представлений, (возникающих) в начале и в конце сна. У погруженного в глубокий сон они [представления] полностью отсутствуют. Ибо только о том, кто лишился (на время) сознания, говорят: “Он погружен в глубокий сон”. Поэтому представление, (возникающее в сознании) бодрствующего, не является ложным.

— Разве у бодрствующего не может быть поврежден манас?

॥ श्री रामं हनुमत्सेवं श्री कृष्णं भीमसेविनं ॥ श्री आसं श्री मदानंद तीर्थं सेवितं नमः ॥ ५९ ॥



Рама, Хануман, Бхима, Кришна, Мадхва, Вьяса

— Если бы (повреждение) имело место, оно было бы замечено.  
— Но и во время сновидения (повреждение) не ощущается.  
— Дело не в этом. Ибо проснувшись, (человек) сознает: “Мой манас был ослаблен сном”.

— И все же (представление) является пустым.

— Почему?

— Мы не можем обнаружить различие между формой предмета и формой знания. А воспринимается, по нашему мнению, сознание. Поэтому становится ясно, что нет формы предмета, отличной от формы сознания.

— Это было бы так, если бы сознание имело форму предмета. Но сознание не имеет формы; форма охватывает внешний образ [контур] предмета. И он [предмет] через этот внешний образ запечатлевается (посредством) восприятия. Воспринимающее сознание направлено на предмет, а не на другое воспринимающее сознание. Ибо это последнее — мгновенно и не длится до момента (возникновения) другого состояния сознания. Говорят, будто его можно узнать при (его) возникновении и что одновременно (оно) дает возможность узнать предмет — подобно светильнику, (который освещает окружающие предметы и вместе с тем себя самого), однако это неверно. Ведь до тех пор, пока не узан предмет, невозможно заметить (вызванного им) состояния сознания; однако после того, как узан предмет, оно [состояние сознания] точно устанавливается с помощью логического рассуждения. Одновременно (сделать и то и другое) нельзя.

— Тем не менее, только после того как появилось состояние сознания, о предмете говорят: “Он узан” (именно в этот момент), а не тогда, когда состояние сознания еще не возникло. Поэтому сначала появляется состояние сознания, а затем узнается предмет.

— Совершенно верно, сначала возникает состояние сознания, однако не оно узнается первым. Ведь иногда бывает, что о предмете говорят: “Он не узан”, хотя (на самом деле) он известен. Кроме того, состояние сознания, (вызванное предметом), невозможно представить себе без названия (предмета). Таким образом, состояние сознания зависит от названия (предмета). А восприятие от названия не зависит. Поэтому состояние сознания — не предмет восприятия. Вдобавок, если бы состояние сознания и предмет имели одну и ту же форму, то могло бы не быть состояния сознания, но не предмета. Однако их форма неодинакова. Ведь мы полагаем, что сознание не имеет очертаний, тогда как предмет мы схватываем посредством восприятия именно потому,

что он (сам) ограничен своими очертаниями. Поэтому основу представления составляет предмет. И, наконец, представление “платок” имеет основу и появляется (в том случае, если) нитки используются в качестве материала. В противном случае, даже если бы нитки и использовались в качестве материала, у человека с неповрежденными индриями появлялось бы представление “горшок”. Но этого не происходит. Поэтому не лишено опоры представление. Поэтому не ошибается восприятие».

Первое важное нововведение вриттикарина состоит, конечно, в изменении формулировки сутры о восприятии. Это избавляет его от необходимости вдаваться в ее подробное комментирование и дает возможность избежать ее «разрыва» — опасности, которой так страшились учителя мимансы. Вриттикарин, свободно истолковывая сутру, определяет истинное (сат) восприятие как соединение органов чувств человека с *тем (там)* предметом, который имеется в виду, с которым человек отождествляет то, что запечатлено его зрением, слухом, осязанием, — в этом-то и заключается главная мысль видоизмененной сутры.

Все рассуждения вриттикарина о восприятии явным образом направлены против буддизма. Учитель мимансы отстаивает достоверность восприятия, а оппонент-буддист отрицает ее.

Как можно различить, спрашивает оппонент, в каком случае наши органы чувств «встретились» с *тем* предметом, а в каком — *не с тем*? Как узнать, истинно восприятие или же ложно, если человек может принять перламутр за серебро? По мнению вриттикарина, причиной ложного восприятия становится «помеха» (доша). Роль помех могут играть самые разные обстоятельства: сознание (манас) человека может быть ослаблено голодом, органы чувств — лихорадкой, а предмет восприятия может находиться слишком далеко, чтобы мы могли его как следует рассмотреть. Но во всех этих случаях речь идет об отклонениях от нормы. в обычном своем состоянии человек воспринимает окружающий мир адекватно.

Но оппонент далеко еще не исчерпал всех своих возражений. Как же мы можем, спрашивает он, отличить поврежденное сознание от нормального? Спящий человек принимает сновидение за реальность, и пока он не проснется, он не может осознать, что это всего лишь грезы. Как знать, не похожи ли на сновидения и представления бодрствующего?

Ответ вриттикарина трудно признать убедительным опровержением слов оппонента, но зато в нем содержится основополагающая для мимансы мысль: образы, являющиеся человеку во

сне, не имеют четких очертаний; они текучи и изменчивы. Более того, сон всегда ослабляет умственные способности: ведь самый глубокий сон — это сон без сновидений.

Почему же представления бодрствующего, в отличие от сновидений, являются четкими и определенными? Долгая дискуссия на эту тему приводит к совершенно ясному выводу: дело в том, что образы, возникающие в сознании бодрствующего человека, имеют твердую основу — предметы, которые он видит перед собой. Если бы это было не так, то между сном и явью не было бы никакой разницы.

Но почему этот вопрос приобрел такое значение для мимансы? Чтобы понять это, стоит лишь перевернуть несколько страниц комментария и найти продолжение спора о восприятии.

«Если же обратиться к высказыванию, которое противоречит восприятию: “(Человек), приносящий жертву и оснащенный жертвенной утварью, попадает прямо на небо; речь идет о теле (человека)”, — то в этом случае следует сказать: соединенный с телом, тот, кому это тело принадлежит, в связи с жертвенной утварью определен как “оснащенный жертвенной утварью”.

— Но кто этот другой [отличный от тела]? Наши органы чувств не ощущают его.

— По дыханию мы устанавливаем, что он существует. Тот, кто вдыхает, выдыхает, моргает и т.д., — он и есть «оснащенный жертвенной утварью», находящийся в теле.

— Разве это не тело вдыхает и выдыхает?

— Дыхание и т.д. — не свойства тела. Это — свойства совершенно иного рода, так как они существуют не так долго, как свойства тела. Свойства тела (такие, как) цвет и т.д., существуют столько же, сколько само тело. Вдох и т.д., напротив, могут и не существовать в тот момент, когда существует тело. Поэтому дыхание и т.д. — не свойства тела. Кроме того, желание и т.д. воспринимаются самим человеком, который испытывает желание, не как свойства тела, а как нечто иное. Коль скоро все это так, по причине (обладания) совсем иными свойствами, чем свойства тела, «оснащенный жертвенной утварью» — то не тело.

— Как же можно полагать, будто существует носитель желания и т.д., отличный от (самого желания и т.д.)? Если мы отвлечемся от (самого) желания и т.д., мы не обнаружим его. Значит, его нет, как нет рогов у зайца.

— На это мы скажем: кому, как не ему, принадлежат желание и т.д.?



— Никому, полагаем мы. Ибо если что-то воспринято нами, то вовсе не обязательно должно существовать и нечто, связанное с ним. Только в том случае, если нами воспринято и соединение, и соединенное, нам становится ясно: этот (предмет) связан с тем (предметом). Если, к примеру, мы воспринимаем солнце и луну, то мы ведь не начинаем искать еще что-то и думать, кому они принадлежат. Можно точно сказать: никому. Следовательно, не существует и носителя желаний и т.д., отличного от них.

— Если есть нечто, воспринимаемое нами, то должно существовать и нечто (иное), связанное с ним.

— Тогда мы должны были бы, узнай мы таким образом о существовании атмана, признать и существование нового *иного*, связанного с ним, и так до бесконечности. Если же ты хочешь, признав одно, не признавать другого — связанного с ним, но, напротив, хочешь остановиться и тем удовлетвориться, то тебе придется удовлетвориться тем, что остановится познание.

— На это мы скажем: если нет познающего, отличного от самого познания, то о ком мы говорим: “Он познает”? Это слово означает активного познавателя. Если мы хотим сделать это слово осмысленным, мы должны признать существование атмана, отличного от хода познания.

— Боги дали смысл этому слову, если сочли, что необходимо его дать. Есть, однако, много людей, говорящих: “Существует атман, существует атман” и использующих при этом слово, (прямо) выражающее существование атмана; но существование атмана им обосновать не удастся. Что же можно в таком случае доказать, применяя косвенное выражение: “Он познает”?

Следовательно, все это неверно.

— На это мы скажем: по (таким явлениям, как) желание, мы узнаем о существовании атмана.

— Каким образом?— Желание возникает как раз (в том случае), когда нечто было воспринято (человеком) прежде, и затем он начинает этого желать, а не (в том случае), когда прежде ничто не было воспринято. Ведь никто не желает, например, (попробовать) сладких плодов, растущих к северу от горы Меру, которых никто из людей не мог попробовать. Так и здесь: предмета, который не был воспринят одним человеком, не может пожелать другой. Напротив, то, что человек воспринял сегодня, он начинает желать завтра. Таким образом, мы видим, что у него (желания) и у восприятия — один и тот же деятельный носитель. А если бы воспринимающий представлял собой только путь познания, то у кого бы на следующий день возникало желание? Если же, напротив,

существует познающий, отличный от пути познания, то у него, кто сегодня воспринимает, завтра появляется желание воспринять того. В противном случае желание невозможно.

— На это мы ответим: в каком случае мы приходим к выводу: это невозможно? (В случае), если для (установления) чего-то нет средства познания. Но мы не воспринимаем ничего, кроме процесса познания. А то, что мы не воспринимаем, мы считаем несуществующим, подобно рогу зайца. Но если это (невоспринятое) не существует, то существование познания не является невозможным, так как оно запечатлено посредством восприятия. И мгновенность его также следует из восприятия. Таким же образом, если нет познающего, отличного от процесса познания, и если само познание преходяще, то желание, (возникающее) на следующий день, никак нельзя считать невозможным. Ведь оно запечатлено с помощью восприятия. К тому же, невозможно заметить, чтобы тот, кто сегодня был “воспринимающим”, завтра сделается “желающим”. Но (зато) можно заметить, что иногда того, что видел один, желает другой; иногда же (этого) не происходит; если (восприятие первого и желание второго находятся) в одном ряду впечатлений; то такое возможно, если в разных — то нет. Итак, нет носителя (желания и познания), отличного от желания (и познания).

— На это мы скажем: невозможно, чтобы люди, которые не помнят (о явлении), желали его; а о том, чего (они) не видели прежде, не может быть воспоминаний. Значит, если существует только преходящий (существующий в каждый отдельно взятый момент) набор впечатлений, то память невозможна.

— С памятью дело обстоит так же, как и с желанием. Знание, сходное с предшествующим (знанием), или (знание) о предшествующем (знании) — это и есть память. А то, что она возникает на следующий день, когда увиденное уже исчезло, никак нельзя считать невозможным, потому что это запечатлено восприятием. Но если *скандха* узнается через посредство другой скандхи, то (это означает, что) оно воспринимается через посредство знания, возникшего в том же ряду представлений, но не знания, которое возникло в другом ряду представлений. Поэтому скандхи пусты. Об этом говорит брахмана: “Конгломерат элементов познания рождается из этих элементов и снова исчезает в них; после смерти нет сознания”.

— На это мы скажем: это не так. Если что-то увидено сегодня, то завтра возникает представление: “Я это видел”. Это представление связано с атманом и ни с чем другим. Другой (отличный от

тела) — это тот, кто увидел однажды. Поэтому существует нечто особое, к чему относится слово “я”.

— Можно заметить, что слово “я” употребляется в переносном смысле для обозначения чего-то иного, например: “Я — сын”, “Я — Девадатта”, “Я иду”.

— На это мы скажем: мы утверждаем, что употребление слова “я” — это основание для признания (существования) другого предмета, но (это основание) для определения такого представления, которое противоположно представлению оппонента. Мы узнаем, собственно говоря, вот что: “Мы были вчера и существуем сегодня”. А также то, что было вчера и чего нет сегодня. Об этом и говорится в брахмане. После того как словами “Поистине, это атман” определен предмет обсуждения, сказано: “Поистине, атман непреходящ, он обладает неизменными свойствами”. Представление, напротив, преходяще. Из этого мы можем сделать вывод, что атман отличен от преходящего представления. Поэтому нельзя утверждать: “То, как мы воспринимаем вещи, не соответствует действительности, а то, как не воспринимаем, — соответствует”. Если бы дело обстояло так, то можно было бы сказать: “Зайца нет, но его рог существует”. Нельзя также сказать, что представление о “я” есть заблуждение, — ведь нет представления, опровергающего его. Таким образом, атман — это нечто, пребывающее по ту сторону желаний и т.д. А если это так, то он и есть тот, кто назван “оснащенным жертвенной утварью”.

Как можно описать (свой) атман другому человеку? И об этом сказано в брахмане: “Это атман, о котором говорят “не то, не то” — так говорил он”. Ему невозможно дать определение, о нем нельзя сказать: “Он имеет такие-то свойства”. Средство поведать о нем заключается скорее в том, чтобы отвергнуть все то, что видит другой человек. Другой человек видит тело. Поэтому в связи с атманом учат: “Тело — не атман; существует нечто, отличное от тела, и это — атман”. Таким образом, об атмане учат посредством отрицания тела. Точно так же говорят: “Дыхание и т.д. — не атман” и учат, что атман — это нечто иное. Желания и т.д., “пристающие” к человеку, могут быть восприняты по их внешним признакам. И говоря, что это — не атман, (посредством отрицания) учат тому, что атман — это нечто иное.

Далее, наблюдая поступки человека, можно сделать вывод, что он не отличается от того, кто на него смотрит. Человек стремится привести в порядок дела, которые он вчера сделал лишь наполовину, и подвести итоги. Значит, по его поступкам можно судить. Несомненно, в преходящем он узнает непреходящее.

И посредством сравнения узнается атман, когда (человек) рассуждает так: “Так же как ты сам видишь атман, узнай, сравнив, что и я вижу его так же” — так же как (человек) сообщает другому человеку о своем ощущении, говоря: “Я почувствовал, мне показалось, будто я горю”; “Мне показалось, что меня пытаются”; “Мне показалось, что меня задерживают”. Существует атман, находящийся по ту сторону всех этих (ощущений); ведь каждый узнает его сам.

— Если познающий отличен от того, кто осуществляет познание, то это можно обнаружить, только исключив (из рассмотрения) само познание, говоря: “Вот оно, оно такое-то и такое-то”. Но ничего подобного не обнаруживается. Следовательно, различия нет.

— На это мы скажем: он (атман) сам входит в сознание. Поэтому его и не может увидеть другой человек. Как можно его обнаружить? Подобно тому, как зрячий сам видит цвет, но не может объяснить этого слепорожденному единственно по той причине, что это вообще невозможно объяснить, но не потому, что этого не существует, так же человек воспринимает свой атман, но не может показать его другому, так как другой зрячий лишен способности видеть, если речь идет об атмане другого человека. Поэтому все узнают об атмане по своему собственному атману, хотя он и не может быть воспринят другим человеком. Об этом говорит брахмана: “Если речь замолкла, где же в человеке свет?” — “У него есть атман, о великий царь”, — так говорил он». И о том, что атман недоступен восприятию другого человека, также говорит брахмана: “Он неуловим, ибо его нельзя уловить”. Имеется в виду, что существование атмана не может заметить другой человек.

— Почему?

— В силу высказывания: “Человек — свой собственный свет”. И об этом тоже сказано в брахмане: “При этом человек — свой собственный свет”.

Если же затем сказать, что атман можно обнаружить путем исключения познания из рассмотрения, то коль скоро ты отрицаешь средство, ты не можешь достигнуть цели. А вот каково средство узнать те предметы, которые должны быть узнаны: “Каким мы узнаем этот предмет, таков он и есть”. Например: “Что является белым?” — “То, что бело”. — “Что такое белое?” — “То, для (обозначения) чего используется слово “белое”. — “Почему оно употребляется?” — “Потому, что при (употреблении) слова “белое” узнается белый свет”. Поэтому посредством исключения из рассмотрения познания нельзя определить свойства чего-либо.

Кроме того, объект представления не обязательно узнается только после того, как узнано само представление. И в тех случаях, когда представление не узнано, предмет (может быть) узнан. Собственно знание недоступно восприятию, но предмет, который мы хотим узнать, доступен ему; об этом уже шла речь. Если обязательно должно произойти отклонение (от истинного знания), то ведь это — отклонение в знании, но не в самом предмете — об этом мы также уже говорили. Поэтому существует атман, отличный от желаний, и т.д.

Если же, далее, сказать, что «поток представлений рождается в этих элементах и в них же исчезает, после смерти нет сознания», то на это следует ответить: «Вслед за упреком “Здесь благородный привел меня в замешательство” (Яджнявалкья) опровергает утверждение, что цель этих слов — привести нас в замешательство: “Поистине, я призываю не к замешательству”».

Поистине непреходящ этот атман, обладающий постоянными свойствами, и все же есть у него связь с элементами. Поэтому существует не только знание. Итак, эти вещи различны.

Если же, наконец, сказать: «Слова “Он идет” — не слова предписания, то, быть может, это и в самом деле не слова предписания. Но здесь видна связь с другим изречением: “Желающий неба да приносит жертвы”. На том стоим».

Разделение труда между тремя частями шастры, о которой сообщает надпись на анурской стеле, долгое время избавляла учителей мимансы от необходимости задумываться о природе человеческой души. Что такое дхарма, откуда можно почерпнуть знание о ней — вот что занимало их целиком и полностью. Но *кто* должен следовать ведийским предписаниям, *в чем* сознании появляется желание изучить дхарму — это составляло предмет «второй мимансы». Однако спор с приверженцами буддизма, отрицавшими существование атмана, заставил последователей Джаймини обратиться к этой проблеме, полагаясь только на самих себя.

Есть ли у человека атман, существует ли устойчивое человеческое «я», получающее награду за благие поступки и несущее ответственность за дурные — на этот вопрос буддисты и мимансаки давали прямо противоположные ответы. Первым было важно разрушить традиционное представление о человеке, вторым — отстоять его.

Знаменательно, однако, и другое. Вопрос об атмане не только разделял последователей Сиддхартхи Гаутамы и сторонников мимансы, но и удивительным образом объединял их. Если о жертво-

приношениях и сущности ведийского текста спорить было бессмысленно, то, обсуждая природу человека, противники состязались друг с другом в искусстве доказательства. Размышления о том, есть у человека атман, или нет, превращали непримиримую вражду в философскую дискуссию.

Правда, и в этом случае обрамлением спора остается тема жертвоприношения. Если в древних книгах сказано, что «оснащенный жертвенной утварью жертвователь попадает прямо на небо», то, на первый взгляд, речь идет о человеческом теле. Но комментатор сразу же отвергает такую вульгарную трактовку: на небо попадает не тело, а тот, кому оно принадлежит.

И здесь оппонент приводит характерное буддийское суждение: ничто не свидетельствует о том, что тело человека кому-то принадлежит. Конечно, такое представление является привычным и общепринятым, но из этого еще не следует, что оно истинно.

Ответ вриттикарина также традиционен: он ссылается на старое брахманистское учение о дыхании. Дышит не тело, а то, что одушевляет его. Человек может вдыхать, выдыхать и задерживать дыхание — но свойства тела при этом не изменяются.

Дыхание представляет собой, однако, лишь самое простое проявление духовного начала. Значительно важнее, что человек может испытывать желание или влечение. Кому принадлежат они? Буддийское решение этой проблемы нам уже известно: никому. Почему у чувств, желаний и эмоций непременно должен быть носитель, отличный от них самих? Ведь видя солнце и луну, мы не спешим сделать вывод, что существует кто-то, кому они принадлежат.

Тогда вриттикарин выдвигает свой главный аргумент. Видеть в человеке всего лишь поток беглых и постоянно сменяющих друг друга впечатлений было бы можно, если бы не существовало одного всем известного явления, свидетельствующего о том, что за всем этим скрывается твердая основа. Эта основа — память, связывающая настоящее с прошлым. А она, в свою очередь, основана на восприятии. Никто не стремится попробовать сладких плодов, растущих к северу от горы Меру, ибо на эту гору, самую высокую в мире, никто из людей не поднимался. Мы не можем пожелать того, чего никогда не видели. Поэтому и восприятие, и желание, и память — это разные стороны единого целого: человеческого «я».

Так завершается этот спор — один из бесчисленных эпизодов многовекового противостояния ортодоксии и буддийской сангхи, ведийского ритуализма и восьмеричного пути. И нам теперь не

кажется странным ни то, что философия жертвоприношений обратилась к проблемам восприятия, ни то, что на страницах знаменитого комментария Миманса-сутр мы обнаруживаем два различных учения. Слишком важна была для последователей Джаймини борьба против буддизма, слишком грозна была опасность, чтобы не вооружиться дополнительными аргументами, пусть при этом и пострадает кое-где стройность изложения. Оружие, пригодное для того, чтобы отразить нападение сильного и изощренного противника, пришлось выковывать самостоятельно: миманса отстаивала не эзотерическое мировоззрение «лучших среди брахманов», а исконную брахманистскую дхарму, не искусство медитации, а традиционную обрядовую практику. Мысли учителей мимансы занимало не растворение души человека в мировой душе, а жесткая внутренняя структура человеческого «я», способного воспринимать мир и ориентироваться в нем.

Как мы увидим, путь утгара-мимансы оказался другим. Поэтому Шабарасвамину и потребовалось свое собственное, отличное от ведантистского, учение об атмане.

Стремление возвыситься над обыденной, народной религиозностью, над стихией местных культов, и в то же время неприятие эзотерики, тайной религии для немногих, сближало мимансу с ненавистным буддизмом. Можно сказать, что она представляла собой своеобразный срединный путь ортодоксии. Непримириемые враги всегда в чем-то похожи друг на друга...

## Слова и вещи

Тускнеет золото, и истлевает сталь.  
Крошится мрамор. К смерти все готово.  
Всего сильнее на земле печаль,  
И долговечней — царственное слово.

*А. А. Ахматова*

Целое всегда важнее части — этому принципу брахманистская традиция оставалась верна с момента создания Пуруша-сукты. Как бы ни был важен для мимансы вопрос о том, кто исследует и выполняет дхарму, его обсуждение все-таки было прелюдией к выяснению главного: почему знание о дхарме дает только ведийское слово? Чем священные книги брахманизма отличаются от любых других произведений словесности?

Решение этой задачи давно известно: в отличие от всех остальных книг на земле, Веды существуют вечно; они не имеют автора, и, следовательно, при их создании некому было ошибиться. Но это решение похоже на правильный ответ в конце учебника — можно заглянуть на последнюю страницу, однако в таком случае мы лишь механически повторим истину, не доказав ее, т.е. не выполнив того, что входит в обязанности комментатора. Правда, о вечных Ведах бессмысленно спорить с буддистом — в этом вопросе у мимансака и последователя Просветленного нет даже общей почвы для дискуссии — их разделяет все, что только может разделять. Вриттикарин и не спорит. Он снова обращает свои рассуждения к искусственному персонажу — Пурвапакшину — и стремится лишь к тому, чтобы ничего не пропустить, осветить все детали, опровергнуть все возражения непросвещенного, обыкновенного ума.



«Может быть, восприятие и (основанные на нем праманы) и являются источниками истинного знания, но слово (шабда) все же таковым не является.

— Почему?

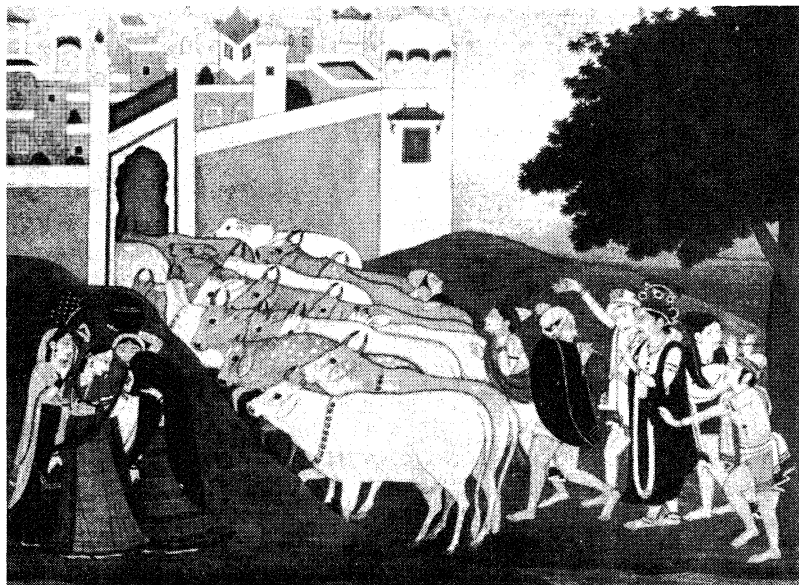
— *Не запечатлевающее признака, поскольку воспринимается налично данное.*

Слово не есть признак, т.е. источник истинного познания [прамана]. Объект восприятия, который не воспринят, не существует, подобно рогу зайца. Индрии же воспринимают скот и т.д. Но по окончании жертвоприношения скот не воспринимается. Следовательно, скот — не результат жертвоприношения. Результат должен все-таки появляться в момент действия. Ибо в то же время, когда начинается жертвоприношение, начинается и желание (получить его результат). Если же говорят: обряд принесет свои плоды в другое время, то это неверно. Скорее всего, результат жертвоприношения достигается не в другое (по сравнению с моментом самого обряда) время.

— Почему?

— Когда оно (жертвоприношение) завершено, результат не достигнут. Когда же достигается результат, жертвоприношения не происходит. Как же должно оно [жертвоприношение] достигать результата (в тот момент), когда оно не происходит? Кроме того, в ведийском тексте говорится о результате жертвоприношения, который достигается в момент совершения обряда. Ибо из (ведийского) речения “Жертва есть средство” можно сделать вывод: “Раз существует средство, должен быть и результат”. К тому же, с помощью восприятия мы обнаруживаем другую причину, (приводящую к результату) жертвоприношения. Наконец, если имеет место вещь, воспринимаемая посредством индрий, то становится излишним допущение существования вещи, недоступной восприятию, так как для такого (допущения) отсутствует прамана. Ибо если мы видим, что Веды содержат ошибку, то (следует) признать, что небо и все остальное — не плод жертвоприношения.

Кроме того, есть и такие ведийские речения, которые противоречат очевидности. После предписания сложить жертвенную утварь говорится: “Оснащенный приспособлениями для жертвоприношения жертвователь попадает прямо на небо”. Это (высказывание) явно относится к телу. Оно, однако, на небе не оказывается. Ибо оно сжигается у нас на глазах. Вдобавок к тому, слова “Он попадает” — не выражение предписания. Такое высказывание, противоречащее всем остальным праманам, (само) так же мало может служить праманой, как утверждения: “Огурцы



Кришна с пастухами и пастушками

тонут в воде” или “Камни плавают”. А значит, и предписаниям, касающимся агнихотры, не следует доверять. Таким образом, дхарма не есть артха, чей знак — побуждение к действию.

***Основанное на природной связи слова с (обозначаемым) предметом... таков, напротив, источник знания...***

Слово “напротив” опровергает утверждение оппонента. Природная связь слова с предметом есть источник знания этого предмета, характеризующегося агнихотрой и недоступного для восприятия. Таким образом, предписание, признаком которого является предписание, есть истинное знание. Представление, основывающееся на соединении с предметом (в том случае), если (соединение) есть создание человека, — такое представление может быть ложным. Ибо вслед за этим можно было бы говорить о представлении другого (человека). Но если, напротив, слово говорит само, то как оно может быть ложным? Ведь в этом случае знание исходит не от другого человека. Выражение: “Он говорит” означает: “Он дает возможность узнать” (и) является обоснованием для познающего. Но если обоснование — само слово, то как можно считать это (знание) заблуждением и говорить: “Это не

так”? Да предписание и не вызывает представления, окрашенного сомнением, (представления), при котором (человек) думает: “Это может быть, а может и не быть”. К тому же, ложным может оказаться — в другом месте, в другое время, в другом состоянии — (только) такое представление, которое не включает в себя название предмета. И (в этом случае) появляется (новое) представление, основанное на анумане, так как обнаружена ошибочность первого представления и (человек) рассуждает так: “В этом случае оно [представление] также будет ошибочным и (будет) опровергнуто представлением-восприятием”. Таким образом, побуждение к действию — признак дхармы.

— Можно, однако, рассудить и так: если нет соединения слова с обозначаемым им предметом, то как оно может быть создано или не создано человеком?

— Как?

— Если бы имело место соединение слова с предметом, то при произнесении слов “ножницы” или “сладости” рот оказывался бы разрезанным или наполненным — коль скоро речь идет о связи-объединении. (Ведь) не имеется в виду соединение, понимаемое как соотношение причины и следствия, условия и обусловленного, носителя и несомого или (как) удвоение.

— На это мы скажем: в данном случае речь идет именно о соединении того, что создает представление, и того, то является его содержанием, (о соединении) названия и названного.

— Но ведь можно сказать: если слово — источник представления, то почему (представления) не возникает, когда слово слышится в первый раз?

— На это можно ответить: по нашему мнению, главное — это наблюдение. Если мы, слыша слово, наблюдаем возникновение представления, то мы можем сделать вывод, что (именно) это (слово) и создает представление. Однако, исходя из того, что, услышав слово впервые, мы не обнаруживаем никакого представления, мы делаем вывод, что представление появляется не тогда, когда мы слышим слово в первый раз. (Только) услышав слово несколько раз, (люди) могут установить: “Вот — знак, а вот — обозначаемое”. (Только) после того, как слово было услышано много раз, возникает знание предмета. (Но из-за этого нельзя считать такой источник знания ложным), подобно тому как неверно было бы полагать, будто глаз не видит, только потому, что он не может видеть без света.

— Если слово, услышанное в первый раз, не дает представление о предмете, им обозначаемом, то соединение слова и предмета является созданием человека.

— Почему?

— По сути дела, слово и предмет все-таки не связаны друг с другом. Слово мы ощущаем во рту, а предмет (находится) перед нами, на земле. А кроме того, (люди) говорят так: “Это слово, а не предмет, а это предмет, а не слово”. (Между предметом и словом) есть различие и в форме явления. Ведь (когда) произносят слово “корова”, (при этом) узнают предмет, признаки которого — вымя и т.д. Однако опыт свидетельствует о том, что соединение вещей, прежде не связанных друг с другом, создано искусственно, как это (имеет место) в случае веревки или горшка.

— Когда (человек) произносит слово “корова” [gaug], что является словом? Звуки а, г и т.д., как говорит почтенный Упаварша. Ибо в повседневной жизни слово “слово” считается предметом, воспринимаемым посредством слуха. И звуки воспринимаются с помощью слуха.

— Если это так, то узнать предмет невозможно.

— Почему?

— Предмет не узнается при произнесении каждого отдельного звука. К тому же, не существует никакого целостного (слова), отличного от (составляющих его) звуков, с помощью которого могло бы происходить узнавание предмета. Ведь в тот момент, когда произносятся звуки “g”, звуков “a” и “u” еще нет. И в тот момент, когда уже существуют звуки “g” и “a”, отсутствует “u”. Значит, существует слово “корова”, отличное от звуков “u” и т.д., с помощью которого происходит узнавание предмета.

— Если даже слово уже отзвучало, то узнавание происходит по памяти.

— Нет. Поскольку как память мгновенна, с ней дело обстоит так же, как и со звуками.

— Последний звук вместе со звуками, прозвучавшими прежде, позволяет узнать предмет — здесь нет ошибки.

Если это так, то речь простых людей, полагающих, (что) мы узнаем предмет, благодаря слову, которое его означает, не согласуется с этим утверждением.

— Не согласуется так не согласуется. Нельзя же принимать на веру то, что не установлено посредством восприятия только из-за того, что в противном случае речь простых людей с этим не согласуется. Ведь, как мы знаем, высказывания простых людей бывают правильными и неправильными по содержанию (например: “Девадатта, приведи корову” и “Десять плодов граната равняются шести пирогам”).

— Однако создатели шаштр говорят, к примеру, и такое: “Слова, стоящие в определенном времени, (такие), как “(он) идет (или) (он) варит”, выражают становление, выражающееся в движении от более раннего к более позднему, от начала до момента, когда (мы) об этом услышали.

— Даже слов создателей шаштр недостаточно для того, чтобы доказать то, для чего нет праманы. Вдобавок к этому мы не утверждаем ничего невозможного. Из звуков проистекает впечатление, из впечатления — представление о предмете, значит звуки — основа знания предмета.

— (В таком случае) это было бы слово в переносном смысле.

— Звуки — основа (знания предмета) не в переносном смысле, потому что когда они есть, есть и знание, а когда они отсутствуют — его нет. И даже если бы (речь шла о) слове в переносном смысле, нельзя только из-за того, чтобы избежать слова в переносном смысле, придумывать вещи, которые (мы) не в состоянии установить с помощью восприятия. Ведь когда говорят: “Юный брахман — это огонь”, то не следует же для того, чтобы не допустить (употребления) слова в переносном смысле, утверждать, будто юный брахман — в самом деле огонь. И точно так же не существует слова “корова”, которое было бы отлично от звуков “g” и т.д. и которое было бы недоступно для восприятия, так как различие незаметно, а (его) отсутствие очевидно. Ибо есть звуки “g” и т.д., которые запечатлены восприятием. Поэтому слово “корова” (gauṅ), которое начинается звуком “g” и заканчивается звуком “ṅ”, — это всего лишь звуки. Никакого другого, отличного от них, слова не существует.

— Впечатление также содержит нечто, недоступное наблюдению.

— На это мы скажем: при восприятии слова на слух воспринимается и то, что недоступно наблюдению, и слово. Итак, слово — это звуки.

— Но если произносится слово “корова”, что же является тем предметом, который это слово означает?

— Это предмет, характерными признаками которого являются вымя и т.д. — так говорим мы.

— Необходимо ли обосновывать (существование) явления?

— Раз оно запечатлено посредством восприятия, в этом нет необходимости. Ведь (в тех случаях), когда мы представляем себе ожерелье, свастику, ключ, предполагается чувственное восприятие.

— Это заблуждение.

— Нет. Ведь если представление не меняется на противоположное, о нем нельзя говорить “заблуждение”.

— Даже не вспоминая о том, что (кроме воспринятого нами) существуют другие предметы, точно такие же [называемые тем же словом], следует сказать, что есть такие представления, как, например, “ряд”, “стадо”, “лес”.

— Нет. То, что ты говоришь, нелепо. Ведь не хочешь же ты, говоря: “Даже и без существования (реального) леса возникает представление о лесе”, опровергнуть данные восприятия, утверждая, будто не существует деревьев, из которых состоит лес! Если дело обстоит именно так, то это махаянистское учение мы уже опровергли. Или ты порицаешь того, кто привержен учению о реальности явления, говоря: “И другое твое утверждение также ошибочно. У тебя появляется представление о лесе, хотя самого леса не существует”? В таком случае ты хочешь — ведь ты же не можешь опровергнуть ту мысль, которая в действительности была высказана — опровергнуть другую, и в этом — причина твоего поражения, потому что таким образом ты ничего не доказываешь. Ибо другой скажет: “Ошибочно суждение так ошибочно”. Но опровергнут ли, будь оно ошибочно или неопшибочно, мой тезис, и доказано ли то, что утверждаешь ты? Вдобавок из того, что с помощью восприятия нельзя уловить леса, отличного от (составляющих его) деревьев, не следует, что его не существует. Если при мысли о лесе появляется представление, опровергающее его существование: “Представление “лес” ложно”, — тогда только мы можем сделать вывод, что леса нет. А с “коровами” дело обстоит совершенно иначе. Таким образом, эти два случая различны.

Что же касается остального, то в случае с лесом не происходит перехода представления в свою противоположность, так как не появляется (опровергающее) представление: “Они не существуют”. Поэтому примеры с лесом неуместны.

Таким образом, слова Джаймини: “Явление — предмет слова” — справедливы. А почему явление — предмет слова — это мы подробно рассмотрим позднее.

— Но в чем состоит соединение (слова и предмета)?

— В том, что, узнавая слово, мы узнаем предмет.

— Но раньше мы показали, что оно создано искусственно. Поэтому мы полагаем, что какой-то человек, для того чтобы можно было употреблять слова, соединил их с предметами, а затем сочинил Веды.

— Тогда мы скажем: так как соединение не является созданием человека, наше утверждение доказано.

— Как можно утверждать, что соединение не создано человеком?

— (Это так), потому что нет человека-соединителя.

— Как это нет соединителя?

— (Мы утверждаем это), так как восприятие в том случае бес- сильно, а остальные праманы основаны на нем.

— Пусть так, но он не может быть предметом восприятия, ведь он жил давно.

— Даже если бы он жил давно, все равно из-за этого (соединения) его помнили бы (люди). Кроме того, речь не идет сейчас о колодцах и садах в Гималаях, где человек не помнит себя. Ибо в этих случаях происходит отторжение людей (от прошлого), подобно тому как это бывает при разорении страны или уничтожении рода. Однако забвения употребления слов и их связи с (обозначаемыми) предметами не происходит.

— Можно предположить, что люди лишь используют соединения слов с предметами, не обращая внимания на их создателя, и оттого забывают о нем.

— Это неверно. Напротив, если человек создал соединение и сделал возможным использование слов, то, употребляя их, о нем непременно вспоминали бы. Ведь дело проясняется лишь в том случае, если возникает согласие между создателем (чего-либо) и тем, кто использует (результат его труда), но не в том случае, если они придерживаются различных мнений. Поэтому никто, кроме самого Панини или того, кто согласен с его учением, не будет понимать под словом “vrddhi” (вид гласных звуков в санскрите. — *А.П.*), используя его, долгие гласные “a”, “ai” и “au”. Точно так же никто, кроме Пингалы (древнеиндийский лингвист. — *А.П.*) и тех, кто с ним согласен, не станет подразумевать под звуком “ma” третью группу долгих звонких звуков. Таким образом, существует согласие между создателем (чего-либо) и тем, кто использует (результат его труда). Поэтому те, кто использует Веды, должны были бы обязательно помнить о создателе соединения (слов с предметами), благодаря которому появилась сама возможность такого использования. Ибо если создатель сутры “a”, “ai” и “au” (называются vrddhi) забыт, то забыта и сама сутра. “Если гласный первого слога — “a”, “ai”, “au”, и весь комплекс vrddhi понять невозможно. Из-за отсутствия памяти о создателе мы можем сделать вывод: никто не создал соединения (слов с предметами) для использования слов, и никто не создал Веды.

Кроме того, если бы соединителя и можно было забыть, то и в этом случае без соответствующей праманы мы не могли бы

согласиться с тем, что соединитель существовал, точно так же как из-за того, что возможно невосприятие чего-то несуществующего, мы не можем признать существование рога у зайца.

Поэтому соединение слова с предметом не есть создание человека.

— Но мы могли бы признать существование соединителя путем постулирования (arthapattya). Можно заметить, что по слову, соединение которого с предметом не есть создание (человека), люди не узнают предмета. Ведь если бы они его узнавали, то это происходило бы и тогда, когда они слышат его впервые. А раз этого не происходит, непременно должен был существовать соединитель — таково наше мнение.

— Нет.

**Как доказано, в силу предписания.**

Если бы из-за присутствия соединителя предметы с неизбежностью узнавались, мы постулировали бы существование соединителя. Но есть и другая возможность. Мы видим, что когда взрослые используют слова для обозначения предметов, дети слушают их и учатся распознавать находящиеся перед ними предметы. И так же взрослые, когда были детьми, учились у других взрослых, а те — у третьих и т.д. Таким образом, начала нет. Могло быть так. Или же ни одно слово не было изначально соединено с предметом; (в этом случае) соединения были введены в употребление позднее. Но так как взрослые уже использовали слова, создатель соединений не мог бы сам соединять слова с предметами. Вдобавок, приверженцы учения об употреблении слов взрослыми ссылаются на данные восприятия, в то время как другие просто признают существование соединителя. Но одно лишь признание не имеет силы, если ему противоречит восприятие. Поэтому соединителя нет.

**“Незыблемое” (предписание).**

Если в данной местности слово “корова” употребляется для обозначения животного с выменем и т.д., то точно так же обстоит дело и в других, более отдаленных местах. Но как соединители из разных мест могли бы прийти к одному мнению? А один был бы не в силах добиться этого. Поэтому соединителя нет.

Другой говорит снова:

**“Незыблемое” (предписание).**

— Не было времени, когда не существовало бы соединения, когда хотя бы одно слово не было бы связано с обозначаемым им предметом.

— Почему?



— Потому, что позднее соединение было бы невозможно. Тот, кто создает соединение, неизбежно должен делать это через посредство какого-нибудь слова. Но каким образом создается соединение этого слова (с предметом)? Ведь если сказать, что оно создано с помощью какого-то другого слова, то как создано соединение этого другого слова (с обозначаемым им предметом)? Так невозможно дойти до конца. Поэтому приходится допустить, что у некоторых слов соединение (с предметом) — не от соединителя, но что оно стало известно благодаря использованию этих слов взрослыми. Но если источник этого знания — использование слов, то не обязательно признавать (существование) соединителя, и постулирование (артхапатти) в этом случае не подходит.

— Можно подумать: как могут дети могут выучиться (знанию) соединений (слов с предметами) у взрослых, если (взрослым) неизвестны соединения?

— В том, что мы наблюдаем, нет ничего невозможного. А (наблюдая), мы видим, что дети учатся соединениям (слов с предметами) у взрослых; мы не замечаем, однако, что люди, не выучившиеся соединениям, учатся им у соединителя. Поэтому речь идет о различных случаях.

***Когда предмет недоступен восприятию.***

— Если предмет недоступен восприятию, например, божество и т.д., то придумывание названия бесцельно и невозможно. Названия создаются для того, чтобы узнать какие-то необычные вещи, а также при виде необычных вещей. А если мы не узнаем о чем-то необычном, ни то ни другое не подходит. Следовательно, соединение слова с предметом не создано человеком.

Поэтому ***это источник знания, так как для него характерна безотносительность.***

В таком случае он не зависит ни от другого человека, ни от другого представления. Поэтому признак дхармы — предписание Вед, и ничто иное.

Суждение Бадараяны мы уже рассмотрели.

Далее, если скажут: “Слово — не обоснование (дхармы), так как во время действия не виден его результат, а в другое время отсутствует (само) действие; (поэтому) оно не является источником истинного знания”, то на это следует ответить: “Оно не было бы источником знания, если бы источников знания было только пять. Но в действительности все, благодаря чему происходит познание (может быть названо) источником знания. И с помощью слова мы также познаем, а значит, и оно — источник знания, подобно восприятию”. К тому же, нельзя считать, что предмет

непознан только потому, что он познан с помощью одного средства познания и в то же время недоступен для другого. Кроме того, сказано не: “Если совершается действие, то результат появляется сразу”, а “Действием достигается результат”. Если же вдобавок сказано: “В иное время есть иной способ узнать результат (ритуального действия), (а именно) восприятие”, то здесь нет ошибки. Ибо в этом случае источники знания — восприятие и слово».

Спор о природе слова начинается в Миманса-сутрабхашье со слов оппонента, которые не оставляют сомнений в том, *почему* этот вопрос заинтересовал учителей мимансы. В Ведах часто идет речь о том, что явным образом противоречит житейскому опыту человека. Принято считать, что жертвоприношение совершается ради того, чтобы получить результат (*пхала*). Но именно этот результат всегда остается недоступен органам чувств. Если для человека, совершающего обряд, не составляет труда увидеть овец, которых он приносит в жертву, то посмотреть на скот, который он рассчитывает получить в награду, ему никогда не удастся. А раз это так, утверждает оппонент, то, что мы желаем получить, не является результатом жертвоприношения, ведь этот результат, по логике вещей, должен возникать уже в ходе обряда. Дело обстоит, однако, прямо противоположным образом: когда происходит жертвоприношение, результат отсутствует; когда же он появляется, обряд закончен. А значит, говорить о тех «плодах» ритуальных действий, о которых идет речь в священных книгах, не имеет смысла. Оппонент иллюстрирует свою мысль, приводя ведийское изречение: «Жертвователь, оснащенный жертвенной утварью, попадает прямо на небо». Здесь может подразумеваться лишь одно: перемещение человеческого тела. Его, однако, не происходит. Вывод очевиден: доверять ведийским предписаниям не следует.

Свой ответ вриттикарин также начинает с цитаты. Он приводит часть пятой сутры Джаймини: «Основанное на природной связи слова с (обозначаемым) предметом... — вот... источник знания.». Потому-то и имеет такое значение вечная и незыблемая связь шабды и артхи, что есть явления, недоступные человеческим ощущениям. Но познание, связанное со словом, не может быть ложным: ошибка возможна лишь тогда, когда наше представление о предмете не включает в себя его названия. Если же предмет назван, то слово говорит само за себя: в этом случае мы имеем дело уже не с конкретной, единичной вещью, например

с кувшином, находящимся перед нашими глазами, но с общим понятием кувшина, с абстракцией, характеристики которой не зависят от изменчивых обстоятельств.

Однако прежде чем утверждать, что соединение слова с обозначаемым предметом не является творением человека, необходимо убедиться в том, что такое соединение действительно существует. Если бы, замечает оппонент, между шабдой и артхой существовала природная связь, то, произнося слово, человек немедленно ощущал бы свойства соответствующего предмета. При слове «сладости» во рту появлялся бы сладкий вкус, а при слове «ножницы» — порезы. Во всяком случае, услышав слово — пусть даже в первый раз — мы должны были бы тут же узнавать обозначаемую им вещь. Но вриттикарин считает, что это не обязательно: несмотря на то что, прежде чем начать узнавать предмет, человеку необходимо услышать слово несколько раз и привыкнуть к нему, связь шабды и артхи не следует ставить под сомнение. Ведь мы не начинаем сомневаться в нашей способности зрения только оттого, что глаз видит лишь при свете.

Но как можно доказать, что набор звуков, которым принято обозначать тот или иной предмет, и сам этот предмет связаны друг с другом изначально?

Проще всего сказать, что такая связь никем не могла бы быть создана, так как для того, чтобы сделать вывод о существовании «соединителя», у нас нет никаких оснований: его никто никогда не видел. Однако оппонент указывает еще на одну возможность: «соединитель» мог жить очень давно, и люди могли забыть о нем. Едва ли это так, отвечает вриттикарин, — о том, кто соединил слова с предметами, память бы не стерлась. Ведь остался же в сознании потомков создатель грамматики санскрита. Зато мы видим другое: слушая, как говорят взрослые, дети учатся понимать слова, а что это, как не ежедневное и ежечасное воспроизведение связи между словами и предметами? Но родители и сами были некогда детьми и точно так же усвоили эту связь, учась говорить. Поэтому нет ничего более ясного и даже будничного, чем мистическое соединение шабды с артхой, и нет ничего более невероятного, чем предположение, что у нее мог быть автор...

Оглянемся на путь, который мы прошли вместе с учителями мимансы, следя за их мыслью и подчиняясь логике их рассуждений. Здание философской системы, наконец, построено. И мы видим теперь, что оно покоится на двух основаниях. Это вечный и безличный текст шрути — и вместе с тем устойчивая человеческая

индивидуальность, имеющая ясные, четкие очертания. Абсолютное знание, знание о дхарме исключает всякое субъективное, всякое личное начало — но такое начало необходимо, чтобы это знание было должным образом воспринято и воплощено в жизнь.

Учение о ведийском тексте, содержащееся в бхашье Шабары, было развито позднейшими учителями мимансы, на долю которых выпало завершить дело, начатое ее основоположниками и увидеть плоды своего труда. Самым знаменитым среди них стал Кумарила Бхатта, живший, согласно традиции, в VII веке. Тибетский ученый Таранатха сообщает в своей «Истории буддизма в Индии», что Кумарила еще в молодости поклялся искоренить буддийское учение; и надо сказать, что эта миссия вполне ему удалась. Разумеется, было бы наивно приписывать победу над настиками не только одному человеку, но и одной лишь мимансе. Легенда не только украшает действительность, но и упрощает ее.

Нельзя, однако, пройти мимо *свидетельств и признаний* самого Кумарилы. Одержана победа над сильнейшим и опаснейшим врагом, какого когда-либо знала брахманистская ортодоксия. Но вместо ноты торжества в творчестве величайшего из мимансаков нетрудно уловить мотив разочарования и пессимизма. В самом деле, кто, собственно, победил буддизм и кто пришел ему на смену?

Кумарила не скрывает своей неприязни к остальным «ортодоксальным» школам: по его мнению, и санкхья, и йога, и вишнуизм, и шиваитская пашупата так же враждебны ведийской традиции, как доктрина Сиддхартхи Гаутамы. Непримиримый мимансак отвергает новых богов; Веды для него — по-прежнему единственное хранилище истины: любое верное учение, сколь бы мало ни походило оно на наставления шрути, восходит к этому вечному источнику, независимо от того, отдают себе люди в этом отчет или нет.

«И о Ману можно сказать: очень может быть, что существовали ведийские предписания, послужившие основой его учения... Поэтому (люди, принадлежащие к) трем высшим варнам, и могут сохранять связь с Ведами... Вернее предположить, что источник *смрити* — это предписания, содержащиеся в утерянных частях Вед. В исчезновении Вед нет ничего невозможного, ведь даже теперь мы обнаруживаем, что Веды утрачиваются из-за небрежности и лени учеников, а также из-за того, что все меньше остается людей, которым доступен их смысл...»

## Победители и побежденные

Ты дал мне пять неверных чувств,  
Ты дал мне время и пространство,  
Играет в мареве искусств  
Моей души непостоянство.

...И разрушаю вдруг шутя  
Всю эту пышную нелепость,  
Как рушит малое дитя  
Из карт построенную крепость.

*В. Ходасевич*

В словах Кумарилы Бхатты об утраченных Ведах содержалась горькая правда. Победа над буддизмом не стала победой ортодоксии — во всяком случае, ортодоксии в старом значении этого слова — той традиции брахманизма, которую с таким упорством отстаивала миманса. Но вот что любопытно: причиной тому стало именно триумфальное распространение брахманистской цивилизации теперь уже на весь южноазиатский полуостров, ее последний, заключительный бросок на юг.

В VIII в. начинается эпоха веданты. Эта школа индийской философии формируется позже других — но быстро наверстывает упущенное: именно она создает основу нового синтеза классических систем и превращает их в конце концов в свои разделы. И становится не только обобщенным выражением философии индуизма, но и ее олицетворением.

О какой веданте идет, однако, речь? Это слово уже встречалось нам по крайней мере дважды — и всякий раз его значение было другим. Поначалу под ведантой — «завершением Вед» — подразумевались Упанишады. Затем — разделы, дополняющие сутры мимансы. Но ни в первом, ни во втором случае о веданте не шла речь как об отдельной, особой философской школе. Чем же отличается третья веданта от первых двух?

На этот вопрос все отвечают по-разному. Сами философы-ведантисты, равно как и многочисленные последователи веданты

на Западе, никаких различий здесь не усматривают. Для них эта даршана, возникшая позже остальных школ классической индийской философии, — прямое продолжение традиции Упанишад; произведения ее приверженцев они рассматривают как «завершение Вед» в точном, буквальном смысле слова.

Такое представление о веданте поистине является глубоко индийским. Нам уже не приходится удивляться тому умению, с которым в Индии наливают новое вино в старые мехи. Веды вечны — и перед лицом этого основополагающего факта хронология не заслуживает особого внимания. Согласиться с традиционной точкой зрения мешает другое — фактор пространства.

Ибо новая веданта складывается совсем не там, где старая — не в долине Ганга, а на юге, в самых «нечистых», по мнению древних ариев, землях, жители которых не так уж давно представлялись индусам обезьянами и медведями. И для того чтобы именно здесь возникла центральная для индуизма философская школа, должны были произойти действительно фундаментальные изменения.

Эти изменения немедленно почувствовали блюстители ортодоксии. Если Джаймини и Бадараяна благожелательно ссылались друг на друга, то теперь последователей мимансы и веданты разделяло острое соперничество. Его памятником стала *Шанкарадигвиджайя* (Победа Шанкары) — апокрифический рассказ о споре двух великих учителей — мимансака Кумарилы и ведантиста Шанкары, в котором последний одержал победу. Нет сомнений, что это всего лишь легенда, да вдобавок тенденциозная: Шанкара жил, согласно индийской традиции, в VIII в., т.е. столетием позже, чем Кумарила, и едва ли они могли встретиться. Но в одном рассказ Мадхавы правдив: из столкновения двух систем веданта действительно вышла победительницей.

Шанкара не был, однако, хронологически первым представителем новой веданты. Ее родоначальником следует скорее признать Гаудападу, мыслителя, жившего, по преданию, в V или в VI веке н.э. Образ его не слишком ярок: о Гаудападе не сохранилось не только достоверных сведений, но даже легенд. Единственный труд, который ему приписывается, — *Мандукья-карика*, представляет собой стихотворный комментарий на Мандукья-упанишаду.

Здесь нас, однако, снова выручает феномен символического авторства. Пусть мы ничего не знаем о Гаудападе, зато само его имя может сказать нам немало интересного. Слово «Гауда» представляет собой название области на востоке Индии, включавшей в себя северную и западную Бенгалию. В VI столетии Гауда превратилась

в центр мощного государства, покорившего сначала южные и восточные бенгальские земли, а затем начавшего прибирать к рукам сопредельные государства. Расцвет гаудской державы пришелся на конец шестого и начало седьмого веков. Великий царь Шашанка бросил свои армии на запад. Под властью гаудского царя оказалась Магадха; поздние Гупты признали себя его вассалами.

То был поистине приход варваров в оазис древней культуры. Богатые и комфортабельные города Магадхи оказались в руках дикарей. Наибольшее отвращение у завоевателей вызывали буддисты, которых было особенно много именно среди горожан. Гаудский царь надолго запомнился последователям «срединного пути»: в одном из буддийских сочинений (Арьяманджушримула-кальпа) рассказывается, как Шашанка — «вершитель злых дел» — отправляется после смерти в ад.

От нашествия варваров пострадала не только Магадха. В Индии вообще начинается упадок городов. Одни исчезают навсегда, другим, как, например, Пурушапуре, суждено было возродиться лишь спустя столетия.

Но и в глубинах затопившей Индию варварской стихии шла своя духовная жизнь.

От реальности событий, кровавой и бессмысленной, человеческая мысль устремлялась в иные области, туда, где царь-изувер и воин-грабитель не имели более власти.

Труд, приписываемый Гаудападе, состоит из четырех частей. В первой — Агама-пракаране — мы находим пересказ уже знакомого нам учения Мандукья-упанишады о четырех состояниях сознания, о четырех стопах атмана и брахмана и о единстве атмана, брахмана и турьи. Во второй — Вайтатхья-пракаране речь идет о «неподлинном» бытии, которое Гаудапада, в духе традиции Упанишад, сопоставляет со сновидением. Как и создатели Упанишад, Гаудапада говорит о «трех снах атмана» — бодрствовании, сне со сновидениями и о самом глубоком сне — без сновидений. Как и они, он — в третьей части, именуемой Адвайта-пракараной (разделом о недвойственности), разъясняет сущность тождества атмана и Брахмана. И, наконец, в четвертом разделе Гаудапада отстаивает истинность учения Упанишад, подвергая критике тех, кто не в состоянии уразуметь единство мировой души и души отдельного человека.

Все это, в том числе и сам образ человеческой жизни как грезы, уподобление поверхностной, обыденной реальности сновидению, отрицание четкой границы между сном и явью, вполне созвучно традиции Упанишад.

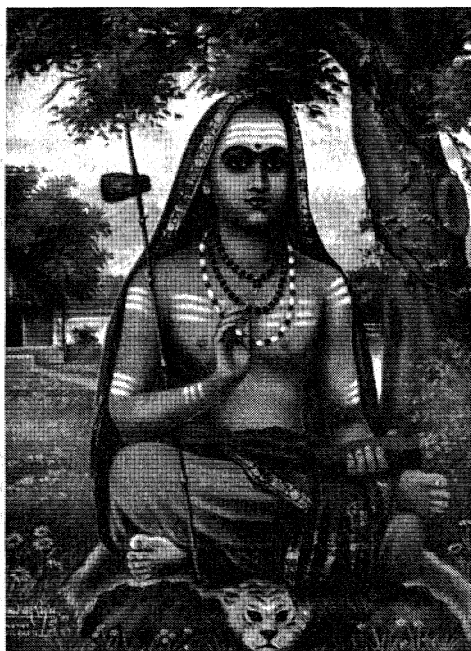
И вместе с тем в Мандукья-карике звучит новый мотив. Все традиционные психологические построения и уподобления служат здесь цели, стремление к которой роднит Гаудападу скорее с буддистами, нежели с «лучшими среди брахманов». Как и почитатели Просветленного, мыслитель-ведантист обосновывает, хотя и в совершенно иных понятиях и выражениях, невозможность существования дживы, иллюзорность индивидуального человеческого бытия. Если для Аруны и Шветакету соль, растворенная в воде, иллюстрировала единство мира и невозможность провести границу, отделяющую космос от глубинной сущности человека, то, по логике учения Гаудапады, отец и сын сами суть не что иное, как миражи.

Идеи, высказанные в Мандукья-карике, можно считать прелюдией к истории новой веданты. Сама же ее история начинается в VIII столетии, и ее события разворачиваются у южных берегов Индостана, на земле Кералы. Главным их героем стал великий проповедник и философ Шанкара.

Как нам уже известно, и сам Шанкара, и его наследники — шанкарачарьи, считаются воплощениями Шивы. Земной жизни человека, которого в Индии называют «Украшением земли дравидов», предшествовал, согласно преданию, своеобразный «пролог на небесах», точнее, на священной горе Кайласа. Собравшись здесь, Шанкара и его ученики, также представлявшие собою воплощения различных богов, а именно — Вишну, Варуны, Агни, Ваю и Индры, решили принять личину жителей Земли, чтобы восстановить дхарму в ее первоначальном, не затронутом искажениями виде.

Конечно, перед нами еще один вариант старой, как сама Индия, концепции всемирной порчи, скрывающей, как обычно нечто прямо противоположное — завоевание индуизмом индийского юга. Родиной Шанкары считается, согласно преданию, небольшое селение Калади. По преданию, он жил с 788 по 820 г., т.е. всего тридцать два года. За этот короткий срок он, однако, успел сделать невероятно много — столько, сколько сумела вместить в этот образ щедрая индийская традиция. Шанкара основал монастыри в разных частях Индии и создал огромное количество произведений — больших и малых, прозаических и стихотворных (самое большое по объему и знаменитое среди них — комментарий на сутры Бадараяны — Брахмасутра-бхашья). Некоторые из приписываемых ему трудов явно возникли и в другое время, и в другом месте, и главное, в иной среде, нежели среда рафинированных последователей веданты. Но разбираться в этих деталях —





Шанкара

забота исследователей. А для приверженцев индуизма на востоке и на западе Шанкара слелался настоящим символом индийской духовности. Удивляться этому не приходится: в трудах «дравидийского мыслителя» мы находим не просто еще одну философскую систему, но настоящий синтез самых различных форм и уровней религиозного опыта, самую, быть может, грандиозную попытку создать общую основу, объединяющую несоединимое — почитание бесчисленных местных богов и созерцание безличного ниргуна-брахмана.

Каковы же средства, применяемые Шанкарой для достижения этой цели?

Его исходная мысль состоит в том, что все человеческие высказывания можно разделить на два вида — обычные (*вьявахарика*) и высшие (*парамартхика*). Самым ярким и убедительным примером утверждения высшего порядка может служить основной тезис сутр Бадараяны: «Брахман существует, мир не существует, джива — это Брахман».

Нетрудно заметить, что между обычными и высшими суждениями пролегает настоящая пропасть. По-настоящему осознать, что реален только Брахман и что душа отдельного человека полностью ему тождественна, способны лишь очень немногие люди. Обычные же, «нормальные» люди, составляющие большинство, видят мир как раз прямо противоположным образом: для них реально то, что находится перед глазами — вещи, другие люди, изображения богов. И, разумеется, ни при каких обстоятельствах не могут они усомниться в абсолютной, ни с чем не сравнимой реальности самих себя.

Что же требуется, чтобы преодолеть эту пропасть?

Для Шанкары не подлежит сомнению, что главным, более того, единственным средством для этого является шрути. Показательно, что другие методы преобразования сознания, прежде всего йогу, он подвергает резкой критике именно за недостаточное внимание к священным текстам. Правда, он и не утверждает, будто все люди непременно должны стремиться к высшему знанию. Напротив, тем, кому это не под силу, не следует внушать мысль о нереальности окружающего мира и их самих в качестве отдельных, индивидуальных существ. Для них вполне подходит и уверенность в незыблемости своего «я», своего «облика и склада» (нама-рупа), и представление о том, что у мира есть создатель и руководитель (Ишвара), и убеждение, что сам этот мир — не мираж, а несомненная и последняя реальность.

Но Шанкара обращается прежде всего к тем, кто стремится к освобождению от этого мира «событий и лиц», т.е. к достижению мокши. Это им важно знать, где пролегает путь атмана к Брахману.

Пройдут века, и новые блюстители индуистской ортодоксии обвинят великого философа в том, что он был не кем иным, как «праччхана-баудха» — скрытым буддистом. Доля правды — и немалая — в этом обвинении есть. Как в свое время для Сиддхартхи Гаутамы, главной проблемой для «Украшения земли дравидов» было страдание — не та или иная его социальная форма, а страдание метафизическое, то, что сознается людьми в периоды тяжелых духовных кризисов. Сходство рассуждений Шанкары с поисками приверженцев «срединного пути» проявилось и в том, что в обоих случаях возможность преодоления страдания виделась в одном: существование отдельного человека иллюзорно, а значит иллюзорно и страдание, ибо нет того, кто страдает.

И в то же время между учением буддизма и воззрениями создателя адвайта-веданты (веданты недвойственности) существует принципиальное различие.

Как мы помним, Шакьямуни отвечал «благородным молчанием» на вопрос о природе нирваны. Бессмысленно рассуждать о том, что никогда не становится предметом обыденного человеческого опыта, что никогда не присутствует в мире страдания и для описания чего непригоден человеческий язык. Понять, что такое нирвана, можно лишь достигнув ее.

Что же касается Шанкары, то в его учении эта проблема решалась по-другому. Не то чтобы он не создавал, что возможности словесного выражения столь тонких, сложных или, как выразился бы он сам, «высших» сюжетов, неизбежно ограничены. Но само освобождение от страдания он представлял себе иначе.

Его необходимо не достигнуть, а осознать. Нет нужды куда-то идти и преодолевать препятствия, столь же иллюзорные, как и сам мир явлений. Чтобы соединиться с мировой душой, душе отдельного человека не надо пускаться в далекий путь. Не переживания человека, а сама возможность их осмысления, не чувства, а их логическое выражение — вот что действительно важно. Как бы ни отвлекала нас от этой истины череда случайных событий, Брахман и атман всегда составляют единое целое. Цель путешествия достигнута прежде, чем мы тронулись в путь.

Весь вопрос состоит только в том, чтобы это понять. Иначе говоря, нет нужды в преобразовании действительности. Необходимо лишь одно — преобразование человеческого ума. Такая трансформация сознания и есть *практика* веданты.

Загадка человеческого «я» состоит в том, что хотя нет людей, которые не знали бы о собственном существовании, смысл последнего понятен далеко не всякому. Иначе говоря, тот факт, что у человека есть атман, не требует доказательств — он очевиден. Но только очень немногие понимают его природу.

Чтобы осознать, что душа отдельного человека и Брахман суть одно и то же, необходимо лишь одно: перечислить все то, что обычно принимают за человеческое «я», с чем его обычно отождествляют и чем оно на самом деле не является.

Чаще всего люди связывают представление о своем «я» с телом. Так рассуждают, например, приверженцы локайаты — «мирской» (от «лока» — «мир») философии, отрицающие закон кармы. По преданию, боги внушали своим противникам — асурам — идеи локайаты, чтобы сбить их с толку и тем легче одержать над ними победу. Из всех средств познания локайтики признают только чувственное восприятие (пратьякшу). Это, так сказать, простой случай. Сторонники мадхьямики убеждают, будто «я» — это шунья, «мировая

пустота», о которой говорил Нагарджуна. Где же истина? Или, что то же самое, какое мнение согласуется с ведийской традицией?

Ответ на этот вопрос был получен давно — еще в беседе Аруны и Шветакету. Человеческое «я» — не что иное, как Брахман. Поэтому задача состоит в том, чтобы выяснить природу Брахмана. Но тексты шрути помогают сделать и это.

Не следует, правда, думать, будто это легко. Мало знать Веды — надо еще и овладеть приемами правильного их толкования. Вачаспати Мишра, знаменитый философ-комментатор, говорил, что, подобно тому как слепой не сможет увидеть горшок, даже если он находится рядом с ним, так и постигнуть сущность Брахмана невозможно, даже выучив Веды наизусть, если не знать при этом правил толкования слов. И это обстоятельство становится особенно важным в тех случаях, когда мы ведем речь о том, что — в действительности! — слова выразить бессильны.

Что же такое Брахман? Иначе говоря: с помощью каких словесных средств мы можем описать его?

Здесь сразу начинаются трудности. Главное, что нам известно о Брахмане, это то, что он представляет собой высшую ценность и высшую реальность. Он — везде, и все — в нем. А значит, невозможно сказать, что это такое; нельзя определить Брахман, ибо «определить» — это как раз и значит ограничить, «положить предел». Недопустимо говорить: «Брахман — это...». Никакое другое слово не может ограничивать значение *этого* слова.

Если прямой путь не приводит к цели, приходится идти окольным. В данном случае это означает — употреблять слова не в прямом, а в переносном, иносказательном смысле. Пусть мы не можем сказать, *что есть* Брахман, — в нашем распоряжении есть другой способ его осмысления: показать все то, *что* он не *есть*. И это необходимо не для того, чтобы просто перечислить неверные и даже просто абсурдные представления о Брахмане, а ради решения несравненно более важной задачи: продемонстрировать, что описать его вообще невозможно, ибо такими возможностями не располагает человеческий язык.

Но если все это так, то чего же стоят описания Брахмана в священных текстах, все бесчисленные образы, к которым прибегали их хранители и комментаторы? На первый взгляд, они не стоят ничего. Шанкара придерживается, однако, совершенно иного мнения.

Действительно, по сути дела, рассуждение о Брахмане мало чем отличается от рассуждений человека, родившегося слепым, об оттенках цветов. Но что же делать, если другого выхода у нас

нет? И мы начинаем играть в своеобразную игру — говорим о Брахмане так, *как будто о нем можно говорить*.

Эту концепцию Шанкара раскрывает в своем комментарии к самому «неподходящему», с этой точки зрения, тексту — Бхагавад-гите. Здесь в качестве воплощения Всевышнего и Всеблагого — Бхагавана — выступает Кришна. Такая маскировка Абсолюта нужна потому, что из-за невозможности его подлинного, адекватного описания люди несведущие могут решить, будто он не существует. Поэтому Брахман и предстает на страницах Гиты в образе живого существа, наделенного телом. Послушаем, как объясняет это Шанкара: «Чтобы сделать возможным восприятие существования Брахмана, ему приписывается ложная форма, так, как будто она представляет собой его свойство, но в действительности — ради того, чтобы (наглядно) представить его. Посредством ложного отождествления, а (затем) его отрицания... обнаруживается, (что Брахман) — не представляет собой явления, что его нельзя определить или охарактеризовать. А так как части тела способны действовать благодаря существованию Брахмана, все они суть лишь свидетельства того что он существует, но не признаки его самого».

И если люди ошибочно принимают такие вспомогательные «иллюстрации» за точное изображение, то виной тому — несовершенный человеческий язык. В сущности, все такого рода уподобления напоминают, по словам Шанкары, фразу: «Слепому дали сверкающий бриллиант».

Этого бриллианта лишенный зрения человек никогда не увидит. «Прозрение» может наступить только в результате длительной тренировки сознания, состоящей в неуклонном «снятии» и отбрасывании слоев поверхностного и, следовательно, иллюзорного бытия, в отрешении от всех зримых и обманчиво конкретных личин Абсолюта.

Но кому же под силу такое прозрение? Только тому, кто готов пожертвовать столь дорогим для «обычных» людей миром повседневной жизни, жизни в мире «событий и лиц». Поэтому идеальным человеком, согласно «философии недвойственности», оказывается саньясин, уже отринувший все земное и готовящийся к слиянию с мировой душой. Да и в самом деле: можно ли представить себе более разумный способ существования в мире, которого в действительности нет?

Итак, Ниргуна-Брахман, «Брахман, лишенный признаков», отличается от образа Бога в религиях библейской традиции не только своей безличностью. Если и истолковать его как своеобразное божество, то сразу же обнаружится удивительное обстоятель-

ство: это божество, выступающее в качестве источника всего сущего, тем не менее, вовсе не создает мир. Оно делает вид, что создает его. Бог-фокусник занят космической игрой, в ходе которой возникают только миражи. На самом же деле существует лишь факир — иллюзорны даже зрители, следящие за его действиями...

Если снова вспомнить Бхагавадгиту, то нам сразу же станет ясно, какое место занимает адвайта-веданта в системе координат индуизма. Это не что иное, как откровенный и радикальный вариант джняна-марги, «пути знания». Шрути рассматривается здесь как источник высшего знания, а не как набор предписаний, подлежащих исполнению.

Это так — и все же не только так. То знание, провозвестником которого выступает Шанкара, тоже представляет собой определенного вида практику. Различие между ведантой и мимансой — это, в сущности, не различие между философией созерцания и философией действия, а несходство двух концепций действия. Последователи Джаймини вели речь о практике брахманистских обрядов, предназначенной для всех, кому ее не запрещает закон, адвайтисты же — о практике эзотерической, доступной немногим избранным.

Совершенно очевидно, что для мимансаков такое мировоззрение было неприемлемо. Санскрит, священный язык, на котором любое явление от века имеет точное, единственно правильное наименование, оказывается, непригоден для описания Брахмана! В свое время комментаторы Миманса-сутр немало потрудились, создавая основу для того, чтобы обычаи и культы самых разных земель могли быть включены в орбиту брахманизма. Однако такой, поистине безбрежный синтез им и не снился. Но вот беда: это объединение всего и вся было возможно при одном обязательном условии: все допустимо, потому что все иллюзорно, все имеет право на существование, ибо ничто не существует. Когда-то Шабарасвамин разъяснял: божества — это лишь слова, произносимые во время жертвоприношения, а это значит, что смысл обряда — в нем самом. Теперь же сами многотрудные ведийские жертвоприношения превратились в один из бесчисленных и проходящих миражей. Брахманистский «срединный путь» оборвался; непримиримых противников буддизма постигла его судьба...

Однако и «новая ортодоксия» была неоднородна. Учение Шанкары далеко не для всех и не во всем оказалось приемлемо. На то существовали, разумеется, отнюдь не только интеллектуальные,

философские причины. В южные области Индостана проникали разные формы индуизма, а потому адвайта-веданта, с ее ярко выраженной шиваитской окраской, была чужда приверженцам вишнуизма. И все же дело было не только в этом. Как уже не раз случалось в Индии, слишком элитарная, слишком эзотерическая, слишком откровенно отвергавшая народную религиозность философия не могла не вызвать протеста.

Более мягкий, более компромиссный в своем отношении к ритуалу вариант веданты воплощает другой представитель индийского юга, живший спустя три столетия после «Украшения земли дравидов» и совсем не遠далеке от него. Рамануджа — таково было его имя — родился, по преданию, недалеко от Мадраса, в деревне Шриперумбудур, в семье брахмана-вишнуита. Все, что мы знаем о Раманудже, — это легенды, однако на сей раз они легко вписываются в исторический контекст.

В X—XIV веках в южной Индии существовала империя Чолов; в ее-то состав и входила родина Рамануджи. Чолы были строгими приверженцами брахманизма и поклонялись Шиве. Конечно, религиозные убеждения их не всегда были одинаковыми. Неодинаковым было и их отношение к чуждым верованиям. Некоторые из них, например Раджендра, даже возводили храмы, посвященные Вишну. Зато другие не были склонны проявлять чрезмерную терпимость. Враждебность одного из Чолов — Кулоттунги — к вишнуитской религии и ее сторонникам послужила причиной того, что философ оказался вынужден покинуть его владения и искать убежища в соседней стране Хойсала.

Скупость исторической справки восполняется, однако, данными фольклора; ее расцвечивают многочисленные предания, связанные с именем Рамануджи. Они зачастую противоречат друг с другом в деталях — и тем не менее, соединенные вместе, дают нам возможность увидеть жизнь Рамануджи как воплощение его философии.

Когда Раманудже исполнилось шестнадцать лет, он, повинаясь традиции, покинул дом и ушел искать себе учителя (гуру). Спустя некоторое время, цель была достигнута: ему встретился прославленный знаток веданты Ядавапракаша. Вскоре, однако, Рамануджа потерял интерес к своему наставнику, так как постоянно побеждал его в споре. Мало того: пылая к одаренному ученику черной завистью, учитель решил убить его. К счастью, Рамануджу вовремя предупредил об опасности его двоюродный брат.

Начались поиски нового учителя. Рамануджа отправился к знаменитому ачарье Ямуне, но пришел к нему слишком поздно —

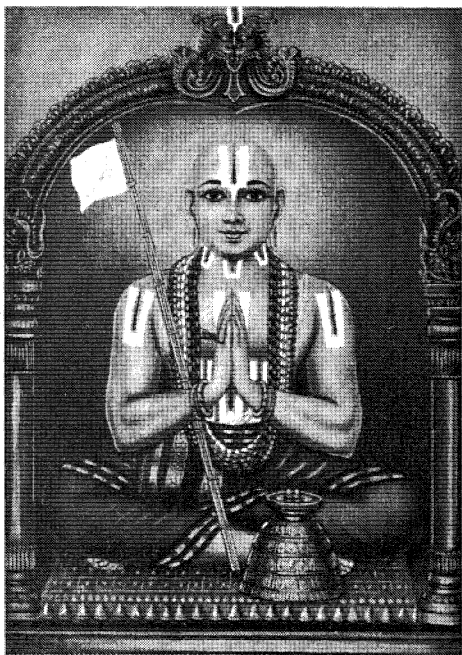
ачарья только что скончался. Провожая Ямуну в последний путь, юноша заметил, что на руке усопшего согнуты три пальца. Гениальность Рамануджи проявилась и здесь: он сразу же догадался, что три согнутых пальца символизируют три желания Ямуны, которые ему, Раманудже, предстоит исполнить: во-первых — создать новый комментарий на Брахма-сутры, во-вторых, — прославить мудрость *альваров* и в-третьих — утвердить в сердцах людей учение *бхакти*.

В преданиях о Раманудже постоянно варьируется один и тот же мотив: жизнь его была беспокойной, и от многих неприятностей его спасла только благосклонность Вишну. Во время своих скитаний он однажды заснул в лесу, и Вишну отнес его, спящего, в Шринагар. Здесь Рамануджа и поселился. Его популярность вскоре вызвала зависть местных жрецов, и они принялись подстрекать местное население, подававшее аскету пищу, отравить его. Рамануджа, однако, снова счастливо избежал опасности, догадавшись об этих происках. Когда, по преданию, Рамануджа пришел в Кашмир, местные брахманы хотели убить его с помощью магических приемов. Их замыслы обратились, однако, против них, и, ничего не добившись, они сошли с ума. В конце концов ему пришлось бежать из Шрирангама: царь-шиваит не потерпел присутствия вишнуитского проповедника. Но и в Тоннуре, куда он переселился, его подстерегала новая напасть: на сей раз его речи вызвали недовольство джайнов, которые — да не как-нибудь, а в составе 12 тысяч человек — выступили против учения Рамануджи, но тоже потерпели поражение в споре. Существует предание и о том, как знаменитый учитель веданты посетил храм Джаганнатха в Пури. Пуджа и поведение жрецов не пришлись ему по душе, о чем он не замедлил сказать во всеуслышание. Тогда жрецы обратились с жалобой на Рамануджу к самому Джаганнатху, и тот велел орлу Гаруде отнести Рамануджу — опять-таки во сне! — подальше от города.

В чем же состояло учение, проповедь которого делала жизнь мыслителя столь беспокойной? В индийской традиции оно именуется *вишишта-адвайта*, или «относительная» адвайта, учение об относительной недвойственности. Если для Шанкары Брахман и атман представляли собой в точном смысле слова одно и то же и задача состояла только в том, чтобы это осознать, то Раманудже эта проблема представлялась совершенно по-другому.

Вишну для него — не просто бог-хранитель мира, а *единое*: весь мир, все сущее изначально в нем содержится. Его можно уподобить огромному телу, которое, по особому трансформируя





Рамануджа

себя, создает *из самого себя* предметы, живые тела и души. Он делает это снова и снова — всякий раз после очередного разрушения вселенной. И в отличие от «божественного фокусника», предстающего перед нами в учении Шанкары, он творит мир *на самом деле*. И управляет им, как царь управляет государством, как — по выражению самого Рамануджи, — душа управляет телом.

Как бы ни складывались отношения между государем и его подданным, несомненно одно: царя и царского слугу разделяет пропасть. Поэтому атман, согласно вишишта-адвайте, — это отнюдь не иллюзия, вызванная непониманием природы вещей. Душа отдельного человека не менее реальна, чем Брахман. А потому, для того чтобы их слияние произошло, или, точнее, чтобы вновь было восстановлено их изначальное единство, необходимы особые действия. Но какие?

В интерпретации Рамануджи учение веданты утрачивает свой эзотерический характер. В противоположность адвайте, он полностью признает значение брахманистского ритуала — не только

для тех, кто остался в плену майи, но и для адептов своей доктрины. Ведийские жертвоприношения для него — не поклонение воздушным замкам, но необходимая ступень духовного развития.

Однако не менее, чем брахманистскую традицию, Рамануджа почитает южную, неарийскую, народную религиозность. Он приверженец учения альваров, «глубоко погружающихся», — бродячих поэтов, проповедовавших любовь к божеству — бхакти — и отвергавших как жертвоприношения, так и аскетическую практику. Правда, подлинная бхакти немыслима, по мнению Рамануджи, без знания Вед. Но и у простых, несведущих в ведийской премудрости людей есть свой способ почитания божества — прапатти, бескорыстное самоотречение, которое тоже представляет собой путь к освобождению от сансары. В конечном счете все дороги ведут к одной цели. Какая же из них окажется кратчайшей? Все зависит от Вишну — милосердного царя вселенной...

Адвайта-веданта Шанкары и вишишта-адвайта Рамануджи — самые знаменитые концепции веданты, самые знаменитые модели ведантистского синтеза. Причем — и на это обстоятельство тоже следует обратить внимание — не только в Индии, но и за ее пределами. Обе эти школы приобрели множество сторонников как на родине, так и за границей. Но если строго придерживаться исторической точки зрения, то нельзя не увидеть и другого: «завершением» ортодоксальной традиции, последним пунктом на пути ее распространения не стала ни первая, ни вторая. Расширение мира индуизма, вбирание традицией того, что раньше пребывало за ее пределами, продолжалось.

Собственно, свой вариант синтеза предлагала каждая из вишнуитских сампрадай. После сампрадаи, связанной с именем Рамануджи, их возникло, как нам уже известно, всего три: сампрадаия Санаки, сампрадаия Мадхвы и сампрадаия Вишнусвами. Первую из них прославил Нимбарка, живший в XII или в XIII в., а последнюю — Валлабха, ставший хронологически последним представителем классической веданты (XV в.).

Однако самым значительным из мыслителей-ведантистов, творивших после Рамануджи, был Мадхва. И дело не только в том хорошо известном факте, что его учение представляет собой настоящую антитезу доктрине Шанкары. Об этом говорит даже ее название: если первая именовалась адвайтой, то вторая носила название *двайта*-веданты — веданты, проповедующей двойственность. Фигура Мадхвы замечательна, по крайней мере, еще в одном отношении: именно она воплощает если не самый яркий,

то наиболее строгий и систематический вариант соединения различных, прежде чуждых друг другу традиций.

Строгость и последовательность учения Мадхвы, характерное для него сочетание двух, казалось бы, противоположных устремлений — все вобрать в себя и вместе с тем не пропустить ничего чуждого ортодоксии — все это было связано с драматическими противоречиями эпохи, на которую пришлось становление двайта-веданты.

Принято считать, что Мадхва жил с 1238 по 1317 год. То было время, когда индусам, к какой бы сампрадае они ни примыкали, пришлось воочию убедиться в том, что религии, возникшие в чужих странах и совершенно чуждые традиции предков, не только существуют, но и начинают завоевывать Индию. И это заставило снова задуматься о сущности этой традиции, о той границе, которая отделяет Арьяварту — распространившуюся теперь на весь Индостан — от остального мира. И еще раз — как можно яснее — обозначить этот рубеж.

Жизненный путь основателя двайта-веданты, как и родоначальников адвайты и вишишта-адвайты, был связан с индийским югом. Согласно преданию, родина Мадхвы — селение Паджакакшетра, находившееся на земле, впоследствии входившей в Майсор (когда-то — султанат, а в наши дни — один из штатов Индии). Все биографические сведения о Мадхве, которыми мы располагаем, носят не просто легендарный, но в полной мере сакрализированный характер: он не только был назван при рождении Васудевой (одно из имен Вишну), но и объявлен аватарой Ваю, ведийского бога ветра. Уже здесь видно стремление возвести вишнуитскую традицию к истокам Арьяварты.

В преданиях о Мадхве немало мотивов, перекликающихся с легендами о Шанкаре и Раманудже. Подобно последнему, он разочаровался в своем гуру и порвал с ним. И подобно обоим своим историческим предшественникам, основоположник двайты совершает паломничества к святым местам на север — к исконным землям ариев. Если прежде учителя ортодоксии двигались на восток и на юг, распространяя дхарму на земли варваров, то теперь потомки млеччхов символически воспроизводили таким образом свою связь с арийско-брахманистским наследием.

Как и у предшественников Мадхвы, основным произведением, приписываемым ему, является комментарий на Брахма-сутры — Мадхва-бхашья. И, как все они, создатель учения о двойственно-

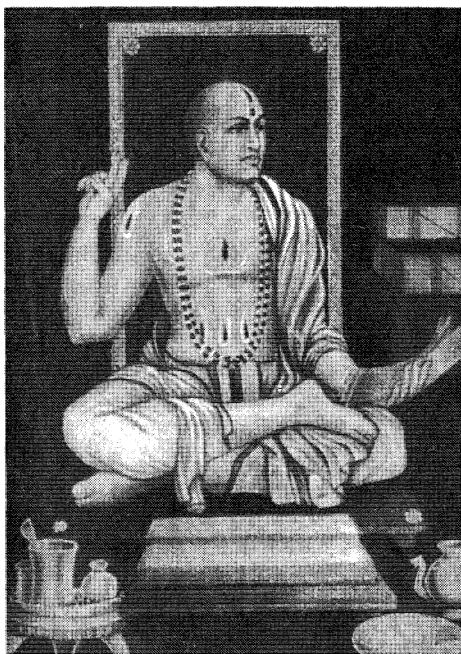
сти по-своему аранжировал темы, заданные в четырех книгах, входивших в шастру, о которой говорила надпись на анурской стеле.

Показательно прежде всего отношение Мадхвы к ведийской традиции. Веды вечны; они никем и никогда не были созданы, у них не было автора, и следовательно, все, что в них говорится, истинно — это убеждение он разделяет в не меньшей степени, чем брахманы Арьяварты. Но, как ни странно, его почитание священных книг носит даже более экзальтированный характер, чем у них. Культ Вед достигает у него небывалого доселе размаха. Шрути сохранил, по его мнению, знание не только о дхарме и мокше — нет такого вопроса, на который нельзя было бы ответить, обратившись к священным книгам.

Мадхва унаследовал, однако, не только старые принципы, но и старые проблемы. Наставления, касающиеся жертвоприношений, и тождество атмана и Брахмана, рассуждения об агнихотре и ашвамедхе, с одной стороны, и размышления творцов Упанишад о том, что универсум содержится в финиковом зернышке, — с другой, в его изложении перестают быть двумя слоями или двумя разделами брахманистской мудрости. Учение о действии и учение о знании в новой версии веданты сливаются воедино.

Итак, вечные Веды содержат знание обо всем. И коль скоро это так, они не могут не включать в себя знания о самом главном: об истоке мироздания — о Вишну. И если тем, для кого веданта — памятник истории, хорошо известно, что арийскую древность и становление вишнуизма разделяет более чем тысячелетие, то для Мадхвы непреложным фактом было нечто прямо противоположное — богу, нисходившему к людям в облике Рамы и Кришны, поклонялись уже ведийские арии, приносившие жертвы Индре и Агни. Создателю двайта-веданты мало того, что о Вишну и его аватарах повествуют Пураны, — свидетельства о них должны присутствовать и в шрути.

И Мадхва находит такие свидетельства в изобилии. Даже для стиля его произведений характерна нарочитая, искусственная архаичность. Но обнаружить в гимнах Ригведы, в древних Брахманах, Араньяках и Упанишадах, где образ Вишну занимает более чем скромное место, подтверждение того, что между религией индоариев и вишнуизмом нет, собственно говоря, никаких различий, — такое не под силу и великому философу. Но как раз *доказательства* Мадхве не требуются — он верит в то, что хранитель мира Вишну тоже родом из Арьяварты, — и в этой вере опирается на глубокую и прочную традицию.



Мадхва

Необходимо лишь добавить, что это — другая традиция, традиция сектантских упанишад.

Произведения в жанре Упанишад продолжали, как мы помним, создаваться много позже того, как завершилась ведийская эра. «Вспоминая» о своем арийском прошлом, выстраивая свою связь с ним, арианизирующиеся жители Восточной, а затем и Южной Индии создавали свои записи бесед «у ног учителя». Эти Упанишады, сложенные совсем в другую эпоху, нежели Чхандогья и Мандукья, и в иной среде, имитировали форму древних текстов, но по духу напоминали скорее агама — как вишнуитские, так и шиваитские. Законом брахманизма их создатели следовали, однако, не менее строго, чем брахманы былых времен: каждая упанишада должна была быть возведена к сакральному источнику — одной из четырех самхит. Характер первоисточника, однако, говорит в этом случае сам за себя — это двусмысленная и подозрительная, с точки зрения старого брахманизма, Атхарваведа. Примечательно, что в произведениях Шанкары, почитаемого

в этой традиции, мы не встретим упоминаний об этих новых упанишадах. А вишнуит Мадхва ссылается на них как на высший авторитет и приводит из них многочисленные цитаты.

Картина мироздания у Мадхвы выглядит совершенно иначе, нежели у Рамануджи, не говоря уже о Шанкаре и Гаудападе: основной мотив двайта-веданты — не иллюзорность бытия, не перетекание одного явления в другое и отсутствие четких границ между ними, а, напротив, их строгая соподчиненность и жесткая классификация. Более того, сама вишнуитская религия впервые предстает перед нами в его сочинениях как замкнутая система, в которой каждое божество занимает отведенное ему место.

Никогда еще в духовной истории Индии пантеон не был так хорошо организован. Вершину пирамиды образует Вишну, с которым соотнесены все остальные боги. Второе место занимает супруга бога-хранителя мира Лакшми. (Мадхва чаще именует ее «Шри».) Ступенькой ниже располагаются Брахма и Ваю. Им в системе двайта-веданты отводится важная роль: два ведийских божества выступают в качестве помощников Вишну. Они попеременно руководят миром, вечно чередуясь при смене кальп — космических циклов. Абсолютистские и универсалистские притязания вишнуизма в интерпретации Мадхвы доходят до того, что даже Шива занимает свое место в вишнуитской иерархии — он рассматривается как один из слуг Вишну.

Подобно всякой деспотии, иерархия подчиненных Вишну богов периодически подвергается ротации: по окончании каждой кальпы, во время пралайи Вселенная рушится, и все ее представители погибают. Лишь сам Вишну и Лакшми остаются невредимыми.

Однако сходство с деспотией этим не исчерпывается. После разрушения она вновь предстает перед нами в прежнем виде; таков закон, в системе Мадхвы именуемый принципом различия (*бхеда*). Несмотря на безостановочную круговерть мироздания, на чередование рождений и смертей вселенной, никогда не перестают существовать пять вечных различий, пять границ, которые никогда и никому не дано перейти.

Это различие, во-первых, между Ишварой (Вишну) и остальными живыми (одушевленными существами) — дживами, во-вторых, — между Ишварой и неодушевленными предметами (джада); в-третьих — между дживами и джадами; в-четвертых, — между различными дживами и, в-пятых — между различными джадами.

Эта классификация — не единственная в учении двайта-веданты. Кроме нее, для философии Мадхвы существенное значение имеет определение разновидностей сущего, которые он перечисляет с педантичностью, столь характерной для индийской учености. Все сущее делится на два вида: *сватантра* (независимое) и *паратантра* (производное). Паратантра, в свою очередь, подразделяется на бытие (*бхава*) и небытие (*абхава*). И, наконец, бхава — на обладающее сознанием (*четана*) и не обладающее им (*ачетана*).

Вернемся, однако, к пяти вечным различиям. Все они имеют для Мадхвы принципиальное значение, однако, с точки зрения его истолкования вишнуитской религии, особенно важны первое и четвертое.

Подчиняясь законам иерархии, начнем с более низкой ступени, т.е. с четвертого различия. В противоположность как буддизму, так и воззрениям праччхана-баудхи — Шанкары, Мадхва постулирует реальное существование души отдельного человека, устойчивого человеческого «я». Его понимание души почти не отличается от того, отстаивая которое, спорили с буддистами учителя мимансы. Это неудивительно: ведь теоретик «двойственности» на новом этапе и в новых условиях решал ту же задачу — как и Шабарасвамин, он был движим стремлением как можно более точно обозначить обязанности благочестивого последователя традиции, его дхарму, а стало быть, и его ответственность за ее соблюдение. Как и ученикам Джаймини, Мадхве было необходимо показать, что сущность человека составляет не поток впечатлений и не тень мировой души, но структура с раз и навсегда заданными свойствами, остающаяся неизменной, какие бы перевоплощения ее ни ожидали.

Ясности и устойчивости внизу в построении двайта-веданты соответствуют такие же ясность и устойчивость наверху. Если мимансаки вообще не говорили о Брахмане ничего определенного, за что и заслужили прозвище «брахма-настиков», то Мадхва, в своем стремлении к универсальному синтезу, не только не миновал этой темы, но и уделил ей самое серьезное внимание. Поэтому его трактовка высшей цели и предела всех человеческих помыслов не вызывает никаких сомнений. Для него Брахман — это не «запредельные дали» и не «сок гимнов». Вместе с тем нет ничего более чуждого Мадхве, чем мысль о невыразимости Брахмана, о недоступности его словесным определениям, о его ускользании от сетей несовершенного человеческого языка. Для него Брахман — это и есть Вишну, и тождество этих двух понятий составляет главный мотив двайта-веданты. Бог-хранитель мира,

божественный супруг Лакшми и глава иерархии людей и богов — вот высшая реальность, и искать что-либо, скрывающееся «за ней», — бесплодное и даже греховное занятие.

Не следует думать, что Мадхва создал, как иногда приходится об этом читать, «теистическую Веданту». Как бы ни возвеличивал философ Вишну, с одной стороны, и сколько бы европейские интерпретаторы его учения ни применяли к нему такие термины, как «теизм» и «творение», ни того, ни другого мы здесь не обнаружим. Ни у Мадхвы, ни у кого бы то ни было еще среди представителей классической индийской философии мы не встретим идеи творения «из ничего», творения не только мироздания, но и того материала, из которого его предстоит выстроить. Вишну в изображении Мадхвы скорее напоминает в этом отношении демиурга из диалогов Платона, создающего мир из того, что есть у него под рукой.

Однако на этом аналогия с демиургом заканчивается. Вишну в концепции двайты похож не на ремесленника (т.е., дословно, на «демиурга»), а на всесильного царя-чакравартина, не только создающего мироздание, но и вдобавок делающего это таким образом, чтобы на всех его ярусах ни у кого и никогда не исчезало чувство зависимости от верховного властителя.

В такой зависимости от Вишну вечно пребывает все сущее, но наибольшую остроту этот тезис приобретает, когда речь заходит о дживах, воплощенных и невоплощенных, наполняющих вселенную и ожидающих своей участи.

Участь их всех, однако, ожидает разная. Более того, именно в учении Мадхвы судьбы джив были классифицированы не только подробно, но и, как нам предстоит увидеть, раз и навсегда. Если что-то их объединяет, то только одно: участь души зависит от решения верховного божества.

Но как объяснить в таком случае именно различия в судьбах душ?

В Индии, во дворцах раджей, есть комнаты, сводчатые стены и потолки которых составлены из множества маленьких зеркал. Таковую комнату можно осветить одним светильником — пламя будет отражаться на всех отполированных поверхностях.

В этой детали изысканной индийской роскоши можно усмотреть некоторое сходство с отношением индивидуальных душ к Брахману-Вишну, как его понимает Мадхва. Согласно учению двайта-веданты, дживы представляют собой отражения Брахмана и одновременно зеркала, в которых запечатлевается его отражение.



Но дживы, разумеется, устроены сложнее, чем зеркала: если отражениям пламени свечи в разных зеркалах присуще известное единообразие — все зеркала сделаны умелыми ремесленниками, то с дживами все обстоит прямо противоположным образом. Верный себе, Мадхва выстраивает настоящую иерархию душ: на самой высокой ступени находятся дживы, «не соприкасавшиеся со страданием» (духкха-асприштам), и прежде всего Шри — женский аспект природы Вишну, т.е. его супруга Лакшми. За ними следуют «соприкасающиеся со страданием» (духкха-сприштам). Они, в свою очередь, подразделяются на те, что уже достигли освобождения (вимукта), и «пребывающие в страдании» (духкха-самстха).

До сих пор если не детали этой классификации, то ее общий принцип не должен был бы вызывать серьезных возражений со стороны предшественников Мадхвы по ведантистской традиции. Но следующий ее момент демонстрирует своеобразие именно его подхода к страданиям и прегрешениям человеческим.

Тех, кто еще «пребывает в страдании», Мадхва также подразделяет на две группы. Это деление обусловлено конечной перспективой их существования. О первых, которых он называет «связанными с освобождением» (мукти-йогья), действительно можно сказать, что освобождение для них — вопрос времени. Но есть и другие — «нитьямсарины», или вечно пребывающие в сансаре; для них время исчезает, они обречены на вечное перерождение.

С этой точки зрения, двайта-веданту можно, как и во многих других отношениях, считать завершением долгого и извилистого пути. Когда-то ученики Махавиры и Шакьямуни сформулировали свои варианты дхармы, т.е. указали способы, с помощью которых, утверждали они, можно в течение одной лишь человеческой жизни достичь освобождения. Примечательно, что такие непримиримые противники джайнов и буддистов, как мимансаки, предлагая свой путь — путь жертвоприношений, ведущий к обретению апурвы, расходились со своими оппонентами в том, *кто* может вступить на него, но со своей стороны придерживались мнения, что жизнь — достаточный срок, чтобы дойти до его конца. Джайны-дигамбары могли утверждать что для достижения нирваны женщина должна сначала родиться мужчиной, а брахманы — что мокша — удел одних лишь дваждырожденных. Но то были, так сказать, временные ограничения.

Теперь же оказывалось, что они могут быть и вечными. Есть люди, которым не теперь, не в этой жизни, а никогда, ни через какое число перерождений никакими способами не удастся обрести блаженство. Решение властителя мира на этот счет является

окончательным. Много раз меняя свой внешний облик, но сохраняя (хотя нередко модифицируя) свою внутреннюю структуру, многовековая традиция, уходящая своими корнями (правда, не всеми) в брахманистскую древность, наконец, не только распространила свое господство на весь Индостан, но и достроила свою модель мироздания до конца.

И все же индийское многообразие никакими силами и никому, даже такому выдающемуся мыслителю, как Мадхва, не дано было привести к полному единству. Другое дело, что двайта представляла собой предельный вариант развития одной из возможных тенденций. К ней следует относиться как к идеальному образу индуистской вселенной, где преимущественное развитие получили два мотива, столь характерные для индийского духа: классификация и иерархия. Здесь Мадхва превзошел, пожалуй, всех: в самом деле, что может подтвердить это более наглядно и убедительно, чем иерархическая лестница, выстроенная им: на этот раз это иерархия тех, кто уже достиг освобождения. Дживы, разорвавшие цепь сансары, не только не утрачивают своей индивидуальности и не растворяются в «мировой душе», но и не утрачивают тех социальных характеристик, которыми обладали их носители. Даже люди, полностью разорвавшие оковы земного бытия, все равно не становятся равными друг другу. Они, как и все сущее, подразделяются на пять категорий: высшую составляют боги, на втором месте — святые отшельники (риши), на третьем — предки, прославленные великими деяниями, на четвертом — цари (нрпа) и, наконец, обычные люди (нара). В запредельной дали Брахмана продолжают действовать земные законы...

Достроенному до конца зданию приличествовала и более изощренная, чем прежде, внутренняя отделка. Образ изображенного Мадхвой верховного бога, заставившего даже Шиву служить себе, имеет черты сходства и с самой поздней ведантой, поглотившей остальные даршаны и превратившей их в свои разделы. По существу, шесть систем индийской философии сливаются в синкретическую сакральную науку индуизма.

Ее составной частью становится прежде всего миманса, когда-то родственная, затем чуждая веданте. В эпоху Мадхвы складывается их новое единство — стремление к синтезу проявляется и здесь.

Конечно, это новое единство ничем не напоминает прежнее, зафиксированное в анурской надписи. Теперь доминирует веданта. Просто образованные брахманы Южной Индии создают трак-

таты, посвященные различным даршанам, демонстрируя свои разносторонние познания.

Роль мимансы тем не менее была почетной. Старинная философия дхармы воплощала преемственность по отношению к исконному, изначальному брахманизму, и потому ей уделялось повышенное внимание в воспитании не только самих брахманов, но и царских сыновей, которым надлежало готовиться к тому, чтобы в соответствии с традицией управлять государством.

Между тем самой этой традиции теперь угрожало многое. Северная и Центральная Индия уже более двух столетий находилась под властью мусульманских правителей. Если арабы, совершившие еще в VI веке морской набег на западные берега Индии, а в VIII веке захватившие Синд, долго не продержались здесь и вынуждены были уйти, то судьба походов, предпринятых тремя столетиями позже тюркскими султанами, была иной. В самом начале XI века афганский правитель Махмуд Газневийский начал свою первую индийскую кампанию. В конце 1118 г. он стал повелителем Пенджаба, а вскоре взял штурмом Матхуру. Создав огромную империю, включавшую в себя земли от Месопотамии до Ганга, он тем не менее занимался в Индии скорее грабежом, чем территориальными приобретениями. Но сама легкость, с которой индийские княжества становились его добычей, была грозным предвестием.

Подлинное завоевание мусульманами Индии происходит в конце XII века. Его история начинается в маленьком афганском княжестве Гур. Прологом к ней стало соперничество между правящими домами Гура и Газны, завершившееся войной. В 1173 г. Гийас уд-Дин Мухаммед Гури захватывает Газну. Управлять землями побежденного противника он поручает своему младшему брату Муизу.

Именно Муизу, известному в индийской традиции как Мухаммед Гури, и было суждено стать основателем первой мусульманской империи в Индостане. В 1186 г., добывая последних Газневидов, правивших североиндийскими землями, он захватывает сначала Пешавар, а затем Лахор. Смелый военачальник, не лишенный к тому же политического кругозора, Мухаммед Гури понял, что решительный момент настал, и принялся наносить ослабевшим индийским княжествам удар за ударом.

В 1193 г. воины Мухаммеда, предводительствуемые его приближенным Кутб-уд-дином, заняли Дели, ставший столицей новых хозяев Северной Индии. А спустя тринадцать лет, после внезапной гибели Мухаммеда, Кутб-уд-дин провозгласил себя султаном.

Так началась эпоха, которую историки называют эпохой Делийского султаната. Завоеватели не принесли успокоения ни покоренной стране, ни самим себе: на делийском престоле одна династия сменяла другую; переворот следовал за переворотом. Не прекращались и внешние вторжения: самым страшным из них было монгольское, имевшее место в 1328–1329 годах. Даже грозный султан Мухаммед Туглак, при котором тюрки захватили почти всю Индию, не смог противостоять воинству монголов силой оружия и спас положение посредством подкупа. В результате в стране началось небывалое разорение, бороться с которым султан пытался, выпуская неполноценные медные деньги, за что был прозван «царем монетчиков».

Последний удар по Делийскому султанату последовал из Средней Азии — и нанес его великий завоеватель Тимур. В сентябре 1398 г. его войско перешло Инд, а в декабре армия Тамерлана уже заняла Дели. Жители города были поголовно истреблены. Такого опустошения, какому подверглась Северная и Центральная Индия в результате вторжения «хромого эмира», она не знала никогда.

По существу, история Делийского султаната на этом заканчивается. Правда, формально султан Насир-уд-дин продолжает царствовать. Более того, спустя два года после того, как Тимур отправился восвояси, он даже решился вернуться в разрушенную и обезлюдившую столицу. Но теперь его власть распространяется лишь на незначительную территорию между Гангом и Джамной. По всей остальной стране наместники превратились в независимых государей. Еще одна индийская империя сошла с исторической сцены.

Тем временем на окраинах империи творилась своя история, ритмы которой далеко не всегда совпадали с тем, что происходило в долине Ганга и Джамны. Еще во времена Мухаммеда Туглака к югу от Гуджарата, в Декане, произошло восстание знати. В обстановке разорения и смуты мятежи вспыхивали то тут, то там, и обстоятельства сложились таким образом, что султану не удалось бросить достаточно сил на подавление беспорядков. Результат не замедлил сказаться: довольно скоро повстанцы основали свое небольшое государство. Его султаном стал Бахман-шах, и государство вошло в историю под именем султаната Бахманидов. Отделившийся султанат был слепком с империи не только в структуре управления, но и в направлении завоеваний. Освободившись от власти, угрожавшей с севера, Бахманиды начали походы на юг. И тут нашла коса на камень.

В своей экспансии они натолкнулись на индуистское царство, которое английский исследователь Сьюэлл пять столетий спустя назовет «забытой империей». О том, как оно возникло, нам известны лишь легенды.

Согласно одной из них, пятеро отважных воинов, сыновей царя Сангамы, основали на берегу реки Тунгабхадры город, который они называли Виджаянагар — Город победы. Правда, историки не склонны считать этот шаг совершенно самостоятельным действием. Гораздо более обоснованным считается мнение, что сыновья Сангамы состояли на службе императора из дома Хойсалов — знаменитой южноиндийской династии, погибшей в результате мусульманского завоевания в 1346 году.

Но, как бы то ни было, сыновья Сангамы — Букка и Харихара действительно правили Виджаянагаром. Борьба против Бахманидов шла с переменным успехом. Началась она с поражения: наследник Бахман-шаха Мухаммед, по примеру Туглака, ввел медные деньги и вдобавок потребовал, чтобы Букка уступил ему долину реки Райчур. Царь Виджаянагара заключил союз с правителем соседнего государства Канхайя. Канхайя оказался, однако, ненадежным союзником: он предпочел не ссориться с грозными Бахманидами и откупился от Мухаммеда, признав себя побежденным, уплатив огромный выкуп, а кроме того, пожертвовав принадлежавшим ему городом Голкондой. Букка же решил стоять до конца. Но военное счастье не сопутствовало ему: в 1367 г. его войско было разбито в сражении у Каутхала, после чего в его владениях был уничтожено более сорока тысяч индусов.

Однако Виджаянагар выстоял. Букка оставался на престоле до 1379 года. Он еще успел снарядить посольство в Китай. «Забытой империи» еще предстояло узнать и кризисы, и смены династий, и победы над Бахманидами, новые поражения в борьбе против них. Ей было суждено пережить кратковременный расцвет в первой половине XVI в., за которым последовал ее окончательный разгром в войне с коалицией мусульманских султанов Декана.

Но не только перипетии войн и династических переворотов заставляют нас вспомнить о «Городе победы». Ибо здесь творилась и история другой Индии — той, путь к которой лишь века спустя был нанесен на карту. Более того, эта история — история индийской духовной традиции — конечно, не закончилась на берегах Тунгабхадры, но в определенном смысле обрела тут свое завершение.

При виджаянагарском дворе мы встречаем одного из самых знаменитых персонажей *этой* истории. Легенда гласит, что советником Букки и Харихары был брахман по имени Мадхава. Едва

ли мы можем достоверно судить о том, насколько велика была его роль в политических перипетиях Южной Индии. Зато его роль в истории индийской философии бесспорна: помимо уже известной нам Шанкарадигвиджайи, Мадхава считается автором Сарвадаршанасанграхи, «Собрания всех даршан» — обширного философского компендиума, в котором излагаются учения всех школ. Рядом с Мадхавой мы обнаруживаем другую фигуру, не менее значительную. Это Саяна, известный толкователь Вед, чья интерпретация священных книг до сих пор служит ориентиром и для брахманов, и для филологов.

Правда, здесь мы снова оказываемся в плену индийских представлений об авторстве. Они играют с нами то одну шутку, то другую, и эта игра напоминает ту, которой развлекается адвайтистский бог-фокусник, создавая иллюзорные миры. Образы так легко меняют очертания и один превращается в другой, о том, чтобы добиться четкого изображения, нечего и мечтать. Одни исследователи, следуя за преданием, полагают, что Саяна был братом Мадхавы, другие — что никакого Саяны вообще в действительности не было, а был только Мадхава, которому и следует приписать достижения великого комментатора шурути.

Но независимо от того, справедливо ли приписать Мадхаве достижения его брата, и от того, существовал ли этот брат вообще, имя советника виджаянагарских царей принято связывать еще с одним произведением. Пока Букка противился экспансии Бахманидов и терял ненадежных союзников, ученый брахман воспитывал его детей. Он преподавал им науки, сложившиеся много веков назад на далеком севере. Он объяснял им правила домашних жертвоприношений и почитания предков, рассказывал о секретах этимологии и об обязанностях дваждырожденных. Он учил их дхарме.

До нас дошел учебник, возникший в результате этих уроков. Это Джайминьяньямалавистара — стихотворное изложение Мимансасутрабхашьи. Споры между автором и оппонентом-пурвапакшином, сложнейшие рассуждения о восприятии и других источниках истинного знания, учение о вечной связи слова и предмета — все это, конечно, рассматривалось здесь в упрощенном виде. Поэма, принадлежащая Мадхаве, была руководством не для брахманов, призванных отстаивать ведийскую дхарму в дискуссиях с представителями враждебных школ, а для юных кшатриев, которым предстояло управлять «забытой империей» и противостоять ее врагам. Знание философских тонкостей им не требовалось...

Но им требовалась краткая энциклопедия дхармы, сжатый и понятный свод правил, определяющих действие и мысль. Им был нужен компендиум, объединяющий сведения о брахманистских науках, легко запоминающийся справочник, в котором все многообразие материала нанизывалось бы на прочный и прямой стержень.

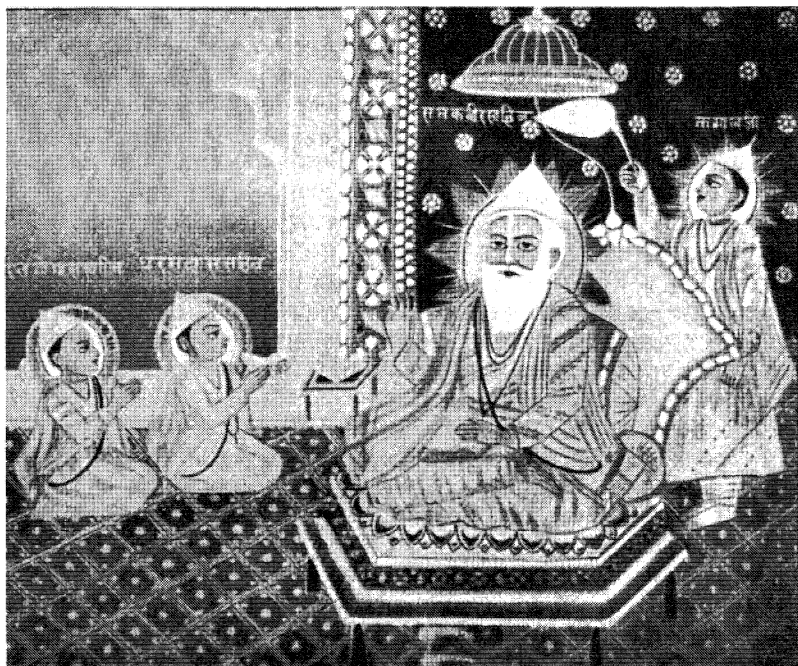
И таким стержнем снова стала миманса. По прошествии десяти веков с момента создания Шабара-бхашьи на Юге, еще недавно варварском, брахман учит принцев дхарме по правилам, изложенным в комментарии на афоризмы Джаймини. Разваливается империя за империей, очередной цикл истории Индии подходит к концу, а Мадхава, наставляя своих царственных учеников, начинает урок словами древней сутры: *«Дхарма есть артха, чей знак — побуждение к действию»...*

История любомудрия в Индии хорошо подтверждает старую истину: образцового порядка обычно удается достичь тогда, когда жизнь подходит к концу. Это не значит, разумеется, что порядок тождествен пребыванию в могиле. Речь идет не о сохранении или несохранении места под солнцем, не о занимаемом пространстве, а именно о жизни, которая всегда сопряжена с изменениями и эволюцией. Наведение порядка в брахманистской премудрости, воплощением которого стали обширные философские компендиумы, было не началом или предвестием конца, но, безусловно, концом ее развития.

Творческий период индийской философии заканчивается. Трактаты по мимансе, санкхье, йоге, не говоря уже о веданте, продолжают появляться в изобилии, но новых идей мы уже в них не обнаружим. Разумеется, в глазах брахманов это вовсе не было недостатком, но мы, сохраняя историческую дистанцию, необходимую для нашего рассказа, вправе сказать, что некоторое измельчание действительно налицо.

Но на этой стадии начинается новый процесс. Синкретическая цивилизация Южной Азии, наконец, охватила весь полуостров. Арийская дхарма, по прошествии почти трех тысячелетий с момента прихода ариев в долину Инда и Сатледжа, установилась и среди тех, кого арии так долго и с таким упорством не допускали в мир брахманизма.

И в этот момент, словно дождавшись завершающего этапа в своем становлении и пережив его, Арьяварта, расширившаяся до границ Индостана, наконец, встретилась с дотоле неизвестными ей цивилизациями — с миром ислама, а затем с христианской



Кабир

Европой. И это была встреча не только солдат, но и ученых. Пересеклись не одни лишь пути колониальной экспансии, но и маршруты развития человеческого духа.

Прошло совсем немного времени, когда скрещение цивилизаций принесло свои первые плоды.

Список мыслителей, вознамерившихся обнаружить их общую основу, открывается именем Кабира, который более чем за сто лет до возникновения ибадат-ханэ начал проповедовать единство индусов и мусульман.

Кабир родился в 1440 году. Известно, что его мать была вдовой брахмана, жившего в Варанаси. Предание о жизни Кабира само наглядно воплощает синтез традиций: брахманский сын был воспитан ткачом-мусульманином, а когда вырос, сделался учеником Рамананды, религиозного учителя Северной Индии, принадлежавшего к школе Рамануджи, но продвинувшегося далеко за



пределы ортодоксального индуизма. Почитая Раму, Рамананда не только отрицал значение санскрита как единственного и универсального языка, но и принимал в свою общину неиндусов.

Кабир придал идеям учителя еще более радикальную форму. Для него между индусами и мусульманами не просто отсутствовали иерархические различия, но и различия религиозные были в его глазах сугубо иллюзорными. И те и другие, полагал он, поклоняются одному и тому же богу, лишь называя его разными именами и представляя его себе в различных образах.

К этим-то образам, к «наглядным воплощениям», в действительности лишь затемняющим сущность воплощаемого, — к статуям и росписям храмов — Кабир относился с резкой неприязнью. «Нет жизни в статуях. Не падай к их ногам» — такие призывы выражают сущность его поэзии. Индуистское представление о Ниргуна-Брахмане, Брахмане, лишенном признаков, и мусульманский запрет изображать Всевышнего соединились здесь.

Единственное реальное проявление Бога — это его вечное слово (шабда). Только оно действительно принадлежит божественной сущности, а не многообразному, но иллюзорному миру человеческих заблуждений.

Кабир, не признававший, строго говоря, ни Корана, ни шрути и не скрывавший своих воззрений, был в конце концов изгнан из Варанаси и умер в 1518 г. в Магаре. Его последователи составили немногочисленную общину, именуемую *Кабир коптха*. Она не исчезла и по сей день.

Однако человеку, родившемуся на двадцать девять лет позже Кабира, суждено было основать первое действительно влиятельное религиозное движение, учение которого представляет собой синтез индуистских и мусульманских мотивов.

Этого человека звали Нанак. Его родиной был Лахор, уже несколько столетий находившийся под властью мусульман. Нанак был мелким чиновником при дворе наместника Лахора Даулатхане Лоди. Мы не можем судить о том, каков был ход его размышлений о природе божественного. Зато их результат известен всякому, кто мало-мальски знаком с историей Индии.

Подобно Кабиру, Нанак пришел к выводу, что различия между индусами и мусульманами иллюзорны. Однако сформулировал он его, пожалуй, более радикально, чем ученик Рамананды. По мнению Нанак, не существует, собственно говоря, ни индусов, ни мусульман; ни те, ни другие не следуют подлинным основам обоих учений.

Оставив государственную службу, Нанак долгие годы вел жизнь странствующего проповедника. По преданию, он не только обошел всю Индию, но побывал даже в Мекке и Багдаде. В последние годы жизни поселился в Пенджабе. Пенджаб и стал родиной сикхизма — новой религии, основанной Нанаком.

Оценим по достоинству этот факт. Возникновение новой религии — не такое частое событие в духовной истории человечества, как может показаться. Но в случае с Нанаком произошло именно это. Пусть учение сикхов — причудливый и порой внутренне противоречивый синтез индуистских и мусульманских мотивов, не это главное: сикхи не считают себя ни индусами, ни мусульманами; они образуют подчиненное строгой дисциплине сообщество, уже пять столетий неукоснительно соблюдающее свою обособленность и почти недоступное для внешних воздействий.

Один бог, один гуру, одно имя бога — таков был исходный тезис Нанака. С точки зрения содержания, его трудно счесть оригинальным — мировоззрение основателя сикхской общины мало чем выделялось из стихии монистических поисков, характерных для Северной Индии того времени, где было немало проповедников, призывавших «не делать различия между Рамой и Рахимом». Своеобразие новой религии заключалось в другом.

Нанак умер в 1538 году. Перед смертью он совершил шаг, если не предопределивший, то, во всяком случае, символизировавший характер дальнейшего развития сикхской общины: назначил себе преемника. С тех пор каждый из руководителей сикхов следовал примеру Нанака: когда приходило время, определял, кто заменит его в будущем.

Преемником гуру Нанака стал Ангад, управлявший общиной с 1538 по 1552 год. При нем сикхи Нанака образовали сплоченную организацию, члены которой были обязаны беспрекословно повиноваться гуру. Кроме того, по преданию, Ангад изобрел алфавит гурумукхи, которым сикхи пользуются до сих пор.

На смену Ангаду пришел Амар Дас (1552–1574). Насколько можно судить, при нем община не претерпела больших изменений. Зато при четвертом гуру — Рам Дасе, был заложен город Амритсар — столица сикхов. Своим преемником Рам Дас назначил младшего сына по имени Арджун. Звание гуру у сикхов стало, таким образом, наследственным.

Однако все это можно рассматривать всего лишь как подготовительный этап по сравнению с теми преобразованиями, которые развернулись при Арджуне. Из многочисленных нововведений пятого гуру особого внимания заслуживают два: в 1604 г. он повелел



Гуру Нанак — основатель религии сикхов

собрать в одну книгу песни, сочиненные Раманандой и Кабиром, а также сикхскими гуру, и, кроме того, назначил особых чиновников — *масанд*, — в обязанность которых входил сбор налогов. Если первое означало появление священного писания сикхов, получившего название *Адигрантх* (Изначальная Книга), то второе — появление сикхского государства, отныне составлявшего с общиной нерасторжимое целое.

Трудно сказать, обратили ли могольские власти внимание на составление Адигрантха, но создания нового государства они не одобрили: в 1606 г. по приказу падишаха Джахангира Арджун был схвачен и казнен. Сикхов это, однако, не только не устрасило, но и подвигло на дальнейшие действия: наследник казненного гуру Харгобинд (1605–1645) начал создавать военную организацию — хальсу.

При этом сикхи внимательно следили за переменами при могольском дворе. Любое проявление веротерпимости и широты взглядов на религию они стремились обратить себе на пользу. Не приходится удивляться тому, что во время войны за престол,

разгоревшейся между сыновьями Шах Джахана, они поддержали Дара Шукоха. Победа Аурангзеба не сулила последователям Нанак ничего хорошего.

Худшие опасения сикхов оправдались. После казни автора Сирр-и-Акбара новый падишах начал сводить счеты и с ними. Более того, своими действиями Аурангзеб дал понять, что не потерпит и самого существования хальсы. Повинуясь его приказу, гуру Хар Рай, внук Харгобинда, был вынужден направить в могольскую столицу своего старшего сына и наследника Рам Рая. Вместо него, ставшего заложником при дворе Аурангзеба, новым гуру стал его младший брат Хар Кришан.

Однако Аурангзеб не ослаблял своей хватки. Он вызвал в Дели и нового гуру, и вскоре тот умер в могольской столице, согласно официальной версии, от оспы. Перед смертью он успел назначить преемником своего дядю Тегх Бахадура. Но в 1675 г. девятый гуру также был предан казни.

И все же путь Аурангзеба действительно оказался «злосчастливым». В своих расчетах он ошибся. Гонения, как это обычно бывает, только сплотили мятежную общину и укрепили стремление сикхов к полной независимости. И следующий, десятый гуру — Говинд Сингх (1675—1708) за короткое время довел до конца то, на что его предшественникам понадобились многие десятилетия. При нем община сикхов превратилась уже не просто в государство, но в государство военизированное. Именно тогда сикхи обрели тот облик, который отличает их по сей день. Десятый гуру ввел так называемый *пахул* — церемонию посвящения, обязательную для каждого. Кроме того, он повелел всем сикхам носить общее прозвище — *сингх* (лев). И, наконец, Говинд Сингх определил, как внешне должен выглядеть последователь гуру Нанак: ему надлежит не стричь волос, носить узкие штаны до колен, а также стальную браслет, гребень и меч.

Десятый гуру сочетал в себе черты религиозного учителя, царя и полководца. Ему приходилось воевать против всех: против могольских войск, против враждебных сикхам горцев Пенджаба; в борьбе с Моголами он потерял своих сыновей. Между тем «злосчастный путь» Аурангзеба уже подошел к своему финалу: когда в 1707 г. падишах умер, империя была на грани развала. Между претендентами на престол началась война, хотя и не столь кровопролитная, как та, в результате которой некогда пришел к власти Аурангзеб. Говинд Сингх не остался в стороне от борьбы за наследство великого врага сикхов. Он сделал правильный выбор, поддержав старшего из сыновей покойного — Муаззама, который

и стал новым властителем могольского государства, приняв имя Бахадур-шаха. Во время возглавляемого им похода на юг десятый гуру сикхов был убит.

Говинд Сингх относится к числу самых почитаемых гуру. Некоторые сикхи даже рассматривают собрание приписываемых ему песен — Грантх десятого гуру — как священную книгу наряду с Адигрантхом.

При всем том десятый гуру был последним человеком в истории общины сикхов, занимавшим этот пост. Он не стал, подобно прежним гуру, назначать нового учителя, а незадолго до смерти велел в будущем передать полномочия гуру всей общине.

После кончины Говинд Сингха война вспыхнула снова. Его преемник по имени Банда уже не претендовал на роль религиозного наставника и был только военным вождем сикхов. Он отомстил могольскому наместнику, казнившему сыновей великого гуру, но долго противостоять войскам падишаха в открытом столкновении сикхи не могли. Банда пополнил список казненных предводителей хальсы: в 1716 г., взятый в плен, он был убит в Дели.

В этот момент, однако, в трагической истории хальсы наступает перелом. Кризис империи, наконец, перешел в распад: как обычно, государство, ослабленное внутренними распрями, привлекает чужеземных захватчиков: в 1738 г. Северную и Центральную Индию разоряет властитель Персии Надир-шах, а спустя немногим более десяти лет начинается длительное вторжение афганского эмира Ахмед-шаха Абдали.

Для сикхов это были годы нескончаемых сражений то против одних врагов, то против других, временем войн, кровопролитных и разрушительных, но для последователей гуру Нанака в конечном итоге победоносных. Ибо после распада могольской державы им не приходилось встречать на своем пути противников столь же могущественных. Войска великого полководца Ахмед-шаха могут нанести сикхам поражение в открытом бою (так, например, в 1762 г. в битве при Лудиане погибли двенадцать тысяч сикхских воинов), зато в партизанской войне сикхи не знали себе равных. И в конце концов Ахмед-шах уходит из Пенджаба. После более чем двух столетий непрерывной борьбы за свободу сикхи могут некоторое время чувствовать себя в безопасности.

Как это чаще всего бывает, исчезновение внешней угрозы не способствует сплочению: единство хальсы, давшее трещину уже после смерти Говинд Сингха, теперь окончательно уходит в область воспоминаний. Пенджабские земли, подвластные сикхам,

отныне оказываются разделены на двенадцать *мисалей*, или воинских союзов. Их вожди и составляют теперь сикхскую элиту.

И в течение тридцати семи лет теократия, основанная Говинд Сингхом, существует лишь в теории.

Конец раздробленности пришел на самом исходе восемнадцатого столетия и был связан с именем Ранджит Сингха, правителя одного из мисалей — Гуджранвалы. Едва унаследовав трон восемнадцатилетним юношей, он начал воевать. Чтобы объединить под своей властью все сикхские княжества, он готов был объединиться с кем угодно: в 1798 г. Ранджит пошел на союз с внуком Ахмед-шаха, когда тот вознамерился завоевать Пенджаб.

Однако если у афганского эмира ничего не вышло, то Ранджит Сингху сопутствовал успех. Спустя год он захватил Лахор (ставший его столицей), а еще через шесть лет — священный для сикхов город Амритсар. Ранджит Сингх женился на дочери правителя мисаля Канхей, и мать его жены Сада Каур сделалась его ближайшей союзницей. Быть союзником махараджи оказалось, однако, небезопасно: перестав в ней нуждаться, он присоединил ее мисаль к своим расширившимся владениям, а ее саму заточил в темницу.

Итак, собирание сикхских земель завершилось успешно. Но махарадже пришлось столкнуться не только с правителями других мисалей и афганцами. На его пути возникло препятствие, преодолеть которое в то время нельзя было и мечтать, — англичане.

Генерал-губернатор Ост-Индской компании лорд Минто вынудил Ранджит Сингха заключить с компанией договор, в соответствии с которым махараджа не имел права захватывать земли южнее реки Сатледж. И хотя его экспансия на этом не прекратилась, а лишь изменила направление, обеим сторонам стало ясно, что ужиться они не смогут и что прямое столкновение между ними — вопрос времени.

Ждать решительного момента пришлось тридцать лет. В 1839 году Ранджит Сингх умер, а еще через шесть лет скончался и наследовавший ему старший сын Кхарак Сингх. Буквально на следующий день от рук неизвестного убийцы погибает его сын и внук Ранджита — Нао Нихал Сингх, на которого многие возлагали надежды. Махараджей провозглашают второго сына Ранджит Сингха — Шер Сингха, но и он гибнет в результате покушения спустя четыре года. Из всех сыновей собирателя пенджабских земель в живых остается лишь шестилетний Далип Сингх, который и становится наследником мертвецов. После этого английским властям не составляет особого труда спровоцировать неуправляемую

сикхскую армию на военное столкновение и установить взаимовыгодные контакты с коррумпированной военной знатью в Лахоре. В войне 1845–1846 гг. британские войска четыре раза наносят поражение сикхам. Над царственным ребенком Ост-Индская компания устанавливает опеку. Унижение следует за унижением: мать Далипа, махарани Джиндан, заключают в крепость «за антианглийские настроения». В ответ начинается восстание, после подавления которого Пенджаб в 1849 г. уже официально присоединяется к британским владениям.

И на этом история сикхского государства заканчивается.

Последователям гуру Нанак и Говинд Сингха столько раз пришлось отстаивать свою независимость, что рассказ о сикхской религии неизбежно превращается в повествование о нескольких веках политической истории Индии. И в первую очередь — о бесконечных войнах, непрерывных и безнадежных, сформировавших образ жизни и мысли сикхов, превративших их поголовно в солдат. Изменения, которые на протяжении столетий претерпела эта религиозная община, сложившаяся на тех же землях, где за три тысячелетия до этого начиналась история индоариев, были обусловлены необходимостью борьбы с врагом — не той, которую ведут ученые полемисты, а той, ради которой приходится браться за оружие.

Коль скоро это так, не стоит удивляться тому, что здесь мы не найдем ни философских комментариев, ни различий между элитарной и народной религиозностью. Традиционное для Южной Азии обожествление животных и поклонение статуям — вот что определяло границу, разделившую сикхов и индусов. Образ Всевышнего, представление об Аллахе, сотворившем мир, — вот что было неприемлемо для них в мировоззрении мусульман.

Ибо и то и другое, с точки зрения наследников Кабира, — не что иное, как осквернение единственно реального бога, не имеющего ни лица, ни имени. Все сущее и зримое — только отблески божественного огня, только майя, только результат вечной игры, которой безличное божество тешит себя, не замечая, как сменяют друг друга века и тысячелетия.

Однако есть в этом иллюзорном мире и нечто подлинное, т.е. имеющее божественную природу. Пусть недопустимо изображать бога, т.е. отождествлять его со зримым и преходящим, — то, что доступно воображению отрешенного от повседневной жизни саньясина, немыслимо для воина. В поэзии сикхов безличный бог предстает в образе гигантского огня, искры которого разлетаются далеко вокруг. Эти искры и есть человеческие души.

Заброшенные в мир, они обречены скитаться из одной телесной оболочки к другой, подчиняясь закону кармы. Прекратить это мучительное и бесплодное странствие не помогут ни жертвоприношения, ни умерщвление плоти, ни аскеза, ни далекие паломничества, т.е. ничто из того, к чему прибегают индусы и мусульмане. Единственное, что приводит к цели, — это добрые дела. Ими очищается душа, преданная богу.

Но какие дела являются добрыми, а какие злыми — этот вопрос в истории религий мира приходилось решать, разумеется, не одним сикхам. И в тех случаях, когда спасение ставилось в неперемennую зависимость от поступков человека, результат был один и тот же: незыблемая шкала ценностей оказывалась в руках учителей и руководителей. Средством освобождения от кармы становится следование законам общины, и дисциплина воина приобретает черты ритуала. Очищение единственно реального Абсолюта от идолов и суеверий еще раз привело человека к обожествлению самого себя.

В этот тезис необходимо, разумеется, внести важное уточнение: не «себя», а «нас» — не отдельного человека, а сплоченной и неразделимой на отдельных индивидов хальсы. А хальса, как и любая община, немыслима без совместных действий, призванных символизировать ее единство.

Поэтому ритуал у сикхов все-таки существует, хотя по сложности и помпезности он несопоставим с обрядностью остальных индийских религий. Его вершат не жрецы, а сикхи-воины, безусловно равные друг другу перед лицом безличного божества.

Отсутствие профессиональных священнослужителей до сих пор резко отличает сикхов от всех остальных индийских общин. Но Индия есть Индия: отвергая касты, последователи великих гуру прошлого, в сущности, сами образовали гигантскую касту воинов. Более того, многие из них и в наши дни остаются верны традиционному занятию сикхов — воинской профессии. Разумеется, нелепо было бы утверждать, будто и сегодня все шесть миллионов сикхов — военные, однако их процент в индийском офицерском корпусе очень высок. Если первые ученики Нанак не видели смысла в аскетизме, то впоследствии свои аскеты появились и у сикхов. И все же главное, что сближает сикхскую религию с верованиями тех, кто пришел на земли Пенджаба в середине второго тысячелетия до н.э., — это культ священного текста. Конечно, времена и нравы меняются, и не только Адигрантх не похож на Веды, но и характер почитания этих двух собраний гимнов глубоко различен. Если брахманистская мысль рассматривала Веды как «услышанное» и считала их письменную передачу неминуемо ведущей



к осквернению, то вехой в жизни сикхской общины стала, как мы помним, именно запись «Изначальной книги».

И все же почитание не только учения, завещанного великими наставниками, но книги, ставшей его хранилищем, не только истины, но и — наравне с ней — ее чувственного воплощения, демонстрирует неизменность индийского характера, не утраченного сикхами. Во время многолюдных церемоний, воздавая хвалу учителям прошлого, они несут по улицам Варанаси на своих плечах огромный фолиант — священный Адигрантх, хранящийся в Золотом храме.

Сикхи в течение столетий отстаивали неприкосновенность своего дома. Но его несложная архитектура все-таки повторила старые индийские образцы.

По мере того как разворачивалась колониальная эпопея, как европейское, и в первую очередь английское, присутствие становилось все более привычным фактором индийской жизни, скрещения цивилизаций происходили все чаще. Спустя пятнадцать лет после того, как англичане, взяв штурмом Чандернагор, помешали Анкетиль-Дюперрону изучить санскрит, здесь же в Бенгалии, совсем неподалеку, родился человек, пошедший по той же дороге, но в противоположном направлении с востока на запад. Этого человека звали Рам Мохан Рай.

Первыми европейцами, появившимися в Бенгалии, были португальцы. Еще в конце XVI в. они создали здесь свои фактории, но долго продержаться им не удалось: в 1632 г. им пришлось, повинаясь повелению Шах Джахана, уйти восвояси. На смену им пришли французы, но и их присутствие было недолгим — войска Ост-Индской компании разгромили их, и французская Индия не состоялась.

Что же касается Индии британской, то от предыдущих колониальных экспериментов она отличалась, помимо всего прочего, в одном важном отношении: английские власти, стремясь создать себе опору в покоренной стране, использовали для этого не только деньги и оружие, но и достижения западной культуры. И просвещение, принесенное из Альбиона, дало свои плоды даже скорее, чем можно было ожидать.

Рам Мохан Рай (или Рой — так пишется его имя на бенгальский манер) был одним из первых индийцев, затронутых европейским влиянием, и несомненно, самым выдающимся среди них. Он происходил из брахманской семьи, принадлежавшей к числу

последователей Чайтани. Множественность религиозных традиций, их разнообразие и взаимопроникновение стали с самого начала одним из факторов, определивших его жизненный путь. С двенадцати до пятнадцати лет он даже посещал мусульманскую школу в Патне. Именно здесь Рам Мохан получил возможность изучить персидский и арабский языки.

В последующей жизни Рам Мохан Роя, многие сведения о которой носят легендарный характер, переплетаются самые разные мотивы. Он много путешествовал; далеко не все маршруты его странствий можно проследить с должной достоверностью, однако их интеллектуальные результаты говорят сами за себя: так, например, Рой стал одним из немногих в тогдашней Индии знатоков тибетского буддизма.

Но вот годы странствий заканчиваются. Рой оседает в Калькутте и поступает на службу в Ост-Индскую компанию.

Прослужив десять лет, Рой ушел в отставку. Мы не можем с точностью определить, когда он пришел к тем идеям, которые составили основу его учения, но свое письменное выражение они обрели именно в этот период. Таких идей было две: убеждение в существовании единого Бога и мысль о необходимости преобразований в индуистской религии.

Ибо Рой был, вероятно, первым среди индийцев, кто может быть назван реформатором в строгом смысле этого слова. Такое умонастроение было подготовлено уже его воспитанием — представление о том, что все религии в разной форме проповедуют одно и то же, не было чуждо религиозным учителям Бенгалии. Но от всех, кто проповедовал до него, отставного служащего Ост-Индской компании отличало одно: он увидел и другой мир. Поэтому на то, что для учителей прошлого было так же естественно, как восход и закат солнца, он смотрел иначе.

Ему было видно то, чего не могли заметить люди, не обладавшие его — в то время почти уникальным — опытом: индийская отсталость. Рой не мог иногда не смотреть на Бенгалию глазами ее просвещенных завоевателей. И ему — первому в Индии — приходит в голову мысль, что у них можно заимствовать не только военную технику, но и иные, невещественные ценности.

И Рой начинает изучать религию пришельцев. Вообще, его осведомленность в неиндийских духовных традициях была поразительной. Он читал Авесту, сочинения суфиев, Тору и Талмуд. Но вполне понятно, что особый его интерес вызывало христианство — учение, в соответствии с которым живут новые власти Индии.



Рам Мохан Рай — основатель Брахма-самаджа

Христианское учение вызвало большую симпатию у бенгальского просветителя. Он даже посвятил ему специальное сочинение, озаглавленное «The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness». Догматика христианства, утверждает Рой, чаще всего интерпретируется искаженно. Если же истолковать заветы Христа правильно, то согласиться с христианскими принципами должен будет любой здравомыслящий человек.

Но при этом Рой вовсе не предлагает индусам перейти в христианство. У него совершенно иная цель: показать, что между христианским законом и дхармой индийцев нет никаких существенных различий. И христиане, и индусы поклоняются единому Богу, хотя и называют его разными именами.

И все же почему эти родственные традиции так отличаются друг от друга?

Ответ Роя на этот вопрос показывает, насколько похожи друг на друга все реформаторы, на каких бы широтах они ни родились. Между религией индийцев и верованиями христиан действительно нет серьезных различий, потому что у них один источник — вера в единого Бога. Проблема лишь в том, кто остался верен универсальной истине, а кто от нее отошел.

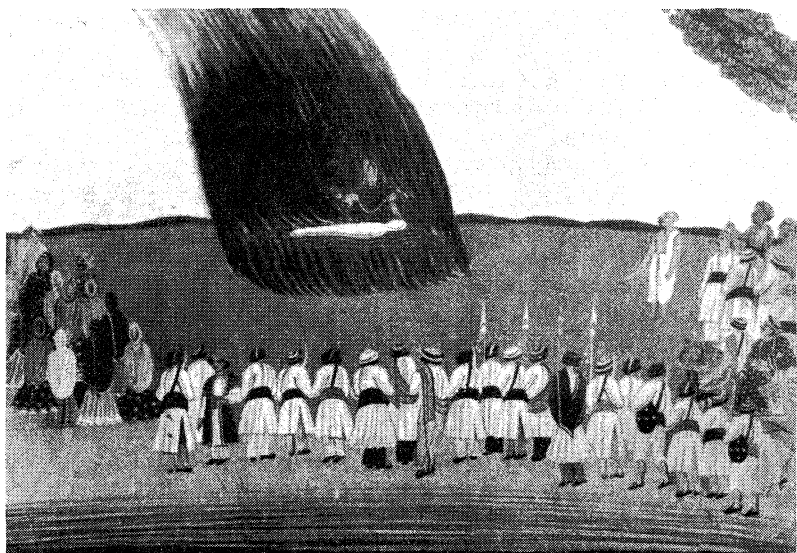
Это сравнение оказывается не в пользу индийцев. О том, насколько далеко они ушли от первоначальной дхармы, гармоничной и разумной, свидетельствуют бесконечные приметы варварства — жестокие и бессмысленные обычаи, которым следуют жители Индостана, причем не невежественные шудры, а люди высоких каст.

И Рой видит свою миссию в том, чтобы вернуть индусов на верный путь. В 1828 г. он основывает небольшую общину, больше похожую на религиозно-философский клуб, и дает ей имя «Общество Брахмы» — Брахма-самадж. Возвращение к изначальной, не затронутой никакими искажениями дхарме, к Брахма-дхарме — вот цель немногочисленных единомышленников. А следовательно — и борьба против таких искажений, сколь бы привычными и неотъемлемыми от индуистской повседневности они ни представлялись непросвещенному уму.

Искажений и вправду обнаруживается немало — и в том числе среди таких обычаев и устоев, в незыблемости которых едва ли многим приходило в голову усомниться. Первой мишенью Роя и его сподвижников становится *сати* — обычай, согласно которому женщина, принадлежащая к высокой касте, проводив мужа в последний путь, должна вслед за ним взойти на погребальный костер. Для приверженцев Брахма-дхармы это — чудовишный пережиток Средневековья, не имеющий ничего общего с подлинным индуизмом. Остальные, однако, придерживаются другого мнения. В борьбе против сати Рою приходится опереться на колониальные власти, и он начинает кампанию за запрет самосожжения вдов.

Но если необходимо отменить варварский обычай, то как отнестись к тому, что составляет его идейную основу? Ведь погибнуть вместе с мужем значит улучшить свою карму и сократить на несколько жизней путь к конечному освобождению. Разве не следует пожертвовать одной из многочисленных телесных оболочек, раз впереди — вечность? И Рой приходит к выводу: учение о переселении душ, в котором столь многие усматривают сущность индуистской религии, — не что иное, как порождение варварства и невежества.

Рой недолго находился во главе Брахма-самаджа. В 1830 г. он отправился в Англию, где имел огромный успех: выдающиеся



Сати — самосожжение вдовы

ученые и мыслители считали за честь встретиться со столь необыкновенным человеком, соединившим в себе дух Востока и Запада. В Англии родоначальник индийского Просвещения проводит последние годы жизни; в 1833 г. он умирает в возрасте шестидесяти трех лет.

После смерти учителя в Брахма-самадже начинается полоса расколов и пересмотра наследия Роя, которые внешне, как это обычно бывает, принимают форму выяснения того, кто лучше разобрался в воззрениях покойного. И, как всегда, появляются умеренные и радикалы. Устремления первых выразил Дебендранатх Тагор (Тхакур), отец Рабиндраната Тагора, будущего автора «Горы» и «Дома и мира». Брахма-самадж, утверждал он, должен быть преобразован в реформаторский индуистский орден, задачей которого станет восстановление и очищение подлинной дхармы.

Однако повести за собой большинство учеников Роя Дебендранатху не удалось. Ему противостоял Кешаб Чандра Сен, представлявший совсем иную тенденцию, строго говоря, присутствовавшую в скрытом виде и у самого Роя, а теперь выраженную с пугающей откровенностью. Сен и его сторонники видели в Брахма-дхарме самостоятельную религию, в истолковании принципов

которой они уходили все дальше от индуизма в самом широком понимании этого слова. Их священной книгой стало составленное Сеном собрание изречений индусов, буддистов, иудеев, христиан, мусульман и конфуцианцев. Для представителей этого течения христианство в его протестантской форме превратилось, по существу, в идеальную модель всякой религии. Примечательно название доклада, с которым Сен выступил перед членами Брахма-самаджа: «Иисус Христос — Европа и Азия».

Радикализм, однако, не всегда означает последовательность, и именно несоответствие практического поведения теоретическим постулатам подрывало авторитет Сена. В своих социальных требованиях он зашел намного дальше, чем в свое время заходил Рой. С непримиримой, даже вызывающей решительностью выступал он против одного из самых распространенных индуистских обычаев — детских браков. Он предложил, по крайней мере, членам Брахма-самаджа отказаться от него — не женить и не выдавать замуж детей в раннем возрасте. Этот принцип Сен велеречиво назвал «Брачным законом Брахмы». Умеренные не желали поддержать предложение Сена, и общество Брахмы раскололось.

Это был первый раскол, но не последний. Традиционное индийское общество не собиралось сдавать позиций, и через некоторое время Кешаб Чандра Сен сам выдал дочь за сына раджи Куч Бихара. Вождь радикалов поступился принципами дважды: брак был заключен не только между детьми, но вдобавок в соответствии с брахманистским ритуалом, который Сен, разумеется, отвергал.

После нового раскола, ставшего следствием «отступничества» Сена, возникли две группировки. Радикалы объединились в Садхарана Брахма-самадж, который сделался наиболее влиятельной организацией последователей Роя. (В начале XX в. она насчитывала 55000 членов.) Что же касается умеренных, то Дебендранатх несколько позже основал Ади Брахма-самадж — «Изначальное общество Брахмы». Вряд ли можно сказать, кто оказался ближе к подлинным воззрениям учителя. Несомненно другое: ни умеренные, ни радикалы не приобрели такого влияния, которое превратило бы их в серьезных соперников традиционного индуизма. Реформация дхармы победила лишь в узком кругу вестернизированной интеллигенции...

Переплетения индуистской традиции с западными веяниями давали иной раз самые неожиданные результаты. Приблизительно одновременно с обществом Брахмы складывается еще одна реформаторская община — секта Радхасвами.

Возникновение секты Радхасвами выглядело намного более традиционно, чем создание Брахма-самаджа: верные старому индийскому принципу, ее адепты возводят ее историю к общине приверженцев Харивамсы, основанной еще в XVI веке. Почитатели Кришны и Радхи, сторонники учения Радхасвами видят средство освобождения от сансары в воспроизведении преданий о пастушке, ставшей возлюбленной божества. Во время своих церемоний они переодеваются подругами Радхи.

Однако этим их учение не исчерпывается. Наряду с Кришной и Радхой они почитают и три позднейших воплощения божества. Такими воплощениями они считают трех гуру, принадлежавших к разным кастам: кшатрия Шиву Дайяла Сингха (1818–1878), его ученика Рая Шалиграма Сахеба Бахадура (1828–1898) — каястха, а также его ученика брахмана Брахму Шанкару Мишру (1861–1907).

Согласно представлениям почитателей трех гуру, божество, истинное имя которого — Радхасвами, существует в трех мирах, и в каждом из них оно выглядит по-разному. Первым из таких миров является мир духовного. Здесь божество безлично и подобно океану.

Второй мир почитатели Радхасвами называют духовно-вещественным, или духовно-материальным. Здесь божество можно сравнить с волной в океане; оно имеет ту же природу, но отделяется от безличной и бесформенной первоосновы. В этом мире оно предстает перед нами в образе Брахмы, и здесь же пребывают души, достигшие той цели, которую буддисты именуют нирваной, а мусульманские святые — лахут.

И, наконец, третьим и низшим является вещественный, или материальный мир, представляющий собой игру земных событий. Божество выступает здесь в качестве демиурга, «мастера-ремесленника», творящего все сущее; в этом низшем мире возникают и души людей, утратившие единство с божественной первоосновой — их почитатели Радхасвами уподобляют каплям океанской воды.

Практическая сторона религии развита у приверженцев трех гуру значительно больше, чем в учении Брахма-самаджа, носящем скорее умозрительный характер. Утраченное единство с безличным Абсолютом можно и необходимо восстановить, как они полагают, посредством *сурат шабд йоги*. Для того чтобы исчезнуть вновь в водах божественного океана, необходимо внимать его шуму; чтобы слиться с ним, существует лишь один способ: слушать вечное слово (шабду). Оно звучит в глубине человеческой души, но уловить его человек в состоянии только в том случае, если он будет применять особую технику. Ее приемы почитатели Радхас-

вами не раскрывают никому. Тех же, кто к ней приобщился и, следовательно, мог, согласно их представлениям, постичь «проявленную» силу божества — Радху и скрытую — Свами, насчитывалось в начале нашего столетия около десяти тысяч человек.

В середине девятнадцатого столетия в палитре индуистского реформаторства появляется еще один, ранее неизвестный оттенок. Помимо западных религиозных учений индийская мысль все чаще обращается к европейской науке. И ее понятия также обретают религиозный смысл.

Соединение йоги с западным естествознанием составляет сущность учения, приверженцы которого в 1890-х годах создали секту, именуемую Дев-самадж (Общество бога). Ее гуру стал брахман Сатьянанд (его настоящее имя было Шива Нараяна, и он называл себя также Агнихотри).

Сатьянанд принадлежал уже иной эпохе, чем Рой. То, о чем ранние бенгальские просветители только мечтали, для него стало реальностью, то, что было в их глазах чудом, для него уже было делом обыкновенным. Брахман, который, родись он двумя десятилетиями раньше, знал бы только шрути и шастры, окончил инженерную школу в Лахоре. Это отразилось и на его мировоззрении: стремление совместить старое и новое привело его в общество Брахмы, Брахма-самадж. Однако даже радикальное крыло Брахма-самаджа выглядело в его глазах слишком архаичным.

Правда, его собственное учение окрашено в довольно тусклые тона. Размышления о безличной сущности божества, дополненные инъекцией британского позитивизма, привели брахмана с инженерным образованием к выводу, что никакого божества, управляющего миром, вообще нет. Его же место в картине мира, нарисованной основателем Дев-самаджа, заняли две вечные сущности — материя и энергия. Отверг он и представление о переселении душ — согласно учению Сатьянанда, судьба дживы зависит от поступков ее обладателя: дурные дела ведут душу к деградации и уничтожению, а благие — пробуждают в ней чудесные силы. Под стать теории была и предложенная им практика освобождения от сансары: так как сам он сумел эти силы пробудить, то нет ничего удивительного в том, что его путь подходит и другим. Существует, однако, условие, которое эти другие непременно должны соблюсти — почитать его как истинного бога (сатья дева).

Однако гордыня, даже обосновываемая ссылками на достижения науки, не способствует консолидации, и после того как Сатьянанд назначил своего второго сына преемником, Дев-самадж



раскололся. Но традиция не прервалась: бывший ученик гуру Дев Ратан, некогда отвергнутый им, основал новую секту — Общество стремления к высшей жизни...

Западное, и в первую очередь английское, влияние на индийскую мысль было, однако, противоречивым. Вернее, противоречивой была реакция на него. Действие, как это заведено от века, рождало противодействие. Там, где появились западники, должны были появиться и почвенники.

И те и другие имели одно важное общее свойство, отличавшее их от мыслителей былых времен. Каково бы ни было их отношение к англичанам, они не могли их не замечать, не могли не видеть присутствия в стране черной антилопы людей, принадлежащих другой цивилизации. Новые завоеватели не походили на афганцев или Моголов: интерпретировать их как «плохих», отколовшихся ариев было затруднительно. А поглотить и превратить в индийцев — явно невозможно. И традиционное индийское сознание должно было согласиться с тем, что они — *другие*. И на время смириться с тем, что *другие* господствуют на землях Арьяварты. Но теперь альфой и омегой всех размышлений и поисков стало сопоставление себя с этими *другими*.

При этом если одни индийцы служили им и думали, как обрратить их достижения себе на пользу, то другие стремились отстоять традиционный образ жизни. Аргументов было в избытке у обеих сторон: первые ужасались индийской отсталости, вторые — тому, что принесла Индии Ост-Индская компания: гибели сельских промыслов, голоду, разрушению вселенной.

В древних культах и мифах индийцы черпали энергию противостояния. Почитатели Кали отождествляли колонизаторов с теми демонами, на черепахах которых она танцевала свой победный танец. Свою скрытую войну с чужеземцами вели тайные общества саньасинов. Оживал и воинствующий вишнуитский орден Анандаматх, когда-то созданный для борьбы с мусульманскими властителями.

Однако самым ярким примером интеллектуального противостояния Европе стало учение, созданное не традиционалистом, а реформатором. Этот реформатор вошел в историю под именем Даянанды Сарасвати.

Мула Шанкара — таково его настоящее имя — был уроженцем Западной Индии. На годы его жизни — 1824–1883 — пришлось потрясения, ничего подобного которым Южная Азия не переживала: стремительное расширение британских владений, уничтожение государства сикхов, великая война с восставшими сипаями.



Даянанда Сарасвати, основатель Арья-самаджа

Даянанду иногда называли «индийским Лютером». В одном отношении это сравнение убедительно: как и немецкий реформатор церкви, Даянанда Сарасвати нынешнему ничтожеству противопоставлял величие прошлого. В 1875 г. он основал новую общину и дал ей имя Арья-самадж, или Общество ариев. Такое наименование как нельзя лучше отражало его мировоззрение: необходимо вернуться назад, к образу мысли и нравам древней Арьяварты, еще не испорченной, не расколотой на части, не забывшей о своем предназначении.

Если для Роя и его последователей главной была мысль о родстве, объединяющем Восток и Запад, Веды и Библию, то Даянанда относился к традиции шрути по-другому. Вечные Веды, не являющиеся результатом чьего-либо творчества и потому содержащие абсолютную истину, недопустимо сравнивать ни с какими другими книгами во вселенной. Если в Евангелиях или Коране можно встретить что-то перекликающееся с ведийской мудро-

стью, то это свидетельствует лишь об одном: и на остальные народы упал ее отблеск. Но мало того. Не только все, что сказано в Ведах, — истина, но и нет такой истины, которой нельзя было бы в них обнаружить. И Даянанда обнаруживает в Ведах сведения о паромоходах и железных дорогах, знание системы Коперника и предвосхищение открытия Америки.

Но если Индия обладает таким неоценимым наследием, то что же привело ее в нынешнее состояние? Даянанда и здесь обращается к истокам. Мир представляет собой поле битвы между ариями и дасью. Арии, по его мнению, пришедшие в Индию из Тибета, когда-то основали здесь цветущие империи. Но затем началась великая порча. Грозные и просвещенные воители погрязли в суевериях и вследствие этого утратили свое первоначальное единство. Они разделились на народы и секты, что, в свою очередь, превратило их в легкую добычу варваров-дасью. Эти-то варвары и властвуют над ними по сей день...

Мы простимся с Индией на пороге двадцатого века. Простимся с ариями и варварами, с ортодоксами и настиками, с аскетами и мастерами философской полемики. Простимся с завоевателями, обольщенными культурой побежденных, и с побежденными, так долго умевшими привить завоевателям свое мирозерцание.

Мы оставляем страну, где человеческая мысль добилась несравненных успехов, показывая, как человеческое «я» растворяется в мировом целом, но одновременно продемонстрировала, как прочна сама эта цивилизация, как неприступны, хотя и подвижны, ее границы.

Мы оставляем ее в трудный момент перехода. В момент, когда традиция-хамелеон вот-вот начнет менять свою окраску так стремительно, что иногда ее трудно будет узнать. Когда для того, чтобы остаться ей верным, потребуется ее нарушить. Когда индийцы пересекут океан, чтобы на разные лады рассказывать людям Запада историю, тысячи лет назад начавшуюся в Пенджабских лесах.

Когда у Индии начнется другая история.

Эпилог



КНИГА КНИГ

*Это уж не ново, это было уж сказано — вот одно из самых обыкновенных обвинений критики. Но все уже было сказано, все понятия выражены и повторены в течение столетий: что ж из этого следует? Что дух человеческий ничего нового не производит? Нет, не станем на него клеветать: разум неистощим в *соображении* понятий, как язык неистощим в *соединении* слов. Все слова находятся в лексиконе; но книги, поминутно появляющиеся, не суть повторения лексикона. *Мысль* отдельно никогда ничего нового не представляет; *мысли же* могут быть разнообразны до бесконечности.*

А. С. Пушкин

Индуистское учение о вечных Ведах настолько непривычно для европейца, настолько непохоже на западные представления о священных текстах, что вполне уместен вопрос: а может быть, оно уникально? Можно ли его с чем-нибудь сопоставить за пределами Индии? Впечатление, которое учение об «*arauruseyata*» шрути произвело на европейских ученых, ярко выразил Макс Мюллер, исследователь, обладавший почти фантастической эрудицией и к тому же убежденный приверженец идеи сравнительного анализа языков и культур: «Это интересно и для нас, хотя бы самые аргументы и не представлялись нам убедительными. Очевидно, что даже сама постановка вопроса о том, существует ли книга-откровение, доказывает значительное развитие религиозного и философского мышления, и я сомневаюсь, чтобы такой вопрос возник в древней литературе какой-нибудь страны, кроме Индии. У евреев, без сомнения, тоже были священные книги, но эти книги, хотя и священные, не считались произведениями самого Иеговы. Признавали, что они были составлены, если не записаны, личностями историческими...» \*

Но действительно ли учение о вечных и безличных Ведах является единственным в своем роде? Чтобы ответить на этот во-

---

\* М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. С. 180.

прос, прибегнем к самому простому и верному средству: посмотрим, какие еще существуют на Земле представления о священном тексте, как трактуют его природу наиболее известные и распространенные религиозные традиции. Попробуем уйти от неизбежного, казалось бы, в этом случае, противопоставления Востока — Западу, язычества — единобожия, экзотического — привычному.

Как бы ни отличались одна от другой школы и направления индийской мысли, *Слово* всегда находилось в центре их внимания. Оно было подлинным, главным, непобедимым божеством, могущество которого многократно превосходило все, чем фантазия индийцев наделяла обитателей трех миров. Обожествление слова в древней Индии — не метафора: еще в ведийскую эпоху сложилось представление о богине речи — Вач. Однако и этот образ отступает на задний план, когда мы вспоминаем о том, как индийцы воспринимали (и часто воспринимают сегодня) свои священные книги. Впрочем, можно ли назвать книгами тексты, никогда никем не написанные, остающиеся неизменными в череде разрушений мира и его последующих возрождений, вечные звуковые сущности, лишь иногда становящиеся доступными человеческому слуху? Неясно, чему здесь следует удивляться больше — то ли тому, как непохожи такие воззрения на те, что характерны для нашей культуры, то ли тому, как такие образы вообще могли возникнуть в сознании человека?

Однако какой бы фантастической ни казалась нам индуистская концепция шрути, нельзя не заметить ее связи с одной — вполне реальной — чертой индийской культуры: с отсутствием представления об индивидуальном авторстве. Пусть не было того, кто соединил слова с предметами; пусть Веды никем не сочинены; но, ведь, строго говоря, авторов в привычном нам понимании не имеют и остальные произведения классической санскритской словесности.

Скудость и противоречивость сведений о древних мудрецах и поэтах чаще всего объясняется временной дистанцией, отделяющей их от нас. Но дело не только в «технических» трудностях; главная проблема состоит в том, как та или иная культурная традиция истолковывает само понятие авторства.

В самом деле, можно по-разному отвечать на вопрос, кто написал «Слово о полку Игореве» или «Ночные бдения Бонавентуры». Но само существование такого вопроса воспринимается нами как пробел в наших знаниях. Нам интересно, *кто*, какая конкретная индивидуальность стоит за текстом. *Для нас* это — примеры индивидуального, хотя и спорного авторства.

Но тут же — не в какой-нибудь экзотической стране, а совсем рядом, мы обнаруживаем пример совершенно иного рода — народные песни и городские романсы. У них есть авторы, чьи имена нередко хорошо известны. И, однако, парадоксальным образом, это авторство не представляет интереса ни для слушателей, ни для исполнителей. Всем известна песня «Славное море, священный Байкал», но мало кто сможет назвать людей, сложивших ее. А между тем, чтобы сделать это, достаточно заглянуть в справочник и найти в нем имена русских этнографов Давыдова и Садовникова. И если о них редко вспоминают, если они интересуют лишь специалистов, то только по одной причине: их песня не воспринимается как *авторское* произведение.

Русская культура нашего столетия тоже знает случаи символического авторства. Булату Окуджаве, а особенно часто Владимиру Высоцкому народная молва зачастую приписывала песни, сочиненные другими людьми. Иногда даже складывался *легендарный образ автора* — появлялся персонаж с вымышленной биографией. Так, например, Высоцкому, выросшему в послевоенные годы, приписывалось участие в войне: автор превращался в героя.

Такого рода авторы-символы встречаются нам на каждом шагу — мы обнаруживаем их, обращаясь к самым разным эпохам, к культурам самых различных стран.

Нельзя, однако, сказать того же об индивидуальном авторстве. Напротив, мы видим, что одним народам оно знакомо, другим — нет; в одних культурах оно — неотъемлемый элемент мировоззрения, в других невозможна сама мысль о нем.

От чего же зависят представления о тексте и его авторе?

Чаше всего основой для них является отношение к самым важным для данной культуры текстам — к «книгам книг», выступающим в качестве исходных образцов словесного творчества.

И снова мы возвращаемся в Индию. Здесь символическое авторство не просто господствует, но и получает убедительное теоретическое обоснование.

Отсутствие автора у Вед — главный аргумент в пользу непогрешимости ведийских предписаний. Раз священный текст никогда никем не был создан, значит все, о чем в нем говорится, — правда, так как если не было автора, то, стало быть, некому было и ошибиться. Такой критерий истины, на первый взгляд, кажется необычным, но, в сущности, он совпадает с самым обыденным и распространенным представлением об истине как о полном совпадении нашего образа действительности с ее подлинными характеристиками и, наоборот, об ошибке как о ее субъективном искажении.

В индийской традиции такое представление влечет за собой вывод о вечности Вед: если сакральный текст никогда никем не был *создан*, то, значит, он существовал всегда, и неверно было бы отождествлять его с какой-либо формой материального воплощения, т.е. записи. Звучащее слово драгоценнее, чем слово зримое, оно требует особо бережного обращения. Поэтому дополнительное значение приобретает проблема его сохранности и методов его воспроизведения. Отсюда — неослабное внимание к языку, который и сам превращается в предмет поклонения.

Нельзя сказать, что за пределами Индии мы не встречаем ничего подобного. Очень сходные представления о языке можно обнаружить даже в православной традиции. Так, например, настоящий культ слова можно обнаружить в произведениях богослова и филолога XIV в. болгарского патриарха Евфимия (Ефтимия) Тырновского и его ученика Константина Костенческого.

С именем патриарха Евфимия связана реформа славянской письменности, последствия которой имели огромное значение и для судеб русской культуры. Православные мыслители XIV в. занимались исправлением рукописей священных книг, переведенных на славянский язык с греческого. Евфимия и его учеников волновало, разумеется, не «искусство перевода» в том смысле, в каком оно понимается в наши дни, а точное следование православной традиции, унаследованной от книжников Византии. Исправление старых переводов и создание новых — все это преследовало одну цель: языковые неточности не должны стать источником ереси. Поэтому размышления о превратностях передачи греческих терминов по-славянски не могло не привести болгарских и сербских ученых к осмыслению самих принципов интерпретации священных книг и их перевода.

Разумеется, Евфимий и Константин рассуждали исходя из принципов, сформулированных задолго до них. В своих построениях они основывались на учении исихазма, имевшего к тому времени длительную историю. За плечами православных книжников XIV в. стояли египетские и синайские аскеты, жившие почти тысячелетием раньше, с их учением о единении человека с Богом посредством «очищении сердца» и молитвы Иисусовой — многократного произнесения имени Божьего. Опыт христианских подвижников раннего Средневековья имел значение и для понимания природы текста и языка, сформулированных славянскими переводчиками.

Как представители древнего исихазма, так и их последователи утверждали, что слово, обозначающее предмет, представляет



собой нечто большее, нежели условный знак; оно непосредственно выражает его сущность. А имя Божье, таким образом, выражает сущность Божественную. И раз это так, то оно также становится предметом Богопознания.

Но никакое слово, даже имя Божье, не существует изолированно от других слов. Оно, подобно всякому слову, является частью языка. Поэтому ученики тырновского патриарха разработали учение, согласно которому язык оказывался, в сущности, сакральным явлением. А так как они имели дело прежде всего с рукописями, главным предметом их размышлений стала письменность.

Расхождения в понимании Божественной истины могут быть вызваны просто-напросто орфографическими ошибками, которые, в свою очередь, порождают ошибки фонетические: если один неправильно напишет, то другой, прочитав, неправильно произнесет. И, чтобы ликвидировать этот источник ересей, Евфимий и Константин разрабатывают учение о естестве букв.

Согласно этому учению, каждая буква и каждый звук имеет свой изначальный внутренний смысл. Более того, славянские филологи-богословы рассматривают буквы и звуки почти как живых существ; для них есть буквы женские (гласные) и есть мужские (согласные); такая классификация сказывается, в частности, на их написании: мужчины и здесь должны командовать, а женщины — слушаться их. Над «мужскими» буквами недопустимо ставить надстрочные знаки: это — головные уборы женщин.

Там, где встречаются мужчины и женщины, рано или поздно появляются дети. И эта аналогия становится для реформаторов славянской письменности способом решить самую болезненную для них проблему: почему вообще существуют разные языки?

Разумеется, они ведут речь не обо всех, а только о трех сакральных языках — еврейском, греческом и славянском. Их соотношение выглядит так: еврейские письмена и глаголы представляют собой отцовское начало, греческие — материнское; что же касается славянских, то это — их дети.

Если мы сравним рассуждения Константина Костенческого с построениями индийцев, то различия будут очевидны. Если ученики брахманы могли истолковывать санскрит как единственный язык в мире, а остальные языки — как результат его «порчи», то историческая ситуация, в которой находились славянские переводчики Священного Писания, такого подхода не допускала. И все же в том, какую приходилось решать проблему (если не в характере ее постановки), можно усмотреть черты сходства. И в Индии, и в славянском мире возникают мистические учения о языке, и их

логика не может не привести и индийских, и славянских мыслителей к идеям вечности языка, слова и звука.

Но тут-то и обнаруживается, в чем состоит главное отличие брахманов-экзегетов от православных книжников. какие бы концепции языка ни создавали византийские или славянские мыслители, у них такого рода учение не могло занимать центрального места. Все построения индийских мудрецов, обосновывавших вечность Вед, и наследников исихастов, устанавливавших принципы перевода Священного Писания, имели совершенно различное обрамление. Для христиан единственно вечным является Бог, все языки возникли уже в сотворенном Богом мире, священный текст — это слово Божье, а значит, на пути всякого теоретизирования по поводу происхождения слова и языка есть предел, перейти который означает впасть в ересь, намного более опасную, чем те, что вызваны неправильным прочтением древних рукописей. Представление о вечности и самого священного текста, и языка, на котором он создан, в конечном счете плохо сочетается с идеей единого Бога-Творца.

Чтобы сопоставить представления о священном тексте, характерные для культурных традиций, между которыми существуют такие глубокие различия, необходимо решить одну — почти техническую задачу: понять, на каком языке, с помощью каких понятий мы можем их описать. Этот язык должен быть по возможности нейтральным — чтобы сравнение не превратилось в противопоставление.

Религия может не содержать ни учения о творце, ни тезиса о свободе воли, ни веры в бессмертие души. Однако никакое религиозное учение не может обойтись без двух основополагающих представлений. Любая религия непременно включает в себя представление об Абсолюте — первооснове бытия. Эта первооснова может выглядеть по-разному — и как личный Бог-Создатель, и, напротив, — как безличный Ниргуна-Брахман. Но религия не может существовать и в том случае, если Абсолют остается неизвестен людям. Поэтому ее вторым обязательным элементом является *посредник между Абсолютом и людьми* (Шабарасвамин назвал бы его «соединителем»). Посмотрим, как понимается и как обосновывается в различных традициях *соотношение Абсолюта и посредника*. И сразу же мы увидим, что на этом пути нас подстерегают многие неожиданности.

Здесь необходимо оговориться: мы не будем обращать внимания ни на хронологию, ни тем более на происхождение той или

иной традиции. Мы будем передвигаться не во времени, а в пространстве. Моделью нашего сравнения станет не шкала исторического времени, а географическая карта, на которой все страны и культуры существуют одновременно.

Пройдем путь, которым европейцы пришли в Индию, — но в обратном направлении. Двигаясь с востока на запад, посмотрим на то, что нам давно известно, с новой точки зрения.

Обосновывая тезис о вечности шрути и об отсутствии соединителя, индийский мыслитель одновременно высказывает и другую мысль, по видимости, противоположную, а на самом деле хорошо согласующуюся с первой: таких соединителей бесконечно много. Ими являются все родители, которые учат детей говорить. Роль Абсолюта играет в данном случае сам священный текст.

Сделаем теперь шаг на запад и перейдем к традиции, совершенно чуждой индуизму по происхождению, но тесно связанной с ним историческими перипетиями: к исламу. И сразу же мы обнаружим, что понимание священного текста в мусульманской культуре очень сходно с индуистским — несмотря на совершенно разные основы этих религий. Коран, по мнению мусульманских ученых, не был создан ни пророком Мухаммадом, ни вообще кем-либо из людей. Священная книга мусульман вечна: одно из важнейших представлений ислама состоит в том, она существовала всегда. Правда, в отличие от Вед, Коран всегда рассматривался как писанный текст. По преданию, он хранился на седьмом небе — до тех пор пока архангел Джебраил не передал его Мухаммаду.

Такое представление о Коране разделялось не всеми. Некоторые мусульманские ученые рассуждали иначе: с верой в Аллаха как единого Бога лучше согласуется вывод, что священная книга ислама является созданием людей, вдохновленных Всевышним. Согласно исламской традиции, первым, кто высказал мысль о сотворенности Корана, был ал-Джа'д бен Дирхам, живший в восьмом веке (или во втором — по мусульманскому летосчислению). За свои воззрения и прежде всего за утверждение, что Мухаммад имел отношение к самой передаче Корана, а не просто был ее адресатом, ал-Джа'ду пришлось поплатиться: он был казнен по приказу халифа Хишама.

Столетием позже приверженцев этого еретического учения преследовал великий халиф Харун-ар-Рашид. Тем, кто хотел сохранить в неприкосновенности наследие предков, представлялась недопустимой концепция, согласно которой изначальный нерукотворный текст Корана мог быть кем-то создан, подобно манускриптам, возникающим в результате непрекращающейся работы

переписчиков. «Коран — слово Аллаха, ниспосланное в сердце пророка его Мухаммада», — говорит Ахмад бен Ханбал в своем сочинении 'Акида (Символ веры). И тут же уточняет свою мысль: «Он несотворен, как бы и с чего бы его ни читали». Как экземпляры Корана, являющиеся делом рук человеческих, так и образец, слепками с которого они являются, — нерукотворный текст, начертанный на скрижалях, переданных архангелом Джабраилом пророку, — имеют единую природу. «Ниспосланное слово» так же вечно, как и тот, кто его ниспослал.

Однако вскоре ситуация изменилась. Просвещенный халиф ал-Ма'мун, покровительствовавший рационалистам-мутазилитам, считал традиционалистские взгляды устаревшими. Симпатия к рационализму не мешала ему, однако, прибегать и к силовым методам: в 833 г. началась кампания, получившая название *михна* — «испытание». Законоучителей, взгляды которых подлежали проверке, вызывали в специально организованные комиссии и заставляли во всеуслышание объявить о своем признании сотворенности Корана. Тех же, кто отказывался сделать это, рассматривали как приверженцев многобожия. В самом деле, утверждая *со-вечность* Корана и Аллаха, традиционалисты невольно ставили священный текст вровень со Всевышним.

И ал-Мам'ун, и его преемник ал-Му'тасим, жестоко преследовали ревнителей традиции. Однако впоследствии, при халифе ал-Мутаваккиле, ориентация властей изменилась снова. Рационализм вышел из моды, и в конце концов сторонники учения о несотворенности Корана одержали победу.

Знаменательно то, что решение, вынесенное хранителями традиции, отвергавшими нововведения и умствования вольнодумцев, оказалось настолько созвучно тем, что звучали в Индии. Между двумя мирами, столь непохожими друг на друга и имеющим столь различные корни, обнаруживается глубинное, даже несколько загадочное сходство.

Конечно, учение о несотворенности Корана можно сравнить с ослабленным и усеченным вариантом концепции вечных Вед. Но как раз этому удивляться не приходится: если исламских традиционалистов, не желавших отречься от убеждения в вечности нерукотворной книги, обвиняли в многобожии несправедливо, то исходным пунктом брахманистской мысли действительно было представление о существовании бесчисленных божественных обитателей земли, неба и воздуха, налаживать отношения с которыми приходилось по рецептам шрути. И немудрено, что приверженцы ислама иначе, чем брахманы, трактовали проблему

посредника между Абсолютом и человеком, возвещающим людям священное знание. Если, по индийским представлениям, таких посредников бесконечно много, то по мусульманским — всего несколько. Ислам признает в качестве пророков и Моисея, и Иоанна Крестителя, и Иисуса. Но священный Коран возвещает людям главный и последний из пророков — Мухаммад.

Индивидуальная роль посредника становится еще более значительной, как только мы делаем новый шаг на запад. Согласно иудейской религии, открывающей монотеистическую традицию, Моисей сам участвует в создании сакрального текста. Он не принимает его из чьих-то рук, но сам записывает Божьи заповеди на скрижалях.

И, наконец, в христианстве тот, кто возвещает людям слово Божье, сам является Богом. Поэтому священный текст здесь не вечен, но историчен: он важен как свидетельство Откровения. Не только те, кто записал это свидетельство, но и тот, кто вдохновил их на это, суть личности. А потому неудивительно, что в христианской культуре и складывается представление об индивидуальном авторстве, которое мы привычно воспринимаем как самоочевидное и неперемненное условие всякого творчества.

А что же Индия? Теперь мы видим, что она может быть и далекой, и очень близкой. Мы так долго всматривались в черты другой цивилизации, что в конце концов увидели один из полюсов нашего собственного бытия. Как многие до нас, мы вернулись домой из долгого путешествия. Музей снова стал музеем; но, увидев другую страну, мы по-иному увидели и самих себя. И нам уже трудно различить, где кончается первое и начинается второе.

*Серия*  
*«De vita spirituali»*

Алексей Владимирович Пименов  
ВОЗВРАЩЕНИЕ К ДХАРМЕ

Издатель  
*И. А. Мадий*

Главный редактор серии  
*А. Р. Вяткин*

Художник серии  
*В. Н. Белоусов*

Технический редактор  
*Л. А. Чекалина*

Корректор  
*Ю. П. Баклакова*

Консультант  
*А. П. Притворов*

Подписано в печать 28.01.98. Формат 60х90 1/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Ньютон».  
Усл. печ. л. 26,0. Тираж 3000 экз. Заказ № 105.

Издательство «Наталис»  
ЛР № 065234 от 23.06.1997 г.  
119034 Москва, Б. Левшинский пер., д. 8/1, стр. 2  
Телефон 201-34-38

Московская типография № 6 Комитета РФ по печати,  
109088 Москва, Ж-88, Южнопортовая ул., 24

