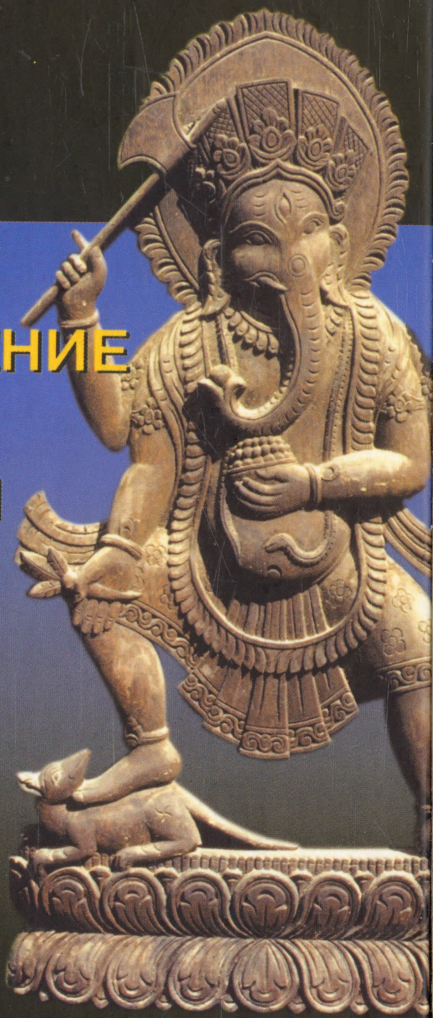
Альберт Швейцер



МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

•

МИСТИКА и ЭТИКА

АЛЕТЕЙА



ТРАДИЦИЯ, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА

Albert

Schweitzer



DIE WELTANSCHAUUNG DER INDISCHEN DENKER

●

MYSTIK UND ETHIK

Альберт
Швейцер



МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

●

МИСТИКА И ЭТИКА

Перевод с немецкого и послесловие
Ю.В. Дубровина

Москва
АЛЕТЕЙА
2002

УДК 140.8 : 1(091)(34)
ББК 86.33 : 86.35
Ш34

Серия основана в 1996 г.

Швейцер Альберт
Ш34 Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Пер. с нем. Ю.В. Дубровина. — М.: Алетейа, 2002. — 288 с. — (Традиция, религия, культура).
ISBN 5-89321-097-2

В своей работе автор пытается проанализировать причины кризиса западноевропейской культуры и в поисках ответа обращается к древнеиндийской философии и к величайшим индийским мыслителям: Рамакришне, Вивекананде, Тагору, Ауробиндо и др.

Автор знакомит читателей с основными идеями индийской философии на протяжении трех тысячелетий. Вся книга построена таким образом, что развитие индийской мысли рассматривается как взаимодействие и борьба двух мировоззрений: этического и мистического.

УДК 140.8 : 1(091)(34)
ББК 86.33 : 86.35

ISBN 5-89321-097-2

© Издательство «Алетейа», 2002
© Перевод, послесловие.
Дубровин Ю.В., 2002

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

•

МИСТИКА И ЭТИКА



ПРЕДИСЛОВИЕ

В данной работе я пытаюсь изложить по возможности просто и общепонятно мировоззрение, которое составляет сущность индийской философии. Мне хотелось, чтобы образованные люди нашего времени лучше узнали великих представителей индийской мысли, познакомившись с теми проблемами и идеями, которыми они занимались и выдвигали. Возможно, после знакомства со взглядами индийских мыслителей и их анализа наша мысль только выиграет в ясности и полноте.

Но для того, чтобы действительно понять индийскую мысль, нам необходимо уяснить себе, какие вопросы были главными для этого мировоззрения и каким образом индийская мысль пыталась их разрешить. Это означает, что необходимо показать и объяснить развитие индийской мысли от времени ведических гимнов вплоть до наших дней. Я полностью осознаю, сколь трудно представить ход развития индийской мысли, которая именно тем и замечательна, что стремится и способна не только четко различать противоположности, но и успешно преодолевать их разнородность и объединять друг с другом. И все-таки я верю, что мы, европейцы, вполне можем понять то, что представляет собой индийская мысль и какое значение она имеет для

всего человечества, если только мы сумеем уловить то озарение, которое для нее так характерно.

***

Как и каждый, кто занимается индийской философией, я испытываю чувство глубокой благодарности к выдающимся ученым-индологам, поскольку благодаря им были опубликованы тексты и были проделаны фундаментальные исследования.

Для меня особенно ценной была книга «История индийской литературы», написанная профессором Морицем Винтерницем из Праги. Беседуя с ним, я не только получил ответы на многочисленные интересующие меня вопросы, но и отчасти приобщился к его обширным познаниям.

Я также весьма удачно воспользовался возможностью беседовать с моим другом С.Ф. Андрюсом по вопросам, связанным с индийской философией.

Мне очень много дали книги о Рамакришне и Вивекананде, блестяще написанные Роменом Ролланом.

Индийская философия, знакомство с которой началось еще в годы моей юности, когда я впервые прочитал труды Шопенгауэра, с тех пор всегда производила на меня огромное, притягательное впечатление. С самого начала у меня появилось убеждение, что всякая философская мысль занимается огромной проблемой: как человек может к единичному духовному становлению присоединить бесконечное Бытие. Индийская мысль привлекла мое внимание не только потому, что она поглощена этой проблемой. Но еще и потому, что по самой своей природе она является мистикой. Кроме того, привлекло меня также и то, что индийская этика не ограничивается рассмотрением отношения человека к человеку и к обществу, но и распространяет этические нормы на все живые существа.

Однако, чем ближе я узнавал свидетельства индийской мысли, тем сильнее зарождалось у меня сомнение по поводу той интерпретации индийской философии, которую можно узнать из трудов Артура Шопенгауэра, Пауля

Дейссена и других, — сомнение, верна ли эта интерпретация, сводящаяся к тому, что будто всей индийской философией полностью владеет идея миро- и жизнеотрицания. Я не могу отказаться от собственного понимания индийской философии, я думаю, что в ней, начиная с самых первых этапов развития, всегда существовала также идея миро- и жизнеутверждения и что обе эти идеи одновременно сосуществуют и определяют своеобразие и развитие индийской философии.

Я хочу дать не только краткое описание индийской философии, но также и ее критическое рассмотрение. Насколько я знаю, до сих пор никто еще не занимался рассмотрением существенного различия между индийской философией, с одной стороны, и западной, с другой. Западные мыслители, как, например, Шопенгауэр, Дейссен и другие, полны преклонения перед западной философией и подменяют своей философией своеобразие индийской мысли, понимая ее как миро- и жизнеотрицание; или же они, не в состоянии вообще что-либо в индийской мысли понять, отвергают ее как нечто непостижимое и совершенно чуждое нам.

Но и с индийской стороны не было предпринято никаких сколько-нибудь далеко идущих попыток понять западную философию, которая в своем колоссальном многообразии философских систем представляется индусам чем-то вроде вулканического ландшафта.

Однако невозможно, чтобы философская мысль развивалась совершенно различными путями. Ведь любая философская система должна заниматься двумя великими фундаментальными проблемами: проблемой миро- и жизнеутверждения и миро- и жизнеотрицания и затем проблемой этики и отношения этики к этим двум формам духовного самообладания в связи с Бытием.

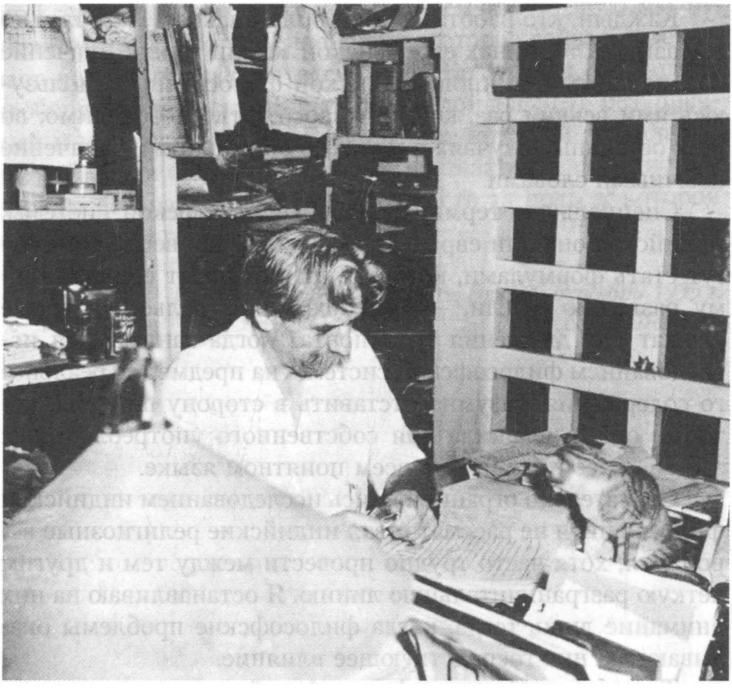
Поскольку я уже пытался понять и оценить западную мысль, имея в виду эти две фундаментальные проблемы, я попытаюсь теперь посмотреть на индийскую мысль под тем же углом зрения.

Возможно, те, чьи взгляды сформировались в рамках индийской мысли, с огорчением воспримут чисто критический подход моего исследования. Я заранее прошу у них прощения. Точно так же, как и западную, я подвергну теперь анализу индийскую мысль, с тем чтобы выяснить, какие идеи находятся здесь в естественном сосуществовании, или же они, так сказать, втиснуты одна в другую. Высочайшая честь, которую только и можно оказать философской системе, состоит в том, чтобы подвергнуть ее безжалостному анализу на предмет содержания истины точно так же, как проверяют закалку стали. Вместе с тем в данной книге я хотел бы выразить, как высоко ценю я глубину индийской мысли, с великими представителями которой, как в древности, так и в новое время, я чувствую свою внутреннюю связь.

Мое мнение о том, что мировоззрение миро- и жизнеотрицания лишено этики, что заповедь *ахимса* связана не с чувством сострадания, но, напротив, с чувством чистоты и неприкасания к миру и что мотив сострадания появился в *ахимсе* лишь позднее, — возможно, вызовет возражения у индийских читателей. Но какие бы мнения об историческом происхождении этого великого этического принципа ни выдвигались, его значение от этого ничуть не умаляется.

Намеренная краткость моего труда также могла бы дать повод к разного рода порицаниям. Я не ставил себе целью дать точное описание индийской философии, но лишь хотел показать, как она ставит перед собой великие проблемы жизни и как пытается их разрешить. И чтобы сделать изложение яснее и проще, я ограничился тем, что набросал лишь прямые и четкие линии. Именно поэтому каждый, кто знаком с индийской философией, не найдет здесь многих деталей, которые, на его взгляд, характерны для индийской мысли и придают ей особенный колорит.

И все же я верю, что данный очерк, в котором рассмотрены лишь существенные черты и фундаментальные проблемы индийской философии, имеет свое оправдание.



Альберт Швейцер в Ламбарене.
Там были написаны некоторые из его работ, включая
«Мистику апостола Павла» и «Философию цивилизации»

Каждый, кто работал в этой области, знает, как трудно выразить в терминах европейской мысли точное значение специальных терминов индийской философии. Я пользуюсь ими всякий раз, когда это абсолютно необходимо; во всех остальных случаях я пытаюсь определить их значение обычными словами.

Специальные термины любой философской системы, индийская она или европейская, — опасная вещь. Они могут стать формулами, которые препятствуют естественному развитию мысли, — они похожи на рельсы, которые служат для движения транспорта. Когда занимаются исследованием философской системы на предмет ее реального содержания, разумно отставить в сторону понятия, которые она отчеканила для собственного употребления, и заставить ее говорить на всем понятном языке.

Сознательно ограничившись исследованием индийской философии, я не рассматривал индийские религиозные верования, хотя часто трудно провести между тем и другим четкую разграничительную линию. Я останавливаю на них внимание лишь тогда, когда философские проблемы оказывают на них господствующее влияние.

Там, где речь идет о философской мысли, всякие экскурсы в историю, сами по себе и необходимые и интересные, имеют лишь относительное значение. Когда между европейской и индийской философией возникают дебаты, то ни одной из сторон не удается доказать, что ее точка зрения является единственно правильной. И та и другая — хранительницы бесценных плодов философской мысли. Но той и другой необходимо обрести такой образ мышления, который, оставив в стороне все различия, связанные с историческим прошлым, сделает их частью мышления, общего для всего человечества. Действительное значение противопоставления западной и индийской философии состоит в том, что каждая сознает свою неполноту и вследствие этого испытывает стремление добиться полноты философской мысли.

Ибо нам нужна такая философия, которая будет глубже и теснее связана с жизнью, будет нести в себе еще боль-

ший духовный и этический заряд, чем та, которую мы теперь имеем. В это ужасное время, которое сейчас переживает человечество, нам всем, и на Востоке, и на Западе, необходимо преисполниться надеждой на этот безупречный и всевластный образ мышления, который сначала завоюет сердца отдельных личностей, а затем и побудит все народы осознать его мощь. Это и есть та цель, к которой мы должны стремиться.

Гюнсбах, Эльзас, октябрь 1935 г.
Альберт Швейцер





Глава I

ЗАПАДНАЯ И ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИИ

Наше огромное невежество во всем, что касается другого, чем наше, мировоззрения, совершенно очевидно. И оно еще увеличивается, когда дело касается индийской мысли. Нам очень трудно приступить к ее изучению, потому что она совершенно не похожа на нашу. Индийские мыслители отстаивают идею миро- и жизнеотрицания, в то время как наше мировоззрение — вместе с Заратустрой и китайскими мыслителями — является миро- и жизнеутверждающим.

Идея миро- и жизнеутверждения состоит в том, что человек рассматривает существование — как оно познается им лично и как оно развертывается в мире — как нечто ценное само по себе и в соответствии с этим стремится достичь его завершенности, стремится поддержать его и развить, насколько это в его силах.

Напротив, идея миро- и жизнеотрицания состоит в том, что человек рассматривает существование — как оно познается им лично и как оно развертывается в мире — как нечто бессмысленное и полное страданий и в соответствии с этим приходит к выводу, что необходимо покончить с жизнью с помощью умерщвления желания жить и отказаться от каких-либо действий, направленных на то,

чтобы поддерживать существование и помогать другим существам.

Идея миро- и жизнеутверждения побуждает людей к тому, чтобы они, полные высоких стремлений и надежд, помогали своим близким, обществу, народу, человечеству и вообще всем живым существам. Идея миро- и жизнеотрицания отвергает всякий интерес к миру и, в особенности, рассматривает существование как какую-то игру, участие в которой обязательно, или же как паломничество через лабиринт времени в свою вечную родину.

Обычно говорят об оптимистическом и пессимистическом мировоззрениях. Однако такое различение еще не характеризует существа дела. В мировоззрении решающим является не то, что человеку свойственно смотреть на вещи легко и просто или же безнадежно и тяжело, и не то, что он имеет или лишен способности смотреть в будущее с надеждой, но то, как он в своей душевной глубине относится к существованию — принимает ли он его или же отвергает. Мировоззрение заключается в строгой определенности воли. Речь вовсе идет не о том, что́ человек ожидает или не ожидает от существования, но о том, как он им воспользуется. Разумеется, то или иное волевое отношение к существованию будет определяться как оптимистической или пессимистической склонностью характера, так и удачным или неудачным ходом событий. Но это отношение все-таки не является их результатом. В самой своей глубине миро- и жизнеутверждающее мировоззрение есть то, которое способно достичь лишенного иллюзий суждения обо всем и побороть жизненные невзгоды; в самой своей глубине миро- и жизнеотрицающее мировоззрение есть то, которое возникает, несмотря на полную радостей жизнь и счастливые обстоятельства.

Миро- и жизнеутверждающее мировоззрение и миро- и жизнеотрицающее мировоззрение с необходимостью возникают вновь и вновь.

Первое выглядит как очень естественное, поскольку соответствует инстинктивному желанию жить, заложенно-

му в нас; второе представляется нам как неестественное и непостижимое, поскольку оно противоречит и нашим желаниям и нашей интуиции.

Эта разница мировоззрений не имеет ничего общего с расовыми различиями. Индийские арии оказались склонными к миро- и жизнеотрицающему мировоззрению, тогда как ирано-персидские и европейские арии — к миро- и жизнеутверждающему. Разница мировоззрений объясняется ходом исторических событий, который и нашел свое выражение в философской мысли.

Это не означает, что индийская мысль полностью охвачена миро- и жизнеотрицающим мировоззрением, а западная, напротив, миро- и жизнеутверждающим. В упанишадах хорошо видны черты миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, которым полны многие произведения индийской литературы. Отсюда возникает проблема: в какой связи находятся эти два мировоззрения, которые сосуществуют в индийской мысли, где главную роль играет миро- и жизнеотрицание.

Но и в европейской мысли временами наряду с идеей жизнеутверждения появляется идея жизнеотрицания. В последние века греческой философии справедливость идеи жизнеутверждения, которая была принята ею с самого начала, ставится под сомнение. В первые века нашей эры неоплатонизм и восточно-греческий гностицизм вообще отказываются от нее. Эти течения мысли обращают свое внимание не на деятельность, которую человек осуществляет в мире, но на то, как ему добиться спасения из этого мира.

Во времена поздней античности отчаяние в том, что касается жизни и мира, становится в греко-римской философии общим местом: философы вынуждены признать, что им не удается гармонически сочетать идею жизнеутверждения с тем, что им известно о мире и о событиях истории, которые принесли людям того времени столько горя и несчастий. Ни философия, ни окружающая действительность не вселяют в них надежды, и они в отчаянии обращаются к идее миро- и жизнеотрицания.

Христианство напрямую навязывает европейской мысли идею миро- и жизнеотрицания. Эта идея обнаруживает себя в учении Иисуса постольку, поскольку он не допускает, что Царство Божие будет осуществлено в этом мире. Он верит в то, что очень скоро весь этот мир исчезнет и на его месте возникнет потусторонний мир (über natürliche), в котором власть Бога одержит победу над всеми силами Зла и Беспорядка.

Однако идея миро- и жизнеотрицания, какой мы ее находим в учении Иисуса, совсем другого рода, чем индийская. Согласно этой идее, все время, пока ожидается приход этого нового мира Добра и Совершенства, отрицается лишь злой, несовершенный мир. Но ведь в индийской мысли, все внимание которой направлено на чистое Бытие, отрицается весь материальный мир.

Единственной отличительной чертой мировоззрения Иисуса является то, что его этика не ограничивается рамками идеи миро- и жизнеотрицания. В своих проповедях он говорит не об этике пассивного духовного самосовершенствования, но о деятельной, полной воодушевления, любви к ближнему. И поскольку главным принципом Его этики является принцип деятельности, она находится в близком родстве с мировоззрением миро- и жизнеутверждения.

В позднеклассическую эпоху восточно-греческое и христианское учения о жизнеотрицании объединяются, и до конца Средневековья западная мысль находится под влиянием идеи миро- и жизнеотрицания. Происходит это потому, что европейцы того времени стремились получить Благодать спасения и не обременяли себя мыслью, как улучшить социальные условия и приблизить лучшее будущее для человечества.

Но в эпоху Возрождения и следующие за ней века миро- и жизнеутверждающее мировоззрение становится главенствующим. Это изменение объясняется и возродившимся интересом к философии Аристотеля и к философии стоиков, и верой в идею прогресса, возникшей благодаря великим научным открытиям, сделанным в это время, и воз-

действием на души людей этики Иисуса с ее требованием деятельной любви, которое было вызвано тем, что во время Реформации люди стали читать Евангелие. Влияние идеи миро- и жизнеутверждения становится настолько сильным, что она преодолевает воздействие идеи миро- и жизнеотрицания, которая имеется в учении Иисуса. Согласно *этой* идее, принимается как непреложная истина, что Иисус с помощью своего учения хотел построить Царство Божие в *этом* мире и что теперь люди должны взять на себя труд воплощения его идеи. Так, благодаря имеющемуся в его этике принципу деятельной Любви, христианство оказалось связанным с идеей миро- и жизнеутверждения, несмотря на то, что первоначально оно учило об отказе от мира и жизни.

С началом XVII столетия наступает эпоха великих социальных преобразований, и закладываются основы современного европейского общества.

В последнее время этический характер миро- и жизнеутверждающего мировоззрения оказался в европейской мысли утрачен, хотя еще во второй половине XIX столетия европейская мысль много занималась вопросами этики. И нет ничего странного в том, что ставшее независимым от этики мировоззрение уже не обладает той силой, какая была у него раньше. В философских трудах последних десятилетий миро- и жизнеутверждающее мировоззрение нередко выглядит таким, словно оно выбрало неверный путь и потеряло доверие к себе.

Таким образом, и в индийской, и в европейской мысли оба эти мировоззрения идут рука об руку, но только в индийской мысли главенствующим является второе, тогда как в европейской — первое.

В том случае, когда жизнеутверждающее мировоззрение находится на самой большой духовной и этической высоте, человек может добиться духовной независимости (Freisein) от мира и, вместе с нею, осознания того, что он может пожертвовать своей жизнью ради цели, к которой стремится. В самой своей глубине идея миро- и жизнеут-

верждения может выглядеть как миро- и жизнеотрицание, но, несмотря на это, она останется тем, что она есть, — высочайшей формой миро- и жизнеутверждения. Тот, кто жертвует своей жизнью ради того, чтобы помочь отдельной личности или же человечеству достичь цели, осуществляет на практике идею жизнеутверждения. Жертвуя своей жизнью, он принимает участие в делах нашего мира и желает принести в мир то, что он считает необходимым. И такой поступок есть высокий акт жизнеутверждения и, более точно, мироутверждения. Миро- и жизнеотрицание имеет место лишь тогда, когда человек не заинтересован ни в достижении какой-либо осуществимой цели, ни в улучшении условий жизни в мире. И как бы он ни отклонялся от этой точки зрения, он всегда находится под влиянием идеи миро- и жизнеотрицания независимо от того, признает он это или нет.

***

Неестественность миро- и жизнеотрицающего мировоззрения очевидна, потому что оно практически нереализуемо и вынуждено идти на компромисс с миро- и жизнеутверждающим мировоззрением.

Это мировоззрение требует от человека, чтобы он, став его убежденным сторонником, поставил не-бытие выше бытия и по своей доброй воле исключил себя из него. Поскольку такое требование неприемлемо, дается разъяснение, что речь идет не о том, чтобы поскорее покончить с жизнью, но о том, чтобы в человеке постепенно умирало желание жить. Это мировоззрение оказывается в противоречии с самим собой, — ведь оно стремится остаться в умах *живущих* людей. Но тем самым оно вступает на путь компромисса с мировоззрением жизнеутверждения, и по этому пути оно следует до конца.

Для того чтобы жить, даже ведя самое нищенское существование, необходима деятельность для поддержания жизни. Даже отшельник, принявший идею миро- и жизнеотрицания не может отказаться от какой-либо деятельнос-

ти. Он собирает ягоды, ходит, взяв кувшин, за водой к источнику, иногда моется и отдает остатки пищи птицам и оленям, единственным своим спутникам, — словом, делает то, что и полагается отшельнику.

Так, переходя от компромисса к компромиссу, поскольку это необходимо, чтобы людям, исповедующим идею миро- и жизнеотрицания, оставаться живыми, приходят в конце концов к выводу, что важен не фактический отказ от деятельности, но необходимо, чтобы в сознании людей появилась идея не-дéяния и не-участия в делах мира, так как тогда идея деятельности лишится всякого значения. И чтобы не признавать, как немного осталось при этом от идеи миро- и жизнеотрицания, говорят, что все на свете относительно.

Но самая большая неприятность ожидает мировоззрение жизнеотрицания, когда оно сталкивается с этикой. Ведь этика требует от человека, чтобы он был заинтересован в мире и в том, что в мире происходит; более того, она просто принуждает его к деятельности. Когда же мировоззрение жизнеотрицания пытается включить в себя этику, оно вынуждено пойти на очень большие уступки своему противнику, чтобы продолжить свое существование.

И чтобы избежать печальной участи, оно вынуждено принять этику пассивного существования. Этика такого рода предъявляет человеку всего два требования: во-первых, стремиться достичь состояния духовного совершенства, когда душа будет полна чувством доброты и в ней никогда уже не возникнет чувство ненависти; во-вторых, постоянно воздерживаться от уничтожения или нанесения вреда живым существам и вообще отказаться от любой деятельности, лишенной чувства любви и сострадания. Согласно этой этике, от человека не требуется деятельной любви.

Эти наложенные на этику требования будут оставаться в силе лишь до тех пор, пока она не достигла своего полного развития. Когда же она наконец осознает свое предназначение, требование деятельности во имя Любви станет само собой разумеющимся и неизбежным.

По мере того как миро- и жизнеотрицающее мировоззрение становится этическим, оно с необходимостью теряет свою силу.

Действительно, индийская мысль развивается таким образом, что благодаря все большим уступкам идее жизнеутверждения она приобретает, в связи с развитием этики, все более этический характер и вынуждена отказаться — осознанно или неосознанно — от идеи миро- и жизнеотрицания.

Идя таким кружным путем, индийская мысль приобретает такие познания и разрабатывает такие вопросы, которые мы, идя прямым путем миро- и жизнеутверждения, не смогли распознать.

Мы, европейцы, так заняты своей деятельностью в мире, что почти или совсем не озабочены тем, какими мы становимся духовно. Тогда как миро- и жизнеотрицающее мировоззрение фокусирует все свое внимание и постоянно размышляет над вопросами духовного самосовершенствования. Оно требует от человека достижения высшей цели: сосредоточенности мышления на добром, истинной духовности, соблюдения этических норм и достижения душевного мира. Хотя идеал, выработанный индийской мыслью в рамках миро- и жизнеотрицающего мировоззрения, безусловно односторонен и неполон, он имеет для нас огромное значение, так как благодаря ему мы можем познакомиться с философскими системами, которые разрабатывали вопросы огромной важности, оставленные нашими философами без внимания.

Наше мировоззрение нуждается в анализе этики миро- и жизнеотрицания для того, чтобы достичь большей ясности и глубины. В области этики индийская мысль добилась таких результатов, которые все еще остаются вне нашего кругозора. Она пришла к выводу, что мы ответственны за свое поведение не только по отношению к людям, но и ко всем живым существам. Проблема необозримости той области, которой занимается этика, и тех требований, которые она нам предъявляет, — от ее рассмотрения европей-

ская мысль устраняется и сегодня — занимает индийскую мысль вот уже более двух тысячелетий, хотя она еще не почувствовала всей строгости проблемы и не осознала всей ее важности.

***

Между этими двумя мировоззрениями существует и другое, еще более глубокое, различие: мировоззрение индийских мыслителей является монистическим и мистическим, тогда как наше — дуалистично и догматично.

Мистика есть мировоззрение в его идеальном виде. Человек с таким мировоззрением пытается достичь духовной связи с бесконечным Бытием, к которому он принадлежит как часть Природы. Он изучает Вселенную для того, чтобы постичь таинственную Волю, которая в ней господствует, и чтобы достичь единства с этой Волей. Только в состоянии духовного единства с бесконечным Бытием видит он смысл своего существования и находит силы переносить страдания и действовать.

Если мировоззрение ставит своей главной целью духовное единство с бесконечным Бытием, то оно является мировоззрением в его идеальном виде, то есть мистикой. То, что человек способен осуществить духовное единство с бесконечным Бытием, и есть мистика.

Поскольку мистика адекватно выражает мировоззрение в его идеале, то все другие мировоззрения являются негодными и неполными. Вместо решения главного вопроса о том, как человеку достичь духовного единства с бесконечным Бытием, и, исходя из этого, решать частные вопросы: в каком отношении находится он сам с собой и со всем, что есть во Вселенной, — вместо этого другие мировоззрения изобретают теории о Вселенной, которые сообщают людям, что́ они значат во Вселенной.

Эти догматические мировоззрения, выдвигающие свои учения о мире, являются дуалистическими. Они принимают два принципа, объясняющие ход событий от начала Бытия. Первый воспринимается как этическая Личность,

которая заботится о том, чтобы ход событий в мире был обусловлен этической целью; второй представляется как естественная, врожденная Сила, с помощью которой осуществляется закономерный ход событий. Это дуалистическое мировоззрение существует в нескольких вариантах. В учении Заратустры, в учении древнееврейских пророков и в христианстве все, что происходит в мире, объясняется как борьба, которая ведется между сверхъестественной этической Властью и природной, не-этической. Там, где в действие вступает критическая мысль, она пытается по возможности скрыть этот дуализм. Но он, тем не менее, остается. Даже философия Канта дуалистична. Она оперирует с возникшим в христианском учении представлением об этическом Создателе мира, не объясняя, как это представление можно было бы идентифицировать с Первоначалом Бытия.

Дуалистическое мировоззрение непригодно для объяснения реальности, так как оно содержит в себе учение, которое не согласуется с реальными фактами. Оно представляет собой одну из форм мысли, которая находится под влиянием веры в Бога.

В то время как индийская философия упорно отстаивает свое идеальное мировоззрение, то есть мистику, наша философия старается сохранить свое мировоззрение, хотя оно и наивно и не согласуется с фактами.

Чем это можно объяснить?

Допустим, что мистика является мировоззрением в его идеальной форме. Но по своему смыслу мистика остается и по сей день неполноценной, потому что она отрицает мир и жизнь и лишена этического содержания. Объясняется это тем, что ни процесс развития Вселенной, ни Первоначало Бытия не содержат в себе этический принцип.

Познавая Вселенную, мы не обретаем этики. Но и этика не сочетается гармонически с познанием Вселенной.

Вследствие этого для философской мысли становится невозможным понять идею духовного единства с бесконечным Бытием, из которой вытекает идея самопожертвования миру в этической деятельности. Этим также объясня-

ется и то, что мистика и по сей день понимает под духовным единством человека с бесконечным Бытием пассивное растворение в нем.

Замечательно также и то, что философская мысль, когда она не противоречит фактам, не в состоянии дать этическое обоснование миро- и жизнеутверждающего мировоззрения. Если же философская мысль будет настаивать на этическом обосновании, которое находит свое оправдание и ценность в жизненном опыте, она будет вынуждена подменить действительное познание мира дуалистическим этическим объяснением. Для нее становится невозможным посмотреть на мир как на мир, возникший из таинственного Первоисточника Бытия и все еще продолжающий и продолжающий развиваться дальше, и ей ничего не остается, как выдвинуть идею Создателя мира, который обладает этическим характером и указывает ходу мировых событий этическую цель.

Такое этическое обоснование мира требует от человека, чтобы вся его деятельность, при условии ее этического характера, была направлена на то, чтобы следовать Божественному предначертанию Мира.

До тех пор пока философская мысль остается в младенческом состоянии, это обоснование не встречает никаких затруднений. Однако по мере своего развития она более или менее ясно осознает свою непоследовательность. Именно поэтому в европейской философии появляется критика дуалистического метода. Монистическо-мистический метод становится его постоянным противником. В период Средневековья схоластической философии пришлось бороться со связанными с неоплатонизмом, но также и развивающимися самостоятельно мистическими направлениями философской мысли. Например, пантеизм Джордано Бруно весь проникнут мистическим монизмом. Идею духовного единства с бесконечным Бытием можно найти у Спинозы, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Хотя их философские учения нельзя рассматривать как мистические, они являются такими по своей сути. Мощную атаку на дуалистический метод пред-

принимают монистические философские течения, находящиеся под влиянием современного естествознания.

На самом деле монистический метод, всегда верный действительности, уже одержал победу над дуалистическим методом. Однако он не сумел этой победой воспользоваться. Монистический метод оказался не в состоянии дать этическое обоснование миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, сколько-нибудь равноценное тому, которое дает дуалистическая философия. То, что монистическая философия объявляет своим мировоззрением, выглядит довольно жалким. Да и то немногое, что в нем есть, заимствовано у дуалистической философии. Европейская монистическая философия не пришла к ясному пониманию того, что ей необходимо выдвинуть такое мировоззрение, которое по своей сути будет мистическим, а предметом своих исследований сделает ответ на вопрос, как человеку достичь духовного единства с бесконечным Бытием.

Дуалистический философский метод находит поддержку в Европе все еще потому, что им было дано этическое обоснование миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, которое считается по своему содержанию духовно истинным и ценным. Дуалистический метод, насколько это возможно, совмещается с монистическим. Путаница в современной европейской философии происходит оттого, что дуализм щеголяет в одежде монизма, а монизм заимствует свое мировоззрение у дуализма.

Точно так же и в Индии монистическая и мистическая философия по мере того, как она принимает этический и миро- и жизнеутверждающий характер, делает уступки дуализму. Происходит это таким образом, что брахманистское мистическое учение о растворении в Первоисточнике Бытия преобразуется в индуистское мистическое учение о всеедином Боге, которому человек отдается с любовью и надеждой. Индийская философия таким образом приходит к тому, чего в начале сумела избежать, — к тому, что Первоначало Бытия есть Божественное Существо. Тем самым она отказывается от монизма, так как ничего другого не

остается. Чтобы и дальше развивать идеи миро- и жизнеутверждающего мировоззрения в этическом аспекте и в связи с этим сделать мировоззрение более удовлетворительным, это мистическое учение должно было придти к мистике духовного единства с Богом. И по мере того как атрибутом Бога становится этическая сущность, этический аспект миро- и жизнеутверждающего мировоззрения все больше воздействует на мистику.

Идея Бога, понимаемая этически, в индийской философии нового времени по существу ничем не отличается от той же идеи в европейской философии.

Однако, несмотря на эти уступки дуалистическому методу, индийская философия нового времени упорно утверждает, что ее мировоззрение остается мистическим. Она придерживается принципа, что все без исключения идеи ее мировоззрения можно получить, исходя из идеи духовного единства личности с бесконечным Бытием, что мировоззрение есть то, что индивид обретает в своем личном духовном опыте, благодаря которому ему становится ясно, в каком отношении он находится к Бытию и, вследствие этого, какие цели он будет преследовать в жизни. Этой истине индийские мыслители остаются верны сегодня, как и в прошлом.

Конечно, идеал, который они отстаивают, они не могут воплотить в действительности. По своей сущности и по своему содержанию их мистическое учение несовершенно. Но как значительно уже одно то, что они не отказались от своего идеала!

Напротив, для европейской мысли оказалось затруднительно выработать правильное представление о мировоззрении. Поскольку она придерживается дуалистического метода, она в принципе отказывается от какого-либо мировоззрения. Дуализм называет мировоззрением учение, которое овладело сознанием индивида, вместо того, чтобы назвать мировоззрением ту веру, которая, однажды возникнув, постоянно обновляется, как об этом говорит мистика.

В том случае, когда обходятся без истинного мировоззрения, появляется опасность, что за мировоззрение будут

приняты учения, которые вообще не являются мировоззрением. Именно это и происходит с европейской мыслью в наше время. Мнения и убеждения, возникнувшие не в связи с глубокими размышлениями о человеке и мире, но в связи с отношениями между человеком и обществом, принимаются нами за мировоззрение и поддерживаются точно так же, как за всемирную историю мы с готовностью принимаем мрачную историю войн, ведшихся на нашей маленькой планете Земля. И разве не является для нашего времени показательным то пренебрежение, в результате которого из нашего сознания исчезло понимание, что же в конце концов представляет собой мировоззрение.

Необходимо, чтобы к нам вновь вернулось понимание того, что мировоззрение возникает лишь в результате глубокого размышления о человеке и мире; оно возникает тогда, когда человек остается наедине с самим собой. Европейская мысль находится в состоянии смятения и беспомощности не только потому, что трудны проблемы, которые ей надо разрешить, но еще и потому, что ею недостаточно осознана задача создания мировоззрения. Европейская мысль лишь тогда обретет правильную ориентацию, когда она отдельные проблемы, касающиеся бытия людей, сведет к одной фундаментальной проблеме: возможно ли человеку достичь духовной связи с Бытием. Возрождение наступит лишь тогда, когда она поставит перед собой эту возвышенную цель.

***

Знакомство европейской мысли с индийской представляет интерес в двух отношениях: во-первых, это совершенно другая философия, а во-вторых, это знакомство могло бы послужить стимулом для развития ее самой.

Европейская мысль проповедует идею миро- и жизнеутверждения, но понимает ее неглубоко, так как она еще не достигла серьезного понимания идеи миро- и жизнеотрицания и соответствующей этой идее этики. В индийской мысли после долгой борьбы за преобладание с мировоззре-

нием миро- и жизнеотрицания возрождается миро- и жизнеутверждающее мировоззрение. Таким образом, к проблеме, с которой мы имеем дело, возможен подход с двух разных сторон.

Европейская мысль развивается с учетом того, что по своей сути мировоззрение миро- и жизнеутверждения в его этической форме является весьма ценным. Индийская мысль придерживается другой точки зрения: мистика есть мировоззрение в его совершенном виде. Таким образом, европейской мысли необходимо попытаться присоединить к своему мировоззрению философию, которая мистична по своей сути, а индийской мистической философии — придать этическую форму миро- и жизнеутверждающему мировоззрению. Таким образом, подход к проблеме, которой должна заниматься наша мысль, и подход к проблеме, которой должна заниматься индийская мысль, осуществляется с разных сторон.

Изучая индийскую мысль, мы лучше поймем, что происходит в нашей.

В результате противопоставления европейской и индийской философии становится ясно, что великая проблема философии заключается в том, чтобы мистическое учение было преобразовано в этическую форму миро- и жизнеутверждающего мировоззрения. И все-таки философской мысли пока не удалось мировоззрение в его идеальном виде объединить с мировоззрением, ценнейшим по своей сути. Чтобы добиться такого по видимости простого синтеза, оказывается, необходимо преодолеть головокружительные трудности. Но это не означает, что надо прекратить попытки достичь мировоззрения, которое одно является действительно существенным. До сих пор для достижения этой цели было приложено не слишком много усилий.



Глава II



ВОЗНИКНОВЕНИЕ МИРО- И ЖИЗНЕОТРИЦАЮЩЕГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ИНДИЙСКОЙ МЫСЛИ

Как индийская мысль пришла к идее миро- и жизнеотрицания?

Греческая мысль рассматривала в течение нескольких веков идею миро- и жизнеутверждения как само собой разумеющуюся, и лишь тогда, когда ее охватили сомнения, она обратилась к идее миро- и жизнеотрицания. Для нее оказалось невозможным совместить идею миро- и жизнеутверждения со знанием о мире и трагическим опытом истории. Утратив свою первоначальную энергию и придя к безнадежным выводам о мире, она склоняется к идее миро- и жизнеотрицания.

В индийской мысли, напротив, эта идея появляется совсем не в результате такого опыта. Эта идея присутствует в ней с самого начала, словно сойдя к людям с ясного неба. Не требуя всеобщего признания, как это было позднее в греческой мысли, она уживается с идеей миро- и жизнеутверждения.

Как это видно из ведических гимнов, индийские арии древности проводят свою жизнь в радости, не зная печалей. Когда эти гимны исполняются во время жертвоприношений, певцы той эпохи просят богов даровать тем, кто приносит богам жертвы, большие стада скота и лошадей,

успех во всех предприятиях, богатство, победу в битвах и долгую жизнь. Когда же они обращаются к конкретному богу, восхваляя его в гимне, они надеются, что получат от него хорошую награду. «Если бы я, о Индра, был, как и ты, единственным обладателем богатства, я даровал бы своему хвалителю коров», — так в гимне обращаются к одному из богов.

Арии (слово встречается в санскрите и древнеперсидском языке и означает «властители») — самоназвание представителей индоиранских народов, обитавших в Иране, Передней и Восточной Индии.

Как нам теперь известно благодаря археологическим раскопкам в долине Инда, пришедшие в Индию арии обнаружили здесь высокоразвитую цивилизацию, во многом сходную с цивилизациями Шумера, Элама и Месопотамии. Пока нельзя установить, к какой расе принадлежали носители этой цивилизации; неизвестно, пришли ли они сюда из Юго-Западной Азии или же обитали здесь и раньше; весьма возможно, что это были представители дравидийских племен, населявших Индию до прихода ариев. В таком случае, эти дравидийские племена, языки которых в корне отличаются от индоарийских, были обладателями удивительной культуры. Ныне к дравидийским языкам относятся тамили, телугу, малайлам и канада, на которых говорят обитатели Южной Индии.

Начало миграции ариев в Индию через Афганистан невозможно точно установить, но можно считать достоверным, что время их прихода примерно 1500 г. до н.э. Сначала они захватывают Пенджаб — область, где протекают пять рек, истоки которых находятся в Гималаях и которые затем вливаются в Инд, и где находится долина Инда, то есть всю северо-западную Индию. Позднее они мигрируют на юго-восток, занимая равнины, где протекают реки Ганг и Джамна. Очевидно, ранее 300 г. до н.э. они появляются в Южной Индии. Однако им не удалось подавить религию и цивилизацию дравидийских народов, как это случилось на севере.

Веды (что в переводе означает «знание») состоят из нескольких частей (самхит); первая, «Ригведа» («Гимны о знании»), состоит из десяти книг, в которых насчитывается 1028 гимнов. Самые ранние относятся ко времени ранее 1500 г.

до н.э., более поздние созданы не позднее 1000 г. до н.э. В большинстве из них воспеваются Агни, бог огня и света, Индра и Варуна.

Остальные части вед, «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа», в том виде, какой они имеют теперь, возникли позднее «Ригведы». Благодаря им точно установлено, когда арийские завоеватели пришли в долину Ганга. В гимнах «Ригведы» имеются только топонимические указания на область Пенджаба.

«Самаведа» состоит из 585 отдельных строф, которые соответствуют мелодиям исполняющихся гимнов. Поскольку нотная запись была еще неизвестна, указаны те строфы, которые должны иметь соответствующую мелодию.

«Яджурведа» содержит указания на проведение церемоний и исполнение молитв во время жертвоприношений (новой и полной луне, духам умерших, огню, смене времен года, напитку сома и разным животным).

«Атхарваведа» получила свое название от имени древних жрецов (атхарванов), которые были хранителями и жрецами огня. Жрецов точно того же названия и функции мы находим в религии Заратустры. Колдовские заклинания и гимны, происхождение которых уходит в глубокую древность, составляют содержание «Атхарваведы».

Уже в гимнах «Ригведы» мы встречаем мысль, которая потом получит свое развитие в идее миро- и жизнеотрицания. В этих гимнах нам попадаются указания о людях, которые хотят удалиться от мира. Это шаманы и знахари, получившие позднее название йогов. Они способны войти в состояние экстаза с помощью наркотического напитка *сома*, путем умерщвления плоти и самогипноза. Приведя себя в состояние одержимости, они утверждают, что стали существами, в которых вошли боги, и что они обладают сверхъестественными способностями.

Это, достигнутое путем экстаза, переживание (Erlebnis) отрешенности от мира обусловливает и определяет идею миро- и жизнеотрицания. Мы не знаем, насколько успешно удавалось шаманам и знахарям древности применить эту идею на практике. Очевидно, однако, то, что им не прихо-

дила в голову мысль увлечь других людей этой идеей. Они считали, что переживание отрешенности от мира может быть только у них и что только они обладают способностью войти в контакт с богами.

Слово *йог* происходит от корня слов, встречающихся в латинском языке, например слова *jungo* («соединяться»), и в немецком языке — в слове *Joch* («ярмо»). С помощью концентрации сознания на внеземном (überirdisches) йоги обладают способностью войти в состояние экстаза, в котором они переживают чувство единства с Божеством.

Напиток *сома* приготовлялся из сока какого-то растения в процессе довольно сложных обрядов. Об этом напитке в одном из гимнов «Ригведы» говорится так: «Мы пьем сому, мы становимся бессмертными, мы находим богов».

У брахманов представление об отрешенности от мира перешло в убеждение об отречении от мира и жизни. Однако замечательно то, что они не следуют этой идее строго логически, но оставляют место в своем сознании и для идеи миро- и жизнеутверждения и проводят первую часть своей жизни под знаком этой идеи. У них есть семья, дом и хозяйство, и они заботятся о том, чтобы увеличить свое имущество. Так как они выполняют функцию жрецов, то они требуют за свою службу богатые дары в виде стад скота. Если раджа устраивает между брахманами конкурс эрудиции, то он должен дать в награду победителю сотни голов скота. Так, например, раджа Джанака, живший в период от 800 до 600 г. до н.э., был так щедр, что не только даровал победителю тысячу коров, но приказал к рогам каждой привязать золотую монету. Когда перед ним оказался великий брахман Яджнявалкья, раджа спросил его, что бы он больше предпочел — беседу на глубокие темы или же стадо коров. «И то, и другое, великий раджа», — был его ответ.

Брахман продолжает жить в своей семье до тех пор, пока его сыновья в свою очередь не обзаведутся семьями и домами. Тогда он принимает решение отказаться от мира и жизни и уходит из дома. Теперь он проводит свои дни в

аскезе и умерщвлении плоти, в медитациях и упражнениях, цель которых — погружение в себя, для того чтобы достичь такой сосредоточенности сознания на Сверхчувственном, когда наступает состояние экстаза. Иногда он предпочитает смерть от голода или же гибнет в огне или воде.

Первоначально колдун (шаман) и жрец было одно и то же лицо. Но по мере того как жертвоприношения становились культом и для их проведения требовалась специальная подготовка, появляется прослойка жрецов.

Для брахмана невозможно следовать идее миро- и жизнеотрицания, пока он выполняет функцию жреца. Он должен думать о продолжении рода, думать о том, чтобы передать наследнику те знания и тайны, которые составляют необходимое условие того, чтобы жертвоприношение обладало действенной силой. Все то время, пока он выполняет функцию жреца, он зовется *брахман*, потому что находится в связи с божеством (Брахмой) во время церемонии жертвоприношения, когда поет гимны и повторяет древние заклинания. Когда же приходит старость, он с помощью упражнений самопогружения достигает состояния единства со Сверхчувственным и обретает тем самым способность, подобно божествам, покинуть этот мир.

Таким образом, идея миро- и жизнеотрицания в древнеиндийской мысли никак не связана с мировоззрением. Для обыкновенного человека она не имеет никакого значения — она важна лишь для сверхлюдей, волшебников и жрецов, которые получили право войти в контакт со сверхчувственной Силой (Macht) и тем самым — возможность обрести сверхъестественные способности. Только для них следование этой идее сулит какие-то возможности. Это их привилегия. Если обыкновенный человек будет следовать этой идее, он не получит ничего.

Таким образом, идея миро- и жизнеотрицания связана с самого начала с возникшей еще в доисторические времена магией и обязана своим происхождением тому экстатическому переживанию, которое возможно для тех, кто отрешился от мира.

Пытались представить дело так, будто арийские завоеватели восприняли идею миро- и жизнеотрицания вместе с религиозной магией, которую мы находим в «Атхарваведе», от туземных обитателей. Согласно этой точке зрения, и то, и другое было первоначально чуждо арийской мысли. Поскольку брахманы помимо идеи миро- и жизнеутверждения следовали также идее миро- и жизнеотрицания, было сделано предположение, что после первой волны миграции ариев последовала вторая волна. Новые пришельцы будто бы попытались придать идее миро- и жизнеутверждения прежнее значение, которое она утратила в результате усвоения первыми завоевателями идеи миро- и жизнеотрицания от туземных обитателей. Вследствие этого будто бы возникла борьба между этими идеями, в чем можно убедиться, изучая упанишады, где имеются обе эти идеи.

Эта гипотеза не находит себе подтверждения. Об образе мыслей туземных обитателей Индии нам ничего не известно, и поэтому невозможно доказать, что именно от них арии восприняли идею миро- и жизнеотрицания вместе с магическими культами. Кроме того, эта идея была воспринята не всеми ариями, но только брахманами.

К тому же невозможно доказать, что магический культ ведет свое происхождение от туземного населения. Поскольку нечто похожее мы находим в «Авесте», можно сделать вывод, что эти верования ведут свое начало с тех давних времен, когда арии еще не разделились на две ветви.

Вместе с тем, в упанишадах нельзя найти ничего, что позволяло бы сделать вывод, будто между идеей миро- и жизнеотрицания и идеей миро- и жизнеутверждения существует антагонистическое противоречие. Они просто соседствуют друг с другом.

Самой простой гипотезой будет та, что первоначально все арии были приверженцами идеи миро- и жизнеутверждения и что идея миро- и жизнеотрицания появилась впервые среди брахманов как следствие идеи отрешенности от мира, возникшей в связи с магией и экстатическими состояниями сознания. Только этим и можно объяснить тот факт, что эту идею мы находим у брахманов, а точнее, у определенной прослойки брахманов, в то время как народ твердо придерживается естественной для него идеи миро- и жизнеутверждения.

Идея отказа от жизни и мира характерна для образа мыслей брахманов. Она развивалась независимо от образа мыслей всего народа.

Однако к созданию философии, которую мы находим в упанишадах, причастны не только брахманы, но также и представители касты *кшатриев* (воинов), что подтверждается разного рода доказательствами. Нам не известно, как удалось к их образу мыслей приобщить идею отрешенности от видимого мира вместе с идеей миро- и жизнеотрицания и, более того, как такое соединение применить к жизни.

Кто они, эти брахманы?

В гимнах «Ригведы» они еще не упоминаются. Лишь в «Атхарваведе», созданной в тот период, когда арии пришли на равнину, где протекает Ганг, мы находим это слово, обозначающее представителей сословия жрецов.

К этому времени относится образование каст, о которых ничего не говорится в древних ведических книгах.

Возникают четыре главные касты, резко отличающиеся друг от друга: 1) каста *брахманов*, 2) каста *кшатриев* (воинов), 3) каста *вайшьев* (торговцев и крестьян), 4) каста *шудр* (слуг). Кроме них существуют еще каста тех людей, которые были изгнаны из четырех каст, и самая низкая из всех каст, к которой принадлежали так называемые *чандала*, то есть рожденные от внебрачной связи женщины из касты брахманов и мужчины из касты шудр. В южной Индии человека, изгнанного из касты, называют пария. Три первые касты состояли из ариев, остальные — из представителей туземного населения.

Каждый из брахманов считает себя сверхчеловеком от рождения, потому что каждый из них убежден, что той сверхъестественной Силе, с которой он заключил союз, подчиняются даже боги. Для брахманов обряд жертвоприношения уже не является больше церемонией, во время которой богам преподносится дар с целью отблагодарить их или же просить их о чем-либо; теперь это колдовское действо, посредством которого они принуждают небожителей служить им, пользуясь той сверхъестественной Силой,

перед которой склоняются даже боги. И об этом, как они считают, говорит само священное слово *брахман*, идущее из древности и означающее великую Силу. Таким образом, брахманами стали называть представителей касты жрецов, заключивших союз с этой Силой.

> Представление о том, что колдовское заклинание дает возможность воспользоваться сверхъестественной Силой, можно найти уже в гимнах «Ригведы». По мнению авторов ведических гимнов, боги управляют миром с помощью колдовских заклинаний и песнопений. «Некоторые боги придумали великую мелодию, исполняя которую им удалось зажечь солнце», — так говорится в одном из гимнов. Самое замечательное в образе мыслей брахманов — это то, что они считали себя способными вызвать Силу, подобную той, что обладают боги. Так, например, они считали, что солнце не взошло бы, если бы они до его восхода не совершили жертвоприношение огню. Они считали, что каждый из них есть своего рода *человекобог*.

Этот потрясающий образ мыслей древних брахманов необходимо ясно себе представлять, чтобы понять созданную ими философию. Индийские арии могли бы столь же успешно, как и древнеиранские, выработать этическую форму миро- и жизнеутверждающего мировоззрения. Религиозные верования ведических гимнов являются по сути миро- и жизнеутверждающими и носят также этический характер. Агни, Варуна и Митра являются своего рода этическими божествами. Варуна — защитник священной справедливости. Ему сообщают люди о своих грехах, чтобы вымолить себе прощение. В ведических гимнах уже просматривается и монотеистическая тенденция. Высшие божества уже не держатся строго отдельно друг от друга, но и в этот ранний период составляют как бы одну Божественную Личность, носящую разные имена.

Однако имеющаяся здесь тенденция перехода от политеизма к монотеизму не нашла своего естественного завершения, потому что ее не поддержали брахманы. Среди них не нашлось жреца и пророка, вроде Заратустры, который

преобразовал бы традиционную религию в согласии с требованиями этики и сделал бы ее законченной. Они не проявили никакого интереса к высоким тенденциям, намечавшимся в народной религии, потому что этика их не привлекала. Главным в их образе мыслей была не религия, а положение в обществе сословия жрецов и их власть. Все их стремления были направлены на то, чтобы глубже постичь тайну Сверхъестественного. Во время жертвоприношений, произнося колдовские заклинания, они как бы вступали с ним в связь, а затем в экстатических состояниях соединялись с этой Силой.

Теперь появляется возможность преобразовать магический культ в мистическое мировоззрение, поскольку даже в своем примитивном виде магия пыталась решить вопрос о том, как достичь единства с бесконечным Бытием. Она была почкой, из которой потом развилось мировоззрение. Для того чтобы это произошло, было необходимо, чтобы Сверхъестественное перестало быть для брахманов магической категорией. Именно это в действительности и произошло.

Сначала брахманам казалось, что тайна Сверхъестественного находится в скрытом виде в жертвенных обрядах, гимнах и заклинаниях, а также в лежащих в их основе мифах и что здесь-то ее и надо искать. С этой целью они занялись исследованием и интерпретацией всех четырех вед, при этом ими были допущены произвольные этимологии и аллегории. Таково было начало философских учений брахманов, столь трудно постижимое для нас.

Постепенно они перешли к исследованию проблемы Сверхъестественного с помощью наблюдения природных явлений и постоянного размышления. Тайны природы в их глазах стали столь же значительны, как и тайны священных текстов. Среди других их особое внимание привлекли тайна жизни вообще и, в частности, связь жизни с дыханием, сном, сновидениями, ответ на вопрос, каким образом в семени растения содержится оно само, откуда взялась соль в морской воде и т. д. Чтобы объяснить эти и

другие повседневные загадки, они сделали предположение: все, что существует в виде тел, содержит в себе нечто нетелесное по своей природе; и что в основе воспринимаемого нами посредством чувств мира лежит сверхчувственный мир. Сверхчувственное, рассматриваемое вначале как магическая сила, оказывающая воздействие на бытие, становится для них нечто таким, что присутствует естественным образом в самом бытии. Они выдвигают учение, что реальная сущность всех вещей есть нечто не-материальное и не-преходящее, что все возникает из не-материального Первоначала, Мировой Души, является его частью и затем возвращается в него.

Все Сверхчувственное в целом они называют *Брахман*, или Мировая Душа. Это то же самое слово, которое употреблялось во время жертвоприношений для того, чтобы оно придало жрецу магическую Перво-Силу; оно служило магическим заклинанием — призывом к этой Силе во время жертвоприношений. Слово *брахман* происходит от корня b.-r.-h., что значит «придавать силу».

Под влиянием распространенных в народе представлений безличный принцип *Брахман* становится божеством с именем Брахма, причем высшим среди других богов. Согласно позднейшему преданию, бог Брахма явился Будде, чтобы побудить его сообщить полученное им знание об освобождении от кармы всему миру.

> Вероятно, бог Брахма появился в пантеоне богов под влиянием поклонения Вишну и Шиве в индуизме. Этот бог стал высшим божеством индуизма, получив свое имя от брахманов.

Как синоним Сверхчувственного в дальнейшем используется слово *а́тман*. В этом слове тот же корень, что и в глаголе немецкого языка atmen («дышать»), и следовательно, оно означает «дыхание»[1]. Так как для брахманов дыхание являлось своего рода откровением не-материальной ос-

[1] Относительно этимологии слова *атман*, встречающегося уже в «Ригведе», нельзя сказать ничего определенного.

новы человека, они стали употреблять это слово именно в этом значении, то есть как не-материальную основу любого существа. Позднее слово приобрело расширенное значение — им стали называть не-материальную основу всей Вселенной, и его стали употреблять наряду и вместо слова *брахман*, что свидетельствует о трансформациях брахманистской доктрины.

Достичь единения с чистым Бытием — это нечто совершенно другое, чем единение с магической Перво-Силой, которое только и имелось в виду в образе мыслей жрецов. Теперь речь идет уже не о том, чтобы стать *одно* со Сверхчувственным — это возможно только для брахманов и йогов, — а о том, что́ в этом соединении касается каждого человека и имеет значение для его образа жизни. Так из мистической магии возникает мистическое мировоззрение.

Поскольку мистическая магия соединения со Сверхчувственным восходит к первоначальному образу мыслей отрешиться от мира, в фокусе брахманистского мировоззрения находится идея миро- и жизнеотрицания.



Глава III

УЧЕНИЕ УПАНИШАД

Брахманистской философии предшествуют некоторые из более поздних гимнов «Ригведы», в которых поднимается вопрос о высшем божественном Принципе, которому подчиняются все боги. Затем эта идея развивается в брахманах и упанишадах.

Время создания этих прозаических текстов относится к периоду с 1000 г. по 550 г. до н.э. В них рассматривается, какой тайный смысл имеют мифы, обряды жертвоприношения и слова, произносимые во время них, но в них также имеются большие и небольшие тексты, в которых авторы в свободной форме размышляют над тем, как обосновать Сверхчувственное.

В брахманах[1], которые предшествуют по времени упанишадам, это новое мышление находится еще в зародыше.

Ни в брахманах, ни в упанишадах нет последовательного изложения брахманистской доктрины о всеобщей одухотворенности, но в них имеются большие и небольшие отрывки, в которых эту доктрину можно найти.

---

[1] Брахманы — священные тексты индуизма, в которых рассматриваются главным образом вопросы, касающиеся символической интерпретации обрядовой стороны религии, но в них есть также попытки постановки вопросов, в дальнейшем разрабатываемых в араньяках и упанишадах. — *Прим. пер.*

Авторы этих отрывков, очевидно, были последователями разных философских школ и жили в разное время. Вообще говоря, не совсем не правы те, кто считает упанишады хаотическими произведениями.

Название *брахманы* получили древние тексты, в которых рассматривается сущность священного слова *брахман.*

Слово *упанишада* происходит от одноименного глагола, означающего «сидеть рядом с кем-нибудь у его ног», и имеет смысл «доверительная беседа ученика с учителем». В упанишадах содержатся тайные наставления о действительном учении вед (под этим понимается учение о соединении со Сверхчувственным), которое ученик из касты брахманов получает от своего учителя.

Согласно древнему изречению, упанишады находятся к ведам в таком же отношении, как сок сока жизни и амброзия амброзии.

Четыре веды, брахманы и упанишады рассматриваются как священное откровение, *шрути.* В течение столетий они передавались устным путем.

Известно, что свою письменность индоарии заимствовали из древнесемитского алфавита, который дошел до нас в финикийских надписях и в надписи, выбитой на камне во времена царя Моабита Месы (около 890 г. до н.э.). Вообще говоря, мы не знаем, когда у ариев появилась письменность. Вероятно, они научились ей от финикийских купцов. Древнейшее свидетельство индийской письменности относится ко времени правления знаменитого буддистского царя Ашоки (272–231 гг. до н.э.), когда по его повелению на скалах и на каменных колоннах были выбиты его эдикты, в которых царь требовал от своих подданных, чтобы они вели нравственную и благочестивую жизнь. «Вы должны быть, — говорилось в эдикте, — добрыми по отношению к рабам и слугам, почтительными к людям, достойным уважения, заботливыми по отношению к живым существам и щедрыми по отношению к брахманам и аскетам».

Но еще задолго до того, как письменность вошла в употребление, веды, брахманы и упанишады передавались устно. Вследствие того что они содержат священное знание, никто, кроме брахманов, не мог их знать. Ни одно предложение из этих

текстов не могло быть сообщено представителям низших каст. Только спустя несколько столетий после начала новой эры (точная дата события неизвестна) эти тексты были записаны.

Какая же должна была быть память у тех, кто знал эти тексты наизусть! Сколько лет (в упанишадах говорится, что двенадцать) должен был ученик брахмана провести у ног учителя, прежде чем он овладевал этим знанием! Исключая время, отведенное для занятий и медитаций, ученик должен был также стеречь коров и помогать во время жертвоприношения огню.

Язык этих текстов — *санскрит*, древнеиндийский язык, находящийся в близком родстве с древнеперсидским. Еще в первые века нашей эры это был живой язык. Теперь он играет в Индии ту же роль, что латинский в средние века. Санскрит, аристократический, высококультурный язык, противопоставляется языку народному и вульгарному, который называется *пракрит*.

В Европе с философией упанишад познакомились впервые, прочитав сборник, составленный из фрагментов 60 упанишад, которые были переведены на персидский язык принцем Мохаммедом Дара Шакохом. Француз Анкетиль Дюперрон (1723–1805) привез этот сборник в Париж вместе с «Авестой» и 180 рукописями, найденными им в Индии. Все это он опубликовал в 1801–1802 гг. в двух томах с добавлением сделанного им перевода на латинский.

В XVIII в. в Европе была популярна китайская философия, изучение которой началось с чтения трудов Конфуция и Мэн-цзы, переведенных на европейские языки миссионерами, работавшими в Китае. В XIX в. появляется большой интерес к индийской философии. С ней европейцы познакомились благодаря трудам английских индологов Уоррена Гастингса, Чарльза Уилкинса, Уильяма Джонса, Томаса Коулбрука и Александра Гамильтона. В 1808 г. Фридрих Шлегель, прошедший в 1803–1804 гг. подготовку у Александра Гамильтона, опубликовал свое сочинение «О языке и мудрости индийцев», ставшее сенсацией.

Артур Шопенгауэр познакомился с индийской философией, прочитав сборник, составленный персидским принцем.

Огромная заслуга принадлежит первому исследователю ведических текстов французскому ориенталисту Эжену Бюрнуфу (середина XIX в.)

***

Как великую тайну сообщали своим ученикам брахманы мистическое учение о едином бытии душ всех существ и вещей с Душой Вселенной. Согласно этому учению, все, что является по своей природе духовным, принадлежит Душе Вселенной. Каждый человек несет ее в себе. И поскольку Душа Вселенной присутствует во всем существующем, человек обнаруживает свое собственное «я» (Selbst) во всем, что существует, в растении точно так же, как и в Божестве. Именно этот смысл имеет знаменитое изречение упанишад: *«Тат твам аси»* (*«То есть ты сам»*).

Учение о Всеедином
и о Духовном Всеприсутствии,
иллюстрируемое примерами из упанишад

«Поистине то, откуда эти существа возникают, посредством чего они, возникнув, сосуществуют, куда они, уходя, опять возвращаются — попытайся это понять — все это есть Брахман»[1]. «Душа тварных существ есть одно, только делится на то и это; единство и множество существуют одновременно, как отражение луны во многих водоемах»[2]. «Брахман служит обиталищем для всех существ и обитает во всех существах»[3]. «Вот это есть истина: как от большого костра исходят тысячи искр, так из Неспособного к изменению возникают все существа и потом возвращаются в него обратно»[4]. «Кто во всех существах видит себя, все существа видит в себе, тот войдет в высочайший Брахман без какой-либо другой Причины»[5]. «Высочайший Брахман, Душа всего, великий Держатель Мира, более тонкий, чем все тонкое, вечно Существующий, то есть ты, то есть ты». (Там твам аси)[6].

Брахманы утверждали, что во время глубокого сна душа на время прерывает свою связь с телом, чтобы полностью соединиться с Брахманом. Сновидения являются доказатель-

[1] Тайттирия упанишада, 3.1.1.
[2] Брахмабинду упанишада, 12.
[3] Брахмабинду упанишада, 22.
[4] Мундака упанишада, 2.1.1.
[5] Кайвалья упанишада, 10.
[6] Кайвалья упанишада, 16.

ствами того, что во время сновидений душа освобождается от тела и переживает совершенно другие ощущения, чем те, когда она была связана с телом.

В понимании брахманов сон, эта глубочайшая тайна, был временным состоянием смерти.

Мистическое учение брахманов о возможности соединения с Бесконечным совершенно другого рода, чем европейская мистика. В последней человек отдается на волю Бесконечного униженно и покорно и затем растворяется в нем; в брахманистской мистике он с гордостью осознает, что его собственное бытие является носителем Бесконечного.

По сравнению с пониманием сверхчеловека в брахманистских учениях, сверхчеловек Ницше — жалкое создание. Сверхчеловек брахманов поднят над всей Вселенной, сверхчеловек Ницше — всего лишь над обществом людей.

Согласно мистическому учению брахманов, из свободы души от сенсорного мира следует, что человеку следовало бы прожить свою жизнь в полном отказе от всего земного. Все его размышления должны быть направлены на мир чистого Бытия. Как тот, кого с завязанными глазами увезли из родного места и затем оставили в чужой стороне, спрашивает, идя от деревни к деревне, дорогу на родину и не успокоится до тех пор, пока не придет домой, точно так же должен вести себя человек в этом мире. Такую метафору придумали авторы упанишад.

«Когда исчезнут все желания, живущие в его сердце, тогда человек становится бессмертным. Именно тогда обретает он Брахман. Как старая, сброшенная змеей кожа лежит на муравейнике, так лежит теперь его тело»[1].

Уже в одной из брахман говорится, что на небеса попадут не те, кто приносит жертву богам, но только те, кто жертвует собой.

На основе брахманистского учения о соединении с чистым Бытием развивается идея миро- и жизнеотрицания как

[1] Брихадараньяка упанишада, 4.4.7.

необходимое условие мировоззрения. Она приобретает значение не для одних только брахманов и йогов[1].

Вместо первоначального воззрения, что только брахманам и йогам возможно достичь соединения с Брахманом, появляется другое — что каждая человеческая душа принадлежит ему. Отныне идея миро- и жизнеотрицания становится ценной для человека в силу его природы.

Именно поэтому в упанишадах в целом ряде изречений восхваляется полное отречение от мира как единственное, что имеет смысл. Как мы знаем из «Брихадараньяка упанишады», великий учитель Яджнявалкья был приверженцем этой идеи. Истинные брахманы, по его мнению, не те, кто стремится иметь сыновей и имущество, но только те, кто размышляет о Вечном и потому отказался от всего и пошел просить подаяние. Именно такую жизнь он избрал для себя. Прежде чем отправиться в странствие, он разделил все свое имущество между своими женами, Майтрейи и Катáяни. Майтрейи, расставаясь с ним, попросила его рассказать ей о Вечном, потому что только такое знание имеет цену.

Но, чтобы достичь единения с Брахманом, одного только отречения от жизни недостаточно, требуется также концентрация духа на Сверхчувственном. В упанишадах даются детальные инструкции о том, как практиковаться в упражнениях по концентрации. Огромную роль в этом погружении в себя играет повторение священного слова «ОМ». Цель этих упражнений — достичь состояния экстаза, то есть такого состояния психики, когда адепт переживает чувство соединения с чистым Бытием[2].

Учение брахманов — и это никогда не следует забывать — нельзя понять, если считать, что соединение с Брах-

---

[1] Термин «йог» впервые появляется в поздних упанишадах. В «Ригведе» (10.136) упоминается находящийся в экстазе *кешин* (длинноволосый). Наиболее древнее слово *муни* (аскет) встречается в «Ригведе» несколько раз. Другие названия аскета: *саннъясин* (отрекшийся), *шрамана* (интенсивно упражняющийся) и *паривраджака* (странник).

[2] Брихадараньяка упанишада, 4.7

маном можно было бы достичь с помощью интеллекта. Многие места в упанишадах говорят о том, что такое вряд ли возможно. Самое существенное в учении брахманов — это то, что человек не может достичь соединения с Брахманом, опираясь на обычные методы познания, и что это возможно только тогда, когда он полностью порвет с миром чувственных ощущений и, войдя в состояние экстаза, познает реальность чистого Бытия.

В учении брахманов содержится истина, которую нельзя познать, но которую до́лжно пережить на опыте.

***

Хотя мы находим в упанишадах ряд мест, где, согласно учению о соединении с Брахманом, требуется полное отречение от жизни, каста брахманов в целом не стремилась, как я уже говорил, сделать эту идею своим идеалом в жизни, но, помня об идее миро- и жизнеотрицания, не забывала и об идее миро- и жизнеутверждения. Последователи брахманизма имели мужество не бояться противоречий и не делать из теории окончательных выводов.

Обе эти идеи находятся в таком тесном переплетении, что это позволяет брахману проводить первую половину жизни в радостном ее приятии и лишь во второй половине перейти к ее отречению.

Мы знаем очень мало о борьбе, которая в эпоху упанишад развернулась между двумя этими идеями, и почти ничего о том, как менялся жизненный идеал жречества для того, чтобы примирить это противоречие. В самых ранних упанишадах не содержится в полной мере развитого учения о различных этапах жизни (ашрамы). Оно появляется впервые в одном месте «Джа́бала упанишады»[1].

---

[1] Джабала упанишада, 4. Профессор Винтернитц считает, что слово *ашрама* происходит от слова *шрам*, первоначально означавшее религиозные обряды и медитации, которые проделывали аскеты и лесные отшельники. Под конец, оно стало означать скит, в котором предаются религиозным обрядам и медитациям.

Здесь различаются четыре *ашрамы*: время обучения у учителя; жизнь в своем доме в качестве отца семейства; жизнь в лесу в полном уединении; наконец, жизнь одинокого странника, полностью отрешенного от жизни.

Согласно «Катхашрути упанишаде», после того как брахману пришло время прекратить свою службу жреца, он должен начать «свое долгое путешествие», пройдя через испытание голодом, огнем и водой, или же избрать путь странствующего аскета.

Брахманы не спешили реализовать на практике радикальную идею миро- и жизнеотрицания, о которой говорится в учении упанишад, как об условии соединения с Брахманом, потому что были убеждены в необходимости следовать своему жреческому призванию и в том, что каста брахманов должна занимать в обществе привилегированное положение. Наложенные на них кастой обязанности они рассматривали как необходимые исполнять в первую очередь, а уже затем приступить к воплощению идеала жизнеотрицания.

Полному отречению от мира препятствовал также культ духа умерших. Нельзя было решиться на то, чтобы перестать быть верными духам предков, и тем самым подать плохой пример потомкам; было необходимо, чтобы и они, в свою очередь, приносили жертвы духам своих отцов. Таким образом, священные традиции мешали брахманам стать на деле последователями идеи полного миро- и жизнеотрицания, которая вытекает из познания о Брахмане. Некоторые из них, конечно, могли решить спор в пользу отречения от мира, но только не каста в целом. Они должны были найти возможность компромисса, чтобы в согласии с традицией приносить жертвы богам и совершать обряд поклонения духам умерших.

> Обычай слагать с себя жреческие обязанности в связи с приближением старости и ожиданием смерти, чтобы затем через отречение от мира и жизни соединиться с Брахманом, существовал, по-видимому, среди касты брахманов с древних времен. Практику отречения от мира в конце жизни можно объяс-

нить не только влиянием мистического учения упанишад, но также и мистической магией соединения с Брахманом. В таком случае, жизненный идеал жрецов вступить на путь отрицания жизни и мира появился впервые не в борьбе двух идей, которая относится ко времени создания упанишад, но был уже заложен в готовом виде в существовавшей традиции. Если это предположение верно, то господствующая традиция требовала от брахмана реализовать жизненный идеал жреца, а отсюда логически следовала необходимость принять учение о соединении с Брахманом и радикальное требование об отказе от жизни.

Мы должны заметить, что этот жизненный идеал сформировался среди одних брахманов. Вопрос о том, как людям других каст — в том, что касается женщин, этот вопрос вообще не ставился — решить, какой им идеи придерживаться, в эпоху создания упанишад еще не был поставлен, хотя в них уже имеются мистические теории о том, что соединение с Брахманом возможно не для одних только брахманов, но, вероятно, возможно и для других людей.

Быть может, знаменитое изречение Яджнявалкьи об истинном брахмане[1] надо понимать в том смысле, что даже те, кто не принадлежат к касте брахманов, являются своего рода брахманами, потому что они стремятся к постижению Вечного и способны отречься от мира. Правда, в упанишадах не имеется никаких свидетельств того, что сколько-нибудь значительное число представителей других каст благодаря учению о Брахмане и соединении с ним стали приверженцами идеи миро- и жизнеотрицания.

Вообще говоря, ясно, что брахманистское мистическое учение о соединении с Брахманом, хотя оно и содержит в себе идею миро- и жизнеотрицания, не сумело пробудить в обществе движение, которое приняло бы в качестве идеала отречение от жизни. Лишь с появлением джайнизма и буддизма эта идея была воспринята многими людьми. Но ее воздействие теперь объясняется не мистикой соединения с

[1] См. с. 26.

Брахманом, но учением о реинкарнации. Лишь тогда, когда учение о реинкарнации проникает в массы и страх постоянного возвращения в бытие овладевает умами людей, возникает великое движение с его идеей отречения от мира, которое затем будет продолжаться несколько веков. Освобождение от ига реинкарнации возможно лишь при условии неучастия в делах мира и подавления желания жить.

В учении о реинкарнации идея миро- и жизнеотречения становится гораздо более действенной, чем та же идея в брахманистском мистическом учении о соединении с Брахманом, потому что ей придает силу идея Спасения, спасения от всех страданий бытия и освобождения от мира; тогда как в брахманистской мистике речь идет об уходе из мира, когда достигнуто состояние соединения с Брахманом.

Так как идеал брахманизма неразрывно содержит в себе обе идеи, он становится своего рода плотиной для бурного потока джайнизма и буддизма с их идеей миро- и жизнеотрицания. Решающее значение в духовной жизни Индии имеет тот факт, что брахманы были принципиальными защитниками института брака и семьи, несмотря на твердое убеждение в ценности идеи миро- и жизнеотрицания.

***

Брахманистское мистическое учение совершенно не касается этики — оно в высшей степени сверх-этично (überethisch).

Брахманы имели смелость признать, что медитации о мире не содержат в себе ничего этического. Для них оказалось невозможным сделать атрибутом сверхчувственного Перво-начала мира этическую сущность, что и позволило им остаться последователями монистического метода мысли. К этому принуждало их понимание соединения с бесконечным Бытием как чисто духовного акта, в котором нет ничего этического.

Отрешиться от мира для брахманов означало стать выше любых поступков. Как хороших, так и дурных, и они открыто заявляли об этом.

> В одной из упанишад говорится: «Бессмертный стал выше мыслей: «Я поступил плохо» или «Я поступил хорошо». Плохое и хорошее. Сделанное и несделанное — уже не беспокоят его»[1].

Брахманы эпохи упанишад не делали никаких попыток придать своим учениям этический характер. Хотя это можно было бы сделать, так как принцип «Тат твам аси» можно считать этическим, но они этого не сделали. Учение о том, что человек во всех существах должен видеть себя и себя во всех существах, они понимали лишь в том смысле, что и в нем, и в них содержится частица Мировой Души. Они не потребовали, чтобы человек, зная об этой связи со всем существующим, относился ко всем существам с участием и состраданием. Великая заповедь «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» еще не играет в упанишадах никакой роли, хотя уже упоминается в них, правда, лишь в нескольких местах[2].

Даже если брахманы из определенных кругов высказываются против убийства животных во время жертвоприношения, то они это делают не потому, что возражают против такого убийства, а потому, что считают его ненужным.

Отметим еще вот что: брахманы не утверждают, будто им все равно, совершает человек доброе или злое дело. Их учение «по ту сторону добра и зла» совершенно другого рода, чем учения гностиков и Ницше, потому что они познали возвышенный принцип недеяния, стоящий выше добра и зла, выше любого поступка. Согласно их учению, право пренебречь разницей между добром и злом имеет лишь тот, кто ради достижения соединения с Брахманом посвятил себя отречению от жизни и недеянию.

Именно он свободен от обязанности делать добро. Отсюда следует, что совершение им дурного дела так же мало

---

[1] Брихадараньяка упанишада, 4.4.22.

[2] Два таких места имеются в «Чхандогья упанишаде» (3.17 и 7.15). Во втором строго запрещено убивать, кроме убийства, «совершенного на священном месте», то есть во время жертвоприношения.

значит для него, как и совершение доброго. Соединение с Брахманом он достигает в простом и индивидуальном акте с помощью познания, отречения от жизни и самопогружения.

Однако тот, кто продолжает вести обычную жизнь, должен придерживаться в своих поступках и желаниях общепринятых представлений о добре и зле. Так, в упанишадах имеются, помимо изречений, в которых утверждается не подлежащий этическому рассмотрению характер учения о соединении с Брахманом, также и такие, в которых защищаются нормы традиционной этики. Разумеется, в основном в них речь идет о заповедях и запретах, которые должны соблюдать ведущие обычную жизнь брахманы и ученики брахманов.

Заповеди брахманов следующие: говорить правду, выполнять свой долг перед кастой, изучать веды, поддерживать существование своего рода, следить за своим имуществом, почитать богов, духи умерших, старших и пришедших в гости и сдерживать свои плотские желания. Неженатый ученик брахмана должен строго соблюдать воздержание и умеренность. В качестве особых преступлений упоминаются: воровство, пьянство, любовная связь ученика с женой брахмана и убийство брахмана.

Сострадание и любовь к людям лежат вне кругозора этой этики. С другой стороны, придается огромное значение правдивости.

Во всем мире развитие этики начинается с того, что ее первым большим достижением становится высокий принцип Правдивости. Не с принципа осознавать в полной мере необходимость доброго отношения к своим знакомым, но с принципа, осуждающего ложь, обман и злобу, делает человек первый шаг от низшей этики к высшей.

Долг соблюдать правдивость стоит для брахманов на первом месте.

В одной из упанишад рассказана такая история. Однажды к брахману пришел юноша, который хотел стать его учеником. На вопрос, принадлежит ли он к касте брахманов, он отвечал,

что его мать служанка, которая много бродила по свету, что она родила его в этих странствиях, но не сказала ему, кто его отец. Выслушав его, учитель сказал: «Только брахман мог говорить так откровенно», — и взял его в свои ученики.

Дело не в том, что брахманы проповедуют правдивость, — дело в том, что она становится их отличительной чертой. Когда правдивость стала осознанной чертой их образа мыслей, они не отказываются от нее даже тогда, когда она угрожает их обычаям или интересам. Обладающие привилегиями вследствие рождения и положения в обществе, способные достичь соединения со Сверхчувственным, они проповедуют, что все достоинство человека как человека заключается именно в этом — быть правдивым. Совершая обряды жертвоприношения, что является их обязанностью, и получая за это необходимые для жизни средства, они, тем не менее, невысоко ценят это занятие и утверждают, что единственное, в чем есть нужда, — это правильное поведение и совершенное знание.

Брахманы совершили такое великое и такое весьма необычное дело — сутью их жреческого занятия стала обязанность говорить правду! Правдивость расцветает как чудесный цветок на ледяном ландшафте брахманистского мировоззрения. Да, их этика имеет недостатки, но сама по себе она превосходна.

Правдивость, став священной обязанностью каждого брахмана, включает в себя уважение перед законом.

В «Брихадараньяка упанишаде», считающейся древнейшей, говорится: «Закон есть власть над властью. Ибо нет ничего более высокого, чем закон. С помощью закона более слабый побеждает более сильного, словно он царь. Закон есть одно и то же, что и правда»[1].

Помимо заповеди говорить правду, брахманы обязаны следовать заповеди исполнять свои обязанности члена кас-

[1] Брихадараньяка упанишада, 1.4.14.

ты. Обусловленные требованиями касты обязанности рассматриваются ими как часть божественного предначертания, божественного порядка. Они священны и заключают отречение от мира и жизни в некие рамки. Подчиняясь требованиям касты, брахманы продолжают вести вплоть до наступления старости обычную жизнь жрецов, хотя еще со времени ученичества им известно, что им необходимо достичь соединения с Брахманом, отказавшись от всякого рода деятельности[1].

Собственно говоря, не считая деятельностью ту, которой брахманы занимаются согласно требованиям касты и которая предписана им в силу необходимости мирового порядка, они осознают, что требуемая мистическим учением о соединении с Брахманом идея миро- и жизнеотречения не может быть проведена и исполнена без очень большой уступки идее миро- и жизнеутверждения.

***

В упанишадах имеется также учение о реинкарнации (сансáра), которое также называют учением о переселении душ (метемпсихоз).

В какой связи находится оно с брахманистской мистикой соединения с Мировой Душой? Является ли оно ее существенной частью или оно есть нечто само по себе, просто находящееся с нею рядом в текстах упанишад? Ответ таков: верно последнее предположение.

В гимнах «Ригведы» еще ничего не говорится о цикле рождений для новых существований. В древности люди еще надеются, что те, кто ушли от них, войдут в царство богов. Само собой разумеется, что по этой причине ценятся не столько добрые дела умерших, сколько достаточное число обильных жертвоприношений и колдовских обрядов. О судьбе тех, кто не сподобился такому счастью, кроме каких-то намеков, ничего больше не говорится.

[1] См. также с. 29.

В одной из брахман говорится, что те, кто вошли в царство небожителей, должны через некоторое время претерпеть в потустороннем пространстве еще раз состояние смерти. Как можно представить себе такую «повторную смерть» и вытекает ли из этой идеи реинкарнация на земле, остается очень темным.

Идея реинкарнации впервые встречается в одном мифе, в котором рассказано о странствии умершего в царство богов, царство небожителей. В этом мифе дается объяснение, почему луна прибывает и убывает: она забирает к себе приходящие души умерших и через некоторое время отсылает их на небо или же посылает опять на землю в виде дождя. Именно в связи с этим мифом появляется в упанишадах идея реинкарнации.

> Все, кто покидает этот мир, попадают на луну. Прибывающая половина луны заполняется их жизнями; на убывающей половине осуществляется их повторное рождение. Луна — это ворота, через которые лежит путь на Небо. Тот, кто знает, как ответить на ее вопрос, тому она разрешает идти выше. Того же, кто не смог ответить, она посылает в виде дождя вниз на землю; и тут и там в соответствии со своими делами и знаниями рождается он вновь в виде червя, мотылька, рыбы, птицы, льва, дикого кабана, шакала, тигра, человека, вообще в виде чего угодно... Когда кто-нибудь появляется на луне, то она спрашивает его: «Кто ты есть?». Тогда он должен ей ответить: «Я есть ты...». Если он так говорит, луна разрешает ему подняться выше[1].
>
> Конечно, первоначально в мифе говорилось о том, что луна дает свободный проход на небо тем, кто совершил требуемые хорошие дела и принес жертвоприношение. То, что луна разрешает идти на небо лишь тем, кто знает бойкий ответ: «Тат твам аси», говорит о том, что такую версию придали мифу брахманы, чтобы он соответствовал их учению о соединении с Брахманом с помощью высшего Знания.

---

[1] Каушитаки упанишада, 1.2. О пребывании души на Луне говорится еще в Брихадараньяка упанишаде, 6.2 и Чхандогья упанишаде, 5.10.

Согласно первоначальному мифу, на луну отправляются не все умершие, но только те, кому определено вечное блаженство или повторное человеческое существование. Так это можно понять из двух мест в упанишадах[1]. Люди, которым суждено стать животными, претерпевают этот акт сразу после смерти или же — в текстах об этом говорится неясно — после пребывания в месте, где их наказывают. Очевидно, первоначально считалось, что луна — место, где царит радость.

***

Учение о реинкарнации, как оно есть само по себе, заимствует кое-что из созданных брахманами учений, поскольку в нем допускается, что души людей, животных и растений схожи по своей природе.

Утверждалось, что миф о луне, от которого ведет свое происхождение учение о реинкарнации, не арийского происхождения, но ведет свою родословную от религиозных представлений туземного населения Индии. Невозможно доказать правоту этой гипотезы. Однако в ее поддержку можно добавить, что в ведических гимнах нельзя найти какую-либо связь между мифом о луне и повторным рождением. В то же время этот миф совершенно чужд идее соединения с Брахманом.

Хотя в учении о реинкарнации идея подобной природы всего одушевленного совпадает с брахманистским учением, она все-таки не находится в согласии — и это не следует упускать из вида — с брахманистской мистикой соединения души индивидуума со Все-Душой. Связь души индивидуума с телесной субстанцией, равно как и со Все-Душой, совершенно другого рода в учении о реинкарнации, чем та, что имеется в мистическом учении брахманов.

Согласно брахманистскому учению, души всех индивидуумов после своего существования в сенсорном[2] мире тот-

---

[1] Брихадараньяка упанишада, 6.2 и Чхандогья упанишада, 5,10.

[2] Под сенсорным миром мы понимаем мир ощущений, то есть мир первых пяти чувств. — *Прим. пер.*

час же возвращаются во Все-Душу. Каждое прекращение телесного существования равнозначно окончательному возвращению соответствующей души во Все-Душу, точно так же как каждое возникновение телесного существования необходимо рассматривать как новое появление наделенного духовной субстанцией существа в сенсорном мире. Итак, по мнению брахманов, существуют непрерывный поток духовной субстанции, приходящей в сенсорный мир, и непрерывный поток духовной субстанции, уходящей из него. Для их взглядов характерна метафора, используемая в упанишадах, о костре, из которого искры поднимаются в воздух, чтобы затем упасть обратно в костер.

Согласно учению брахманов, каждая существующая в сенсорном мире душа приходит в него впервые, задерживается в нем на какое-то время и затем возвращается туда, откуда пришла, то есть во Все-Душу, причем для этого не требуется с ее стороны ни каких-то познаний или достижений. Души растений и диких животных возвращаются во Все-Душу точно таким же образом, как и душа брахмана, который обладает глубокими познаниями и достиг духовного совершенства через аскезу и погружение в себя. Итак, отнюдь не благодаря познаниям, аскезе и погружению в себя приходит душа брахмана во Все-Душу. Однако у нее есть то преимущество, что его душа знает об ожидающем ее блаженстве и радуется при мысли о нем, оставаясь в этом мире. Это преимущество он получил благодаря внутренней и внешней свободе от материального мира и благодаря сосредоточенности интеллекта на Все-Душе.

> Конечно, в упанишадах имеются места, где говорится, что благодаря познаниям, аскезе и отречению от мира достигается соединение со Все-Душой и связанное с этим бессмертие. Такого рода утверждения не могут поставить под сомнение точный смысл учения.

В брахманистской мистике главной является идея отречения от мира, а не идея спасения. Напротив, учение о

реинкарнации исходит из предположения, что души заключены в сенсорном мире, как в тюрьме. Каким образом они могли бы вернуться во Все-Душу, остается нерешенным вопросом. Они еще должны заслужить свое спасение — таков ответ. Согласно учению брахманов, душа свободна от этого мира как сама по себе, так и в силу своей природы, и, если она способна осознать эту свободу, ей лишь необходимы понимание и опыт.

Если бы брахманы смогли воспринять учение о реинкарнации, то это означало бы, что они отказываются от своих взглядов на связь души с телесной субстанцией и со Все-Душой в пользу тех, что приняты в учении о реинкарнации. В этом случае вопрос о свободе духовной субстанции от телесной, являвшийся для них бесспорным, становится проблематичным.

Более того, если бы брахманы приняли идею о спасении, главную идею учения о реинкарнации, то в их учении появились бы трудности, которые они не смогли бы преодолеть. Согласно их учению, не только душа человека, но и души всех тварей, обладающих телесной субстанцией, должны возвратиться во Все-Душу. Для них вопрос о спасении есть уже решенный вопрос, так как постулировано возвращение души во Все-Душу.

Но если принять учение о реинкарнации, то вопрос о спасении души становится нерешенным, так как тем самым с постулатом о спасении уже покончено. Важно также и то, что учение о реинкарнации есть по своей сути учение о спасении души человека и только. Согласно этому учению, освобождение от телесной субстанции зависит от познаний и поведения. И то и другое дается только высокоразвитым человеческим существам. Это учение представляет спасение мира таким образом, что все существующие в сенсорном мире души, поднимаясь от одной формы к другой и далее все выше, достигают наконец наивысшей формы существования, и тогда они, как и все люди, обретают способность к возвращению во Все-Душу. Да и в самом деле, нельзя же думать, что море содержащихся в сен-

сорном мире наделенных духовной субстанцией существ перекачиваются каким-то насосом в океан Все-Души.

Если брахманизм принимает учение о реинкарнации, то от идеи всеобщего спасения, необходимой составляющей мистического учения о Все-Душе, приходится отказаться.

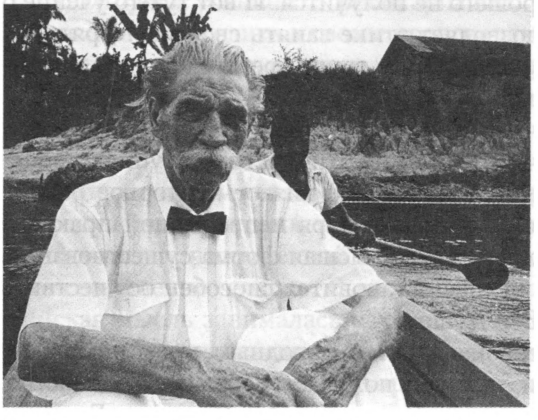
> Вопрос о всеобщем спасении заключенных в этом мире и наделенных душой существ обсуждался в гностических философских системах поздне-эллинистической эпохи. Все, что происходит в мире, они рассматривали как воплощение духовной субстанции в материальную форму с последующим ее возвращением в конце времен в свое первоначальное состояние.
>
> Такой исторический метод исследования — единственный, который можно использовать для решения проблемы спасения мира, — чужд индийской мысли. Вместо этого в ней делается предположение о приходе личности, которая решит проблему личного спасения. Такая мысль появляется в послебуддийскую эпоху. Поздний буддизм (буддизм Махаяны) рассматривает Будду в качестве Спасителя. Познакомившись со временем с историческим методом, перед индийской мыслью встанет вопрос о Спасении мира, который в течение столетий она оставляла в стороне.

Но даже и проблему спасения отдельного человека в учении о реинкарнации невозможно понять сколько-нибудь удовлетворительно. Согласно этому учению, людей за их скверный образ жизни ожидает следующее наказание: при повторном рождении они становятся злобными животными. Но вопрос о том, как им перейти из этого состояния в высшее, остается нерешенным. Противоречие, возникающее при этом, учение о реинкарнации могло бы разрешить, если бы оно признало зависимость более высокой формы существования от этичности поведения. Но каким образом душа, принявшая существование животного, могла бы проявить себя этически?

Собственно говоря, учение о реинкарнации должно признать неразрешимым вопрос о спасении души, принявшей существование животного. К такому выводу пришел Будда.



Альберт Швейцер с африканскими школьниками в миссии в Ламбарене



Переезд через реку Огову (Габон). Это одна из последних фотографий Швейцера, сделанная за год до его смерти

***

Учение о реинкарнации опирается на совершенно другие предположения, чем брахманистское учение о Все-одушевленности, и страдает серьезными недостатками. У этого учения нет ничего общего с брахманистской мистикой.

Как же так получилось, что брахманы все-таки приняли его?

Начнем с того, что учение о реинкарнации само по себе значительно и обладает такими достоинствами, что брахманам было просто невозможно игнорировать его. Кроме того, оно идет им навстречу в том отношении, что утверждает одинаковую природу душ всех живущих существ. Но самым решающим в его пользу было то, что оно находится в более тесной и живой связи с этикой.

Поскольку брахманистская мистика сверх-этична, брахманы оказались в трудном положении во всем, что касается этики. Из постулата, что соединение со Все-Душой можно достичь лишь с помощью познания, отречения от жизни и погружения в себя, невозможно получить как следствие этику. Но тогда каким образом доказать, что этика имеет значение? Если же отрицать ее ценность для всех и каждого, то ничего хорошего не получится. И вот тут-то учение о реинкарнации позволяет этике занять свое место рядом с сверх-этичной мистикой и в то же время заставить мистику служить этике.

Этика получает огромное значение потому, что в зависимости от этичности или не-этичности поступков происходит более высокое или более низкое повторное рождение, и еще потому, что благодаря непрерывной практике делания добра достигается высшая форма существования, благодаря чему человек становится способен осуществить соединение со Все-Душой.

Согласно первоначальным, народным, представлениям о реинкарнации, человек получает небесное блаженство, если он совершил достаточное число добрых дел. Если это число недостаточно, он рождается вновь человеком. Если же совершенное им зло перевешивает добро, он начинает

свое новое существование в виде животного. Эти представления были брахманами подвергнуты переработке, в результате которой этический характер реинкарнации был сужен, так что добрые дела еще не давали права на небесное блаженство, но только право на лучшее повторное рождение.

Учение о реинкарнации позволило брахманам сохранить в одно и то же время и сверх-этичный характер их мистики и необходимость этики; но что особенно важно, для них стало возможным подвести хорошую теоретическую базу под факты реальной жизни, в которой большинство людей жило так, как будто они были последователями идеи миро- и жизнеутверждения. Брахманы объясняли это положение дел таким образом, что люди еще не сподобились последней реинкарнации, только благодаря которой человек делается способным познать истинный путь своего спасения. На основе учения о реинкарнации для них оказалось возможным допустить, что и представители низших каст могут со временем получить повторное рождение в высшей касте и тем самым возможность спасения.

Пользуясь учением о реинкарнации, брахманы стали по-разному подходить к своим проповедям. Для одних они стали проповедовать высшую, эзотерическую истину миро- и жизнеотрицания, которая выше, чем учение о добре и зле, для других — обычные нормы этики и идею миро- и жизнеутверждения.

Однако преимущества, полученные брахманизмом от усвоения учения о реинкарнации, обошлись ему очень дорого: вместе с несомненной пользой в него вошло и нечто ему совершенно чуждое. В эпоху создания упанишад индийская мысль занималась изучением только одной проблемы: как достичь соединения со Все-Душой. Позднее возникает проблема цикла реинкарнации, которая полностью овладевает индийской мыслью. В течение столетий мысль о цикле реинкарнации наводит на нее страх, которого не знала брахманистская мистика.

***

Следовательно, учение упанишад не является ни цельным, ни полным. Оно содержит в себе целый ряд проблем, которые индийская мысль потом пыталась разрешить в течение последующих столетий. Некоторые из них связаны непосредственно с брахманистским учением; другие возникли из-за соединения брахманистской мистики с учением о реинкарнации; наконец, появляются такие, которые связаны с противодействием между идеей миро- и жизнеутверждения в единстве с этикой и идеей миро- и жизнеотрицания.

***

ПЕРВАЯ ПРОБЛЕМА. Как, собственно, надо понимать Брахман?

Как и перед всяким мистическим учением, перед брахманизмом стоит вопрос: является ли высшее, чистое Бытие, свою принадлежность к которому человек чувствует в силу истинной природы своего «Я» (Selbst), безличным, лишенным атрибутов Абсолютом, или же это непонятно каким образом возникшая высшая духовная Сущность? Этот вопрос в упанишадах не был ни поставлен, ни разрешен.

Брахманы эпохи упанишад держались твердого мнения, что Брахман есть безличный, лишенный атрибутов Абсолют. Все, что о нем можно сказать, сводится, как об этом говорится в древнейшей «Брихадараньяка упанишаде», к сказанному Яджнявалкьей: «Нети, нети» («Не то, не то»). Все, что нам известно о нем, это только то, что в нем нет ничего, связанного с эмпирическим Бытием.

В одном из трудов Ша́нкары, великого философа-схоласта (IX в. н.э.), мы находим рассказ о том, как мудрец Бахва объяснил, что такое Брахман, одному из тех, кто хотел это знать. Когда мудрецу был задан первый вопрос, он ничего на него не ответил. То же случилось и во второй и в третий раз. Наконец, он сказал: «Я же даю тебе возможность понять это, но ты не понимаешь. Атман есть молчание, мир и покой».

Помимо мест, в которых Брахман рассматривается как лишенный атрибутов Абсолют, в упанишадах встречаются также места, где это высшая духовная Сущность, содержащая в себе все виды совершенства.

Иногда Брахман представляется в виде некой Перво-Силы, которая присуща всякому Бытию и которая поддерживает его. У брахманов с самого начала появился интерес к тайне жизни. Появление растения из семени они объясняли тем, что истинная сущность растения заключена в его семени, которая, подобно душе, придает ему затем форму. Но дальше этого в изучении природы они не пошли. Кроме того, в их учении о Все-одушевленности гораздо меньше жизни, чем в подобном же учении эпохи Возрождения, хотя совпадения тут и там вполне очевидны. Идея Перво-Силы ими также не развита, и это помешало дальнейшему развитию учения о Все-одушевленности.

В упанишадах можно найти и такие места, где Все-Душа понимается как высочайшая божественная Сущность. В одном из них говорится: «Единый Бог скрывается во всех существах, всё проникает и обитает в виде души во всех существах». В эпоху создания упанишад были школы брахманов, которые не нашли ничего другого, как сделать атрибутом Все-Души личное божество.

Эти колебания в том, как понимать идею Брахмана, Шанкара, философ-схоласт, живший в IX в. н.э., объяснял тем, что в упанишадах имеются два независимые друг от друга учения. Согласно первому, истиной о Брахмане является то, что Брахман есть безличный, непознаваемый, лишенный атрибутов Абсолют; второе учение проповедовало простую, всем понятную, истину тем, кто не способен к высокому познанию Брахмана: надо поклоняться Брахману как единому Богу, который проявляет себя в виде различных божеств.

Разумеется, брахманы эпохи упанишад не понимали Брахман в смысле этих двух учений; они проповедовали одно учение — то, что оно содержало в себе противоречия, их совершенно не волновало.

С другой стороны, монотеистический индуизм утверждает, что в упанишадах Брахман всюду понимается как личное божество и что те места, в которых Брахману не приписывается личный характер, могут быть интерпретированы согласно первой точке зрения.

Глубокие мыслители, авторы упанишад, отказались применять возникшую среди других религиозных представлений о Боге концепцию Первоначала Бытия. Позднее для индийской мысли вопрос, могло ли так быть и к каким следствиям приводила эта концепция, был так же мало интересен, как и для европейской. Для той и другой ответ на вопрос Deus sive Natura[1] был сам собой разумеющимся.

***

ВТОРАЯ ПРОБЛЕМА. В каком отношении находятся Все-Душа и сенсорный мир? Почему чистое Бытие феноменально обнаруживает себя в виде сенсорного мира и в какой мере этот мир обладает реальностью?

Почти всюду в упанишадах утверждается, что Все-Душа окружена как бы покровом и отделена им от сенсорного мира. Но в таком покрове нет никакой нужды — Все-Душа есть нечто чуждое сенсорному миру, который лишен всякого смысла. Душа индивидуума должна изо всех сил стараться освободиться от наваждения, будто у нее есть какое-то дело в сенсорном мире и будто она может в нем на что-то надеяться.

Правда, в самых древних упанишадах говорится, что сенсорный мир есть данная нам реальность. Однако по мере того, как брахманистская философия приходит к фундаментальному результату, что все имеющееся обязано своим происхождением Все-Душе, она должна, конечно, прийти к пониманию того, что сенсорный мир есть всего лишь явление, обусловленное Все-Душой. Вступив на этот путь, ей не остается ничего другого, как сделать логический вывод, что сенсорный мир следует рассматривать как иллюзию.

[1] Бог или Природа? (лат.) — *Прим. пер.*

Именно это буквально утверждается в поздних упанишадах. В них последовательно проводится главный вывод: Все-Душа есть единственная реальность и кроме нее не надо ничего другого. Это учение получило название *адвайта* (недвойственность, т. е. не-дуализм).

Теперь не остается ничего другого, как признать сенсорный мир колдовским наваждением, майей (от слова *майин* — «колдун», «волшебник»), которое создается Все-Душой. Душа индивидуума находится под воздействием этого наваждения, под действием колдовских чар. Лишь находясь в состоянии спокойного размышления наедине сама с собой, способна она увидеть обман. Тогда только для нее становится ясно, что она не должна радоваться этому наваждению. Тогда ею овладевает состояние покоя, она наслаждается мыслью о соединении со Все-Душой до тех пор, пока не наступает смерть, вместе с которой прекращается и наваждение.

Брахманы не остановились на самом простом утверждении о необъяснимости мира. Они предпринимают попытку создать такую его интерпретацию, которая соответствовала бы идее миро- и жизнеотрицания. При этом они приходят к выводу не только о бессмысленности мира, но и о его не-действительности.

Такое объяснение мира прекрасно согласуется с брахманистской сверх-этичной мистикой соединения со Все-Душой. Но с ним никак не согласуется этика.

Если верно, что мир бессмыслен, то тем самым покончено с этикой поступков и деятельности. Человек не может предпринимать какие-либо действия в мире, лишенном смысла. Чтобы свое существование в таком мире считать в каком-то смысле этичным, он должен был бы начисто устраниться из него.

Когда отрицается сама реальность этого мира, этика уже не имеет значения. Единственное, что человеку при этом остается — смотреть на окружающий его обман, как если бы это был материальный мир.

Учение о майе логически вытекает из теоретических предпосылок брахманистского учения о Бытии, которое они

были не в состоянии отвергнуть. Но, следуя ему, они оказываются в положении, когда невозможно гарантировать то немногое, что они требуют от этики.

***

ТРЕТЬЯ ПРОБЛЕМА. Каким образом душа индивидуума обретает свое существование из Все-Души и каким образом она возвращается в нее?

Глубоко этим вопросом брахманы ранних упанишад не занимались, ограничившись метафорой об искрах от костра: души индивидуумов исходят из Все-Души, подобно искрам, и возвращаются в нее обратно, и еще одной метафорой об отражениях луны в различных водоемах, что также уподоблялось проявлению Все-Души в душах индивидуумов.

Вообще говоря, если брахманистская мистика могла себе позволить оставить этот вопрос без ответа, то учение о реинкарнации не могло этого сделать. Согласно учению о реинкарнации, душа индивидуума обладает особенностями, на которые брахманистское мистическое учение не обращало внимания; кроме того, в результате своего пребывания в сенсорном мире она приобретает опыт и несет ответственность за совершенные ею поступки. Тогда как, согласно брахманистскому учению, она остается чистым наблюдателем в этом мире, и ничто в этом мире не оставляет на ней следа.

Но учение о реинкарнации не содержит гипотезы о появлении душ индивидуумов из Все-Души и о последующем их возвращении в нее. В нем нет ничего подобного. Учение о реинкарнации предполагает, что самым естественным, хотя и необъяснимым образом вечно существует бесконечное число вечно существующих душ индивидуумов — собственно, они и составляют духовную основу мира, — которые обречены вести вечно повторяющееся существование в сенсорном мире до тех пор, пока они наконец не добьются своего освобождения из него.

Однако почему освобождение от цикла повторных рождений равнозначно возвращению души во Все-Душу? Для учения о реинкарнации совершенно не характерно утверж-

дать без всякого объяснения, что души индивидуумов в конце концов теряют свою индивидуальность. Для него как раз характерно утверждение, что души индивидуумов, обретя свободу, обретают тем самым и состояние вечного блаженства.

Ясно, что философская мысль, основывающаяся на учении о реинкарнации, не получает ничего, кроме трудностей, если она принимает брахманистскую идею о возникновении душ индивидуумов из Все-Души и о последующем их возвращении в нее.

***

ЧЕТВЕРТАЯ ПРОБЛЕМА. Какая связь существует между душой индивидуума и ее телесной оболочкой?

Согласно брахманистскому учению, между душой и ее телесной оболочкой, в которой она временно пребывает, нет никакой связи; и это не зависит от того, рассматривать ли телесную оболочку как нечто реальное или же как всего лишь иллюзию души. Эта гипотеза не отводит никакого места этике, и именно поэтому учение о реинкарнации не может принять ее. Если соблюдение этических норм играет какую-то роль в освобождении души из цикла повторных рождений, то это означает, что телесная оболочка должна каким-то образом принимать участие в состояниях души, которые связаны с тем, чем человек занимается и что́ он переживает.

Учение о реинкарнации не может никоим образом согласиться с гипотезой о нереальности мира. Но главная трудность для учения о реинкарнации состоит в том, чтобы понять, в какой связи находятся телесное и духовное, если, согласно брахманистскому учению, между ними нет никакой связи. Таким образом, ей требуется решить проблему, которой позднее в Европе будет заниматься декартовское направление в философии. Ей требуется объяснить, каким образом тело воспринимает идущие от души импульсы и преобразует их в действия. Учение о реинкарнации должно, таким образом, показать, как жизнь тела оказывает влияние на судьбу души.

***

ПЯТАЯ ПРОБЛЕМА. Брахманы придают этике значение лишь постольку, поскольку нормы этики определяют вид повторного рождения в зависимости от добрых или злых дел. Но это только предварительная подготовка к тому, чтобы достичь освобождения из цикла повторных рождений — полное освобождение возможно лишь благодаря высоким познаниям, отречению от мира и погружению в себя.

Но может ли этика удовлетвориться этими установленными брахманами и противоречащими религиозным убеждениям и жизненному опыту ограничениями, которые принижают ее значение? Не должна ли она потребовать для себя большего места в учении, которое столь интенсивно занимается вопросом об освобождении из цикла повторных рождений?

***

ШЕСТАЯ ПРОБЛЕМА. Делая большую уступку идее миро- и жизнеутверждения в том, что касается налагаемых на них кастой обязанностей, брахманы рассматривают их как дело высокого значения, которое в какой-то мере подчеркивает их готовность к отречению от мира и жизни. По их мнению, они привели обе идеи в согласие тем, что в первой половине жизни они ведут существование жрецов, а вторую половину проводят, отказавшись от жизни и мира.

Но теперь идея миро- и жизнеотрицания перестала быть жизненным делом одних только брахманов и йогов. В эпоху создания упанишад возникает и широко распространяется среди представителей двух низших каст, то есть кшатриев и вайшьев, мировоззрение миро- и жизнеотрицания, которое требует от своих адептов высоких познаний, отречения от мира и погружения в себя для того, чтобы затем достичь соединения с Брахманом. Следуя ему, они начинают вести монашеский образ жизни, и это движение принимает массовый характер. Но какое оправдание могли бы они найти в защиту своей деятельности как представители той или иной касты, с тем чтобы затем отказаться от мира и жизни?

Не было ли каких-то правил, согласно которым кшатрии и вайшьи могли проводить первую половину жизни, следуя своей профессии, а вторую половину жизни провести, следуя идее отречения от мира? Таких правил не было. Все, кто не принадлежал к касте брахманов, могли уже в юности стать последователями идеи миро- и жизнеотрицания[1]. Но идея, что принадлежность к касте требует исполнения определенных обязанностей и что связанная с этим деятельность не менее высокого порядка, чем следование идее отречения от мира и жизни, поддерживается и высоко ценится. И недалек тот день, когда эта идея наберет такую силу, что она не только послужит оправданием какого-то периода жизни человека, проведенного в деятельности высокого порядка, но и станет равной идее миро- и жизнеотрицания и даже будет превосходить ее. В «Бхагавадгите» эта идея найдет свое выражение в строках, полных мужества и силы.

***

Эти проблемы, встречающиеся в учении упанишад, следует иметь в виду, когда делается попытка понять развитие философской мысли в эпоху, последовавшую за эпохой создания упанишад. Какое смятение охватывает того, кто впервые на деле начинает изучать индийскую мысль и узнает, что кроме брахманистского учения еще имеются философия школы санкхья, а также джайнизм и буддизм! Если не учитывать небольшие различия, все они отстаивают ту же самую идею миро- и жизнеотрицания. Так же как и учение брахманов, эти учения настаивают на том, чтобы человек пытался с помощью упражнений самопогружения достичь экстатического состояния ухода из этого мира. В таком случае, какое право имеют они на самостоятельное существование? Как этим учениям удалось появиться на свет и выжить?

---

[1] Так могли поступать и брахманы.

Загадку можно объяснить только тем, что эти учения проделали полную перестройку брахманизма, сохранив от него один только фасад. Идея миро- и жизнеотрицания в этих учениях уже не является следствием соединения души индивидуума со Все-Душой, но есть следствие освобождения из цикла повторных рождений.

Сделав вывод, что учение о реинкарнации и брахманистская мистика теоретически несовместимы, система санкхья, джайнизм и буддизм отказались от нее. Единственной проблемой, которую они считали необходимой разрешить, был ответ на вопрос: как и почему происходит цикл повторных рождений? И затем выяснить, как и почему отказ от мира и жизни может прекратить этот цикл.

Однако этим не связанным с мистикой учениям, которые исследовали проблему освобождения из цикла повторных рождений, было суждено лишь некоторое время противостоять мистическому учению, причем позднее они потеряли популярность среди народа. Мистика соединения с Первоначалом Бытия одержала победу потому, что в ней есть нечто великолепное и простое, что она содержит в себе глубочайшую истину и что она — и в этом тоже ее огромное значение — опирается на *шрути* (священные тексты), к которым люди всегда относились с большим уважением. Этим объясняется то, что со временем философское учение школы санкхья было поглощено брахманизмом, джайнизм, первоначально широко распространенный, потерял свое значение, а буддизм вообще прекратил в Индии свое существование.

В процессе развития в течение следующих столетий индийская мысль достигает такого уровня, когда этика приобретает все большее значение, а идея миро- и жизнеутверждения заставляет последователей идеи миро- и жизнеотрицания пойти на еще большие уступки.





Глава IV

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ САНКХЬЯ

Учение школы санкхья пытается ответить на вопрос, в каком отношении находятся душа и сенсорный мир, с тем чтобы затем понять причины ее заключения в сенсорном мире и освобождения из него.

Слово *санкхъя* означает «перечисление». Название связано с тем, что в этом учении перечисление по пунктам играет большую роль. Так, например, согласно этому учению, материя состоит из 24 элементов.

Учение школы санкхья возникло в определенных кругах брахманов. Очевидно, в эпоху создания упанишад уже существовали школы брахманов, которые больше занимались проблемой повторных рождений и освобождения от ига реинкарнации, чем разработкой учения о Брахмане. Только исходя из этого факта, можно понять существование и развитие двух совершенно различных форм мысли среди брахманов. Весьма возможно, что учение школы санкхья исторически возникло раньше, чем мистическое учение о соединении с Брахманом, и получило большую известность и распространение, так как мистика брахманов еще не получила полного развития и была известна немногим.

Элементы учения школы санкхья можно найти в упанишадах. Не позднее 550 г. до н.э. это учение было уже сформулировано в своих главных чертах. Систематическое изложение

учения находится в трактате «Санкхьякáрика», который был создан, по-видимому, в I в. н.э.

Отказавшись от монизма брахманистского учения, учение школы санкхья использует дуалистический метод. Согласно этому учению, вечно и сами по себе существуют духовная субстанция и материя. Они вступают друг с другом в связь и затем опять существуют раздельно, и вследствие этого возникает, развивается и умирает Вселенная. Основная идея учения близка к учению гностиков.

Согласно учению школы санкхья, вечно существуют нематериальные, духовные единицы, число которых бесконечно. Они называются *пу́руша*, что первоначально означало «человек». Что побуждает эти духовные единицы вступить в связь с *пра́крити* (материей)? Это вопрос того же рода и так же остающийся без ответа, что и вопрос о том, что является причиной проявления чистого Бытия в сенсорном мире.

Гностический мистицизм предполагает, что духовная субстанция испытывает необъяснимое влечение к материи и в конце концов уступает ему. Учение школы санкхья предлагает другое объяснение. Согласно этому учению, по причине, которую нельзя никаким способом ни обосновать, ни понять, души обязаны вступить в связь с материей, для того чтобы на опыте осознать полную свободу от нее. В философии Гегеля имеется нечто похожее: дух испытывает нужду в материальном мире, чтобы придти к полному осознанию самого себя. Но если у Гегеля дух достигает тем самым полного познания своей сущности, то в учении школы санкхья духовная субстанция в результате этого осознает свою независимость от материи.

Но для того, чтобы духовная субстанция вступила в связь с материей, последняя должна выйти из состояния покоя и ненаблюдаемости, в котором она первоначально находится, и получить свое полное развитие. Согласно учению школы санкхья, материя состоит не из одних только грубых, доступных зрительному наблюдению элементов, но

и из тончайших невидимых элементов. Из последних образуются первые, с тем чтобы затем эти первые возвратились в свое первоначальное состояние. Психические состояния души человека, благодаря которым он познает, думает и чувствует, полностью относятся к взаимодействию с тончайшей невидимой материей. Но помимо этой тончайшей души человек обладает еще и нематериальной душой, которая, правда, никак не участвует в жизненном процессе.

Согласно учению школы санкхья, нельзя считать материю как нечто несовершенное и скверное, но следует рассматривать ее как то, что содержит в себе возможность Совершенства и Добра точно так же, как и возможность Не-совершенства и Зла. Именно поэтому она состоит из трех составных частей, из трех *гун* (слово буквально означает «прядь»).

Первая гуна, *саттва*, полна света, добра и покоя; вторая гуна, *раджас*, полна движения, энергии, жажды деятельности; третья гуна, *тамас*, полна мрака и умопомрачающей страсти, от которых произошли зло и страдания.

***

Итак, согласно учению школы санкхья, мир состоит из бесчисленного множества элементов материи и элементов духовной субстанции, связанных друг с другом. Это учение во многом сходно с учением Лейбница о монадах.

Согласно учению школы санкхья, нематериальный духовный элемент соединяется с тончайшим психическим. Последний мыслится как некое эфирное, невидимое и вечно существующее, бессмертное тело. Кстати, учение школы санкхья считает материю вечной. Поэтому, когда человек умирает, исчезает лишь его тело, которое состоит из грубой материи. Тогда как его бессмертное психическое «Я», его эфирное тело, в соединении с нематериальным духовным элементом продолжает существовать все в новых и новых повторных рождениях.

Это бессмертное психическое «Я», которое обозначается словом *линга* (слово означает «бросающаяся в глаза от-

метина»), является носителем *кармы*. Учение о карме (слово означает «действие, поступок») входит составной частью в учение о реинкарнации. Согласно ему, будет ли повторное рождение более низким или более высоким, зависит от совершенных человеком в процессе жизни действий и поступков, то есть от кармы. Очень кратко эта идея выражена в одном предложении одной из упанишад: «Какие дела человек делает, такое существование он и обретает».

Первоначально слово *карма* означало деятельность, преимущественно деятельность жреца, выполняющего обряды жертвоприношения и другие религиозные обряды.

Не-материальная душа не принимает никакого участия в жизненном опыте психической души, которая связана с кармой. Хотя первая и сопровождает вторую в ее жизненном существовании, но только лишь как чистый наблюдатель. Для того чтобы их совместное существование прекратилось, необходимо, чтобы психическая душа осознала, что не-материальная душа свободна и не зависит ни от нее, ни от материи. Но чтобы это произошло, психическая душа должна покончить со всякими темными и низкими желаниями, которые вызывает в ней *тамас* материи, и с помощью *саттвы*, светлого и чистого начала материи, попытаться достичь состояния покоя. Эта цель достигается с помощью упражнений йоги. Аскеза и погружение в себя играют в учении школы санкхья такую же большую роль, как и в мистическом учении о соединении с Брахманом.

Таким образом, именно психическая душа, а не имматериальная — следуя логике, должно было бы произойти обратное — осознает коренное и существенное различие между не-материальной и материальной субстанциями. Однако лишь тогда, когда это осознание произошло, начинается воздействие на имматериальную душу. Лишь только тогда союз не-материальной души с материей приходит к концу, и имматериальная душа начинает существовать сама по себе в состоянии блаженной бессознательности и покоя. Тогда тело, состоящее из грубой материи, равно как

и эфирное тело, переходят опять в лоно невидимой Первоматерии.

И лишь тогда, когда все имматериальные души прекратили свою связь с материей, мир стал свободен и прекратил свое существование. Тогда все элементы духовной субстанции и все элементы материи вернутся в свое первоначальное состояние покоя. Материя перейдет в невидимое и неподвижное состояние.

Относительно того, каким образом произойдет это предсказанное учением освобождение мира, ничего определенного не говорится. Да и в самом деле, понять это было бы чрезвычайно трудно. Согласно предположению учения о реинкарнации, всеобщий переход духовной субстанции из материи, вообще говоря, невозможен[1].

Но мир не остается навсегда в состоянии покоя, приходит к концу лишь один из периодов его существования. Подчиняясь вечному ритму, имматериальные духовные элементы вновь соединяются с психическими, в результате тонкая материя вновь приходит в движение, и из нее образуется материя грубого вещества.

Выдвинутая учением школы санкхья гипотеза о следующих друг за другом периодах существования мира была воспринята всеми течениями индийской мысли. Особенно большую роль эта идея сыграла в развитии позднего брахманизма и позднего буддизма.

Между прочим, этические проблемы имели столь же малое значение для учения школы санкхья, как и для брахманистской мистики.

***

Хотя учение школы санкхья радикально отличается от брахманистской мистики, оно не порывает с ней, по крайней мере, в начале своего развития. Оно находится в согласии с брахманистским учением в том отношении, что всеобщее множество душ индивидуумов, хотя оно и не мыс-

[1] См. также с. 58.

лится как единство, рассматривается учением как Брахман. Точно так же освобождение из цикла повторных рождений понимается как возвращение в лоно Брахмана. Своей целью школа санкхья ставит теоретически безупречное обоснование учения о реинкарнации и об освобождении от ее ига. В общем, оно старается остаться в рамках брахманистского учения, хотя эти рамки тесны и в них нет никакой необходимости. Со своей стороны брахманистские школы, не признающие учение о майе, проявляют огромный интерес и стараются усвоить обдуманную всесторонне теорию материи, созданную в школе санкхья, так как она гораздо лучше согласуется с постулатами учения о реинкарнации, чем брахманистское учение.

В результате создается такое положение, когда представители школы санкхья терпимо относятся к постулату брахманистской мистики о соединении индивидуального духовного существования со Все-Душой, а брахманы поддерживают взгляды школы санкхья на учение о реинкарнации, особенно в том, что касается материи и связи с нею имматериальной души.

Этим объясняется тот факт, что привитое к брахманистской мистике учение школы санкхья получает широчайшее распространение в течение столетий, тогда как чисто брахманистское учение почти полностью исчезает. Этот санкхья-брахманизм становится столь популярен, что это учение можно найти во всех дидактических частях эпоса «Махабхарата». В знаменитой «Бхагавадгите» оно создает философский настрой, и его даже упоминает сам бог Кришна. Шанкара (IX в. н.э.), цитируя учение упанишад в его самой распространенной форме, по сути дела пересказывает учение санкхья-брахманизма.

Но помимо санкхья-брахманизма существовало также чистое, совершенно самостоятельное учение санкхьи, как оно известно нам по «Санкхьякарике» и полемике, которую вел Шанкара против учения школы санкхья, отрицавшего идею Брахмана. Учение школы санкхья было особенно влиятельным в первые века нашей эры.

Учение школы санкхья — это грандиозное достижение. В истории философской мысли редко встречается такая четкая и ясная постановка проблем теории; точно так же редко встречается, чтобы решение проблем предпринималось и осуществлялось с таким проникновением в существо проблемы.

Благодаря учению школы санкхья стали возможны джайнизм и буддизм. В сущности, они варианты этого учения, в которых этика получает гораздо большее значение. Некоторые идеи, возникшие в философской школе санкхья, стали духовным достоянием всех индийцев. В любой индийской деревне найдется человек, который знаком с учением о трех гунах.

На основе учения школы санкхья были созданы современная теософия и антропософия Рудольфа Штейнера. В полном согласии с идеями школы санкхья (см. с. 74), Штейнер утверждает, что союз имматериальной души (у него она носит название «дух») и психической души прекращает свое существование, когда психическая душа достигает состояния полного очищения. Правда, Штейнер дает свою интерпретацию учению школы санкхья, включая в него этику и идею мире- и жизнеутверждения. Согласно его учению, вечной душе, совершающей свое земное существование, предначертано совершить нечто имеющее ценность для всего мира.



Глава V

ДЖАЙНИЗМ

Если учение школы санкхья занималось главным образом теоретическим разрешением проблемы избавления от повторных рождений, то джайнизм и буддизм стали рассматривать практическое разрешение этой проблемы. Оба этих мощных движения с их главной идеей миро- и жизнеотрицания имели своим источником простое чувство, владевшее сердцами людей — добиться избавления от все новых и новых повторных рождений.

Известно, что это движение зародилось среди представителей касты *кшатриев* (воинов), а затем захватило и другие касты, включая касту *брахманов*. Толпы людей, покинув свои жилища и бросив свои занятия, начали вести аскетический образ жизни и бродили по дорогам, прося подаяние, надеясь на то, что, отказавшись от прежней жизни, они получили право на лучшее существование в будущем.

Характерно, что джайнисты и буддисты, начавшие бегство из этого мира, стали создавать монашеские общины, а не вести одиночное монашеское существование.

Первоначально идея миро- и жизнеотрицания не играла никакой роли в учении о реинкарнации, которое придавало значение лишь этике и религиозным обрядам. Согласно этому учению, те, кто совершал в жизни добрые дела и за кого были принесены требуемые пожертвования, попав сначала

на луну, достигали затем небесного блаженства — тогда как другие должны были начать новое земное существование[1].

Однако учение упанишад и учение школы санкхья включили идею миро- и жизнеотрицания в учение о реинкарнации. Эта идея обязана своим происхождением мистическому учению брахманов о Мировой Душе и о соединении души человека с нею. Идея миро- и жизнеотрицания постепенно подчиняет себе учение о реинкарнации, хотя оно и не имеет ничего общего с мистическим учением брахманов. Идея очищения, первоначально имевшаяся в учении о реинкарнации, соединяется с идеей миро- и жизнеотрицания.

Лишь тогда, когда происходит это соединение, идея миро- и жизнеотрицания набирает полную силу. Теперь она поддерживает и усиливает совершенно элементарную идею освобождения из цикла повторных рождений, которая оставалась в зачаточном состоянии в брахманистской мистике. Последняя не занималась вопросом — и это необходимо подчеркнуть, — как достичь освобождения, но лишь вопросом, как практически достичь состояния отрешенности от мира.

Согласно брахманистскому учению, имматериальная субстанция не нуждается в освобождении от материальной, потому что она не является пленницей материи — она свободна и возвращается во Все-Душу, как только материя исчезает[2].

Каждое мистическое учение делает предположение, что душа находится в состоянии истинной свободы от мира. Каждое мистическое учение считает эту свободу реальной, прославляет ее и проповедует как откровение, данное свыше, отрешенность от мира, а не необходимость стремления и борьбы, чтобы достичь ее.

Начиная с того момента, когда идея миро- и жизнеотрицания становится главенствующей в учении о реинкарнации, требование отрешенности от мира начинает нахо-

---

[1] Об учении о реинкарнации в его первоначальной форме см. с. 53–54.
[2] См. также с. 56–58.

дить признание. Из упанишад мы знаем, что это требование стало жизненным принципом многих людей. Но лишь в VIII и VII вв. до н.э. новая интерпретация учения о реинкарнации завладевает сердцами людей. В VI в. до н.э. чувство страха перед непредсказуемостью повторного рождения становится массовым.

Однако существует огромная разница между отрешенностью от мира и жизни брахманистской мистики и той отрешенностью, что обязана своим происхождением чувству страха при мысли о повторном рождении. Первая не имеет никакого отношения к этике, потому что брахманистская мистика сверх-этична. Когда же отрешенность от мира и жизни возникает как результат страстного желания освободиться от ига повторных рождений, она поддерживается и находит свое оправдание в этике. Эта идея не изгоняет этику прочь с того места, которое она занимает в учении о реинкарнации, но сливается с ней как своего рода высшая этика, которая требует действительного очищения души.

Следует иметь в виду, что в древнеиндийской мысли мы имеем дело с двумя формами идеи миро- и жизнеотрицания: сверх-этической, являющейся самодостаточной, и разного рода видоизменениями ее, которые пытаются создать высшие формы этики.

> Во многих местах упанишад говорится об освобождении от ига повторных рождений с помощью сверх-этической формы идеи миро- и жизнеотрицания, но при ближайшем рассмотрении можно заметить, что во всех из них предполагается мистическое учение о соединении души индивидуума с Брахманом и что идея повторных рождений просто присоединяется к этому учению и подчиняется ему. Когда же, как это происходит в джайнизме и в учении Будды, занимаются одной только проблемой освобождения из цикла повторных рождений, идея миро- и жизнеотрицания уже не претендует на то, чтобы встать над этикой, но сама делается этикой высшего типа.

Но остается нерешенным вопрос, имеется ли возможность рассматривать отрешенность от мира — ведь она яв-

ляется следствием идеи миро- и жизнеотрицания — как имеющую этическое значение. Не является ли она по своей сути сверх-этической? Не является ли этика, требующая достижения отрешенности от мира, этикой совершенно другого рода, чем та, которая основана на абсолютном понимании идеи миро- и жизнеотрицания?

***

Джайнизм, как и учение школы санкхья, признает реальность материи; точно так же, как и оно, джайнизм допускает вечное существование многообразия имматериальных индивидуальных душ. Но далее между ними начинается расхождение: джайнизм утверждает, что имматериальная душа испытывает реальное воздействие кармы и переживаний психического «Я». В соответствии с этим, избавление от ига реинкарнации представляется иначе, чем в учении школы санкхья, а именно следующим образом: душа, претерпев в процессе жизни всякого рода осквернения, затем очищается с помощью чистого образа жизни и полностью освобождается от зла. Новое в джайнизме только то, что он придает большое значение этике. Кроме того, от идеи брахманов и школы санкхья, что избавления можно достичь через познание, джайнизм отказывается. На место идеи об отрешенности от мира приходит идея не-запятнанности миром, чистого пребывания в нем. Эта идея имела далеко идущие последствия для индийской мысли!

Первые исторические свидетельства появления джайнизма связаны с именем Махави́ры. Он был современником Будды и, как и он, принадлежал к касте кшатриев. По-видимому, его смерть произошла в 477 г. до н.э.

Основателем учения считается Парева́натха (VIII в. до н.э.?), имя которого дошло до нас благодаря тому, что он, как и Махавира, имеет в джайнизме титул *джайна* (что значит «победитель»). Подобный титул носит и Будда.

Джайнизм был связан с идеями школы санкхья еще в глубокой древности, поскольку в нем можно найти очень старые идеи. Джайнизм как религия существует и в настоящее вре-

мя. Число людей — в основном это торговцы, — исповедующих джайнизм, составляет примерно миллион.

Не придерживаясь традиционной этики, как это делали брахманизм и школа санкхья, джайнизм пытается прежде всего придать идее миро- и жизнеотрицания этическое значение. Именно этим объясняется, что именно в джайнизме была сформулирована великая заповедь *ахимсы* (ненасилия, не-убийства и непричинения вреда живым существам).

Слово «химс» есть сослагательная форма глагола «хан» («убивать», «причинять вред»). Следовательно, оно означает желание убивать или причинять вред. Вместе с приставкой «а» появляется новое слово «ахимса», которое означает отказ от убийства или нанесения вреда живым существам.

***

Как можно объяснить появление заповеди ахимсы?

На первый взгляд, это можно было бы объяснить чувством сострадания. Но это не так, потому что древнейшая индийская мысль ничего не знает о чувстве сострадания к живым существам. Хотя ей знакома идея единства всех живых существ, являющаяся следствием принципа Все-одушевленности брахманистского учения. Но эта идея признается лишь теоретически, и, как это ни покажется нам странным, она не влечет за собой вывода, что у человека должно быть чувство сострадания и к другим живым существам, а не только к своим собратьям[1].

Если бы чувство сострадания было действительно всем знакомо и благодаря этому возникла заповедь «Не убивай и не причиняй вреда живым существам», то совершенно непонятно, почему это чувство заключено в такие рамки, что даже призыв о помощи не привлекает внимания. Возражение, что тому препятствовала идея миро- и жизнеотрицания, не является убедительным. Ведь могло же чув-

[1] См. с. 56–58.

ство сострадания перейти в чувство возмущения поставленными ему границами? Но этого не случилось.

Заповедь «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» обязана своим происхождением не чувству сострадания, а идее не-запятнанности миром, идее чистого пребывания в нем. Она обязана своим происхождением этике духовного совершенства, а не этике действия. Ради себя самого, а не из-за чувства сострадания, пытаясь провести в жизнь со всей строгостью принцип не-деяния, благочестивый индиец того времени следует этому принципу и в том, что касается отношения к живым существам. Он считает, что насилие есть действие, от которого надо отказаться вообще.

Конечно, принцип *ахимсы* предполагает связь с учением о Все-одушевленности, которое говорит о родстве всех живых существ. Но не чувство сострадания дало толчок к появлению этого принципа, а всеобщий постулат не-деяния, который является следствием идеи миро- и жизнеотрицания, широко признаваемой в Индии.

Так как и джайнизм и брахманизм следуют одним и тем же принципам Все-одушевленности и отрешенности от мира и жизни, то заповедь *ахимсы* могла возникнуть в умах последователей обоих учений. Возможно, ее сформулировали брахманы. Но скорее всего это сделали джайнисты. С возникновением джайнизма мировоззрение отказа от мира и жизни впервые принимает этический характер. Заповедь «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» становится для джайнистов главной, в то время как в упанишадах о ней говорится как бы между прочим. В самом деле, трудно представить себе, чтобы эта заповедь возникла среди брахманов, которые в силу своей жреческой профессии совершали убийство живых существ во время жертвоприношений. Многое говорит за то, что брахманы восприняли эту заповедь от джайнистов.

Когда следование заповеди *ахимсы* стало всеобщим, выяснилось, что она оказывает также и воспитательное воздействие, поскольку у того, кто ей следует, пробуждает-

ся чувство сострадания, которое постепенно становится привычным. Со временем появление заповеди стали объяснять именно чувством сострадания, и она стала восхваляться как принцип, делающий поведение людей этическим. Однако тот факт, что эта заповедь обязана своим происхождением принципу воздержания от действий, подтверждается тем, что она первоначально не выходила за рамки сострадательного невмешательства и совершенно не предполагала оказание помощи.

В «Апарамгасутте», джайнистском тексте III или IV в. н.э., об *ахимсе* говорится следующее[1]:

«Все *архаты* (святые) и *бхагаваты* (увидевшие свет истины) в прошлом, настоящем и будущем, все они говорят, убеждают, объясняют и проповедуют: ни одно живое существо, ни одно создание, ни одно наделенное душой существо нельзя убивать, наносить ему вред, оскорблять, мучить и преследовать. Это есть чистая, вечная, непременная религиозная заповедь, сообщенная нам мудрецами, которые понимают суть мира»[2].

Спустя несколько столетий поэт Хемачандра (XII в. н.э.), обративший в джайнизм царя Кумарапалу, изложил по его просьбе в стихах джайнистское учение, которое было так дорого царю. Поэт восхвалял ахимсу в следующих строках:

> Как любящая мать для всех существ ахимса.
> Словно глоток нектара в пустыне сансары ахимса.
> Как дождь из облаков, что гасит лес горящий, ахимса.
> Лучше, чем целебный отвар, что приносит здоровье
> больному, ахимса.

Следуя заповеди ахимсы, джайнисты отвергли кровавые жертвоприношения, употребление мяса в пищу, охоту на диких животных и их убийство. Они строго соблюдают правило, чтобы во время ходьбы нечаянно не наступить на

---

[1] См. Winternitz. Geschichte der indischen Literatur. II. / Engl. Ausgabe. — Kalkutta, 1993. — S. 436.

[2] См. там же, II. — S. 569.

какое-нибудь ползающее существо или насекомое. Джайнистские монахи даже носят повязку, закрывающую низ лица, для того чтобы не проглотить вместе с дыханием какое-нибудь мельчайшее живое существо. Джайнисты отказались от проведения сельскохозяйственных работ, потому что при обработке почвы возможно нанесение вреда мельчайшим живым существам. Вот почему они преимущественно занимаются торговлей.

Появление заповеди «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» принадлежит к числу величайших событий в духовной истории человечества. Выдвинув постулат воздержания от действий, являющийся следствием главного принципа отказа от мира и жизни, философская мысль древней Индии приходит — и это в то время, когда она не особенно интересовалась вопросами этики, — к потрясающему открытию, что применимость этики не знает границ! Несколько нам известно, впервые это открытие было сделано последователями джайнизма.

Огромной заслугой индийской мысли является то, что она хранила, как божественный дар, обретенное ею познание, сознавая его значение. Следует отметить также и то, что индийская мысль не предприняла всестороннего исследования обретенного познания и не занялась связанными с ним проблемами. Впрочем, этика, не знающая границ, совершенно не реализуема, но на этот факт индийская мысль не только не обратила внимания, но даже не осознала его. Непостижимо, но индийская мысль придерживается иллюзии, что практическое и строгое следование принципу «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» вполне осуществимо. Джайнисты также не замечают этой огромной проблемы, как будто ее никогда не было.

Но если попытаться со всей серьезностью воздерживаться от убийства и нанесения вреда живым существам, то все дело сведется к тому, что человек может следовать этому принципу лишь в более или менее строгих рамках. Закон необходимости заставляет его делать и то и другое как сознательно, так и бессознательно. Нередко бывают

такие обстоятельства, когда рабское следование заповеди «Не убивай живых существ» гораздо меньше связано с чувством сострадания, чем нарушение ее. Когда вы не в силах устранить страдания какого-либо существа, гораздо этичнее прекратить их, чем стоять в стороне, умывая руки. Когда домашних животных обрекают, не имея возможности их прокормить, на мучительную голодную смерть, это гораздо более жестоко по отношению к ним, чем быстрый и безболезненный конец. Мы постоянно сталкиваемся с необходимостью ради спасения одних существ уничтожать другие или причинять им вред.

Принцип «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» не должен быть самодостаточным, но должен способствовать тому, чтобы чувство сострадания стало всеобщим. Чувство сострадания должно стать в нем определяющей компонентой. Вследствие этого следует рассмотреть применение этого принципа в практической плоскости. Истинное преклонение перед этикой заключается в том, что стараются преодолеть трудности, которые возникают, когда пользуются этикой на практике.

Если бы индийская мысль смогла охватить этику в полном объеме, а не занималась лишь этикой не-деяния, то она не смогла бы избежать — как это она делает — ее фактического приложения к действительности и у нее даже не возникло бы такого стремления.

Но именно потому, что индийская мысль понимает принцип «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» догматически, ей удалось пронести через века связанную с этим принципом великую этическую идею.

***

Китайская этика также занимается исследованием проблемы отношения человека к живым существам. Однако здесь доброе отношение ко всем тварям является результатом проникновения в суть проблемы отношений между ними и человеком, равно как и естественного чувства сострадания к ним. В качестве заповеди принимается деятельное сострадание.

Очень широко обсуждаются требования сострадания к живым существам в книге «Кан-ян-пьен» («Книга о поступках и возмездии»). Это сочинение, написанное для широкой публики, создано во времена династии Сун (960–1227 гг. н.э.), то есть во время расцвета китайской мысли, и принадлежит к числу наиболее читаемых произведений китайской литературы. Книга состоит из 212 большей частью коротких изречений о добре и зле, происхождение которых, очевидно, относится к более раннему времени, чем появление книги.

Существует издание этой книги, в котором каждое изречение сопровождается кратким пояснением и несколькими примерами.

Заповедь поступка и возмездия

«Имей в сердце чувство сострадания ко всем существам». — «Нельзя причинять вред ни червям, ни насекомым, ни растениям, ни деревьям». — «Скверно поступает тот, кто стреляет в птиц, охотится на диких животных, выкапывает личинки насекомых, пугает садящихся на насест птиц, заваливает норы, разрушает гнезда, ранит самок, когда они ходят с приплодом... кто ни людям, ни животным не дает покоя».

Из пояснения заповеди

«Если видишь, что животное находится в беде, подумай о том, как помочь ему и сохранить ему жизнь».

«Не позволяйте вашим детям делать забаву из охоты за комарами, бабочками или маленькими птичками. Не только потому, что это может привести к нанесению вреда живым существам, но еще и потому, что в детском сердце может поселиться желание быть жестоким и желание убивать».

«Небо и земля дарят всем существам жизнь и способность роста. Когда вы наносите им вред, то вы нарушаете закон добра, которому следуют небо и земля».

Поясняющие рассказы к заповедям

«Жена солдата по имени Фан заболела туберкулезом и должна была умереть. Ей сказали, что она сможет вылечиться, если съест мозг ста воробьев. Когда она увидела птиц в клетках, она сказала, вздохнув: „Неужели для того, чтобы мне стать

здоровой, надо убить сто живых существ? Уж пусть лучше я умру, чем навлеку на них беду". Она открыла клетки и выпустила птиц. Вскоре после этого она выздоровела».

«Цао-пин жил в доме, который скорей походил на развалины. Дети умоляли его начать ремонт дома. Он отвечал им: „Во время холодной зимы в трещинах стены и в промежутках между черепицей и камнями находят себе кров и защиту всякого рода живые существа. Нельзя делать так, чтобы они из-за нас погибли"».

«Ву-тан из Лиу-линга, идя на охоту, часто брал с собой своего сына. Однажды они встретили оленя, который играл со своим олененком. Олененок, увидев охотника, бросился бежать. Ву-тан выстрелил из лука и убил олененка. Большой олень, издав крик отчаяния, умчался прочь. Ву-тан спрятался в густой траве и стал ждать. Вскоре большой олень вернулся и стал лизать рану олененка. Ву-тан прицелился и убил большого оленя. Вдруг откуда-то появился еще один олень. Ву-тан натянул тетиву своего лука и выстрелил в него. Но стрела почему-то вернулась назад и поразила его сына. Бросив свой лук, Ву-тан стал со слезами обнимать своего сына. И тогда услышал он, как голос откуда-то сверху сказал: „Ву-тан, олень так же любил своего олененка, как ты своего сына"».

Вся эта книга проникнута этикой любви ко всем живым существам. Делались попытки объяснить это воздействием индийского принципа *ахимсы* на китайскую этику. Но сделать это никак нельзя. Хотя буддизм в первые века н.э. широко распространился в Китае, причем именно в форме буддизма Махаяны, для которого необходимость сострадания ко всем живым существам характерна в еще большей степени, чем для учения Будды, но нигде в книге, о которой шла речь, мы не найдем того чисто индийского своеобразного чувства сострадания, которое основано на мировоззрении миро- и жизнеотрицания. Китайская мысль, развиваясь совершенно самостоятельно, начинается с идеи любви к человеку, как мы это видим в учении Конфуция (точнее, Кун-цзы, 551–479 гг. до н.э.), и затем эта идея становится идеей любви ко всему живому. Безусловно, знакомство с заповедью *ахимсы* и буддизмом оказало влияние на дальнейшее развитие китайской мысли. Но уже у Мэн-цзы, который жил на несколько веков

раньше появления буддизма в Китае, мы находим глубокое чувство сострадания ко всему живому. Мэн-цзы восхваляет царя Суана из Цзы за то, что тот, увидев быка, приведенного для жертвоприношения, почувствовал к нему такую жалость, что приказал его отпустить. Вместо быка он пожертвовал богам колокольчики. Мэн-цзы далее говорит, что человек с таким образом мыслей мог бы стать царем всего мира.

Отдельные изречения из этой книги свидетельствуют о том, что заповедь *ахимсы* была известна в Китае. Однако дух этой этики безграничного сострадания совсем не является результатом теории, но возникает как естественное чувство. И это чувство обусловлено не идеей отрешенности от мира и жизни, оно побуждает человека перейти от сострадания к действию, то есть оказывать помощь страдающим существам.

***

На втором месте в джайнизме стоит заповедь отказа от лжи, которая в этике упанишад стоит на первом месте, потому что принцип *ахимсы* еще не имел в эпоху создания упанишад большого значения.

Кроме того, джайнистскому монаху вменяется в обязанность никогда не совершать бесчестных поступков, не нарушать обет целомудрия и отказаться от любого имущества.

Полностью следовать заповедям джайнистской религии могут лишь аскеты, которые отреклись от мира. Монахи, в основном выходцы из касты кшатриев, образуют монашеский орден. Помимо него существуют джайнистские общины мирян, от которых вместо обета целомудрия требуется никогда не нарушать священные узы брака. Миряне должны трудиться и зарабатывать себе на жизнь, но их души должны быть свободными от земных стремлений и радостей.

Свою истинную отрешенность от мира монахи и миряне должны доказывать тем, что они спокойно и терпеливо принимают то зло, которое им причиняют люди, и подавляют в душе все импульсы ненависти и мести.

Итак, в джайнизме идея миро- и жизнеотрицания принимает четко выраженный этический характер.

***

Между прочим, в индийской мысли имеется и такая точка зрения, что человек вообще не может ничего поделать с выпавшим на его долю циклом повторных рождений. Эту точку зрения отстаивал Госа́ла по прозвищу Ма́кхали, который был современником Махавиры и Будды. Согласно учению Госалы, число повторных рождений определено судьбой. «Счастье и несчастье отмерено человеку, словно вода в бочке; длительность странствия души имеет определенный предел; нельзя ее ни уменьшить, ни увеличить. Как брошенный мяч бежит по лужайке, пока он катится, точно так же и глупцы и мудрецы заканчивают свои циклы странствий души, и для них наступает конец страданиям».

Будда очень горячо возражал Госале. В одной из своих проповедей он говорит о нем так: «Точно так же как из всех тканых одежд волосяная рубашка считается наихудшей, ибо она, о мои ученики, не защищает ни от холода, ни от жары, всегда имеет грязный вид, от нее дурно пахнет и она колет тело, — точно так же, о мои ученики, из всех учений брахманов и аскетов учение Макхали наихудшее».



Глава VI

БУДДА И ЕГО УЧЕНИЕ

Будда, что значит «просвещенный» или «пробужденный», родился в небольшом княжестве Шакья на северо-востоке Индии в предгорьях Гималаев. Его отец владел этим княжеством, столицей которого был город Капилавасту. При рождении он получил имя Сиддхартха.

Когда он увидел, как много в мире страданий, как безжалостна смерть, принца охватило отчаяние. Но вот однажды он встретил нищего монаха-аскета, который улыбался и, кажется, был вполне доволен своей жизнью. И принц Сиддхартха решил стать таким же, как он. Когда ему исполнилось двадцать девять лет, он покинул ночью тайно свой дворец, оставив жену и недавно родившегося сына, переоделся в платье нищего монаха и пошел бродить по дорогам, прося подаяние.

В течение семи лет он ведет жизнь аскета и ученика мудрецов. Его рвение постичь мудрость брахманов было таким сильным, он так истощил свои силы в упражнениях, постах и медитациях, что однажды потерял сознание, и его ученики, которые у него уже появились, решили, что он умер. Но он не умер. Придя в себя, он решил, что все его посты и рвение были напрасными. Он стал вести обычный образ жизни, прося подаяние, и вскоре к нему вернулись

силы. Видя это, пять его учеников с возмущением отвернулись от него.

Однажды он оказался вблизи города Гай в царстве Магáдха, которым правил царь Бимбасáра. Дочь крестьянина по имени Суджáта, увидев его сидящим под большим деревом пипала (ficus religiosa), принесла ему миску рисовой каши, сваренной на молоке. Поев, Сиддхартха Гаутама поблагодарил девушку, искупался в реке и, снова сев под деревом, решил не трогаться с этого места до тех пор, пока он не узнает причину страданий и несчастий, выпадающих на долю человека.

Сорок девять дней и ночей провел он под этим деревом в непрерывных размышлениях. Легенда говорит, что демон Мара пытался разными способами совратить его, но все его усилия были напрасны. И вот на рассвете сорок девятого дня Гаутама познал истину. Он узнал причину страданий, понял, почему мир полон бед и несчастий всякого рода и чтó человек должен делать, чтобы преодолеть их. В этот момент он стал Будда (просветленный, познавший свет истины). И он провел еще семь недель, сидя под Деревом Мудрости (бодхи), размышляя над истиной, которая открылась ему.

Сначала он решил никому не сообщать то, что он узнал, потому что открывшаяся ему истина, думал он, трудна и непонятна и лишь немногие способны усвоить ее. Легенда говорит, что сам бог Брахма спустился к нему с неба и убедил его идти в мир и проповедовать открывшуюся ему истину.

Покинув Дерево Мудрости, Будда отправился в путь. В Оленьем парке вблизи Бенареса он встретил пять своих бывших учеников. Им он и прочитал свою первую проповедь, или, как говорят буддисты, привел в движение «Колесо Дхармы». Его бывшие ученики были так потрясены словами Будды, что отказались от своего образа жизни и стали первыми буддистскими монахами.

Вся дальнейшая жизнь Будды прошла в странствиях и проповедях своего учения. Среди последователей его уче-

ния можно было найти представителей всех каст и слоев населения Индии, не исключая царей и женщин. Им было основано несколько буддистских монастырей — женских в том числе — и множество буддистских общин, в которых жили миряне. Он умер недалеко от города Кушинагира в возрасте восьмидесяти лет (485 г. до н.э.). Легенда говорит, что его последние слова были: «Все сложные вещи распадаются. Прилагайте усилия неустанно».

Древнейшие сведения о Будде и его проповедях находятся в так называемой «Трипитаке» (буквально «Три корзины»). Это собрание текстов из трех частей: первая часть («Винаяпитака») содержит правила, которым должны следовать монахи буддистских монастырей; вторая часть («Суттапитака») состоит из проповедей Будды; третья часть («Абхидхаммапитака») — трактат, излагающий учение Будды.

Проповеди Будды были записаны уже в III в. до н.э., быть может, немного раньше. «Суттапитака» написана на языке пали, который стал языком буддистской религии. Сам Будда говорил на одном из диалектов языка пали, распространенном в царстве Магадха и сопредельных областях. От своих учеников он требовал, чтобы они проповедовали его учение на своем родном языке.

Блестящее изложение учения Будды находится в «Милиндапанхе» («Вопросы Милинды»). Милинда — это греческий властитель Бактрии Менандрос (125–95 гг. до н.э.), владения которого захватывали часть западных областей Индии. Вскоре после его смерти они опять стали индийскими.

Трактат построен таким образом, что Менандрос, по-видимому заинтересовавшийся буддийским учением, задает вопросы, на которые с блеском отвечает буддистский монах Нагасена. В своем первоначальном виде трактат, очевидно, появился в I в. н.э., но позднее к нему были сделаны многочисленные дополнения.

Будда был реформатор и этим напоминает нам Лютера. В том, что касается религии, между ними имеется потрясающее сходство. Оба пытаются разрешить проблему спасения. Лютер обеспокоен тем, каким образом может быть получено отпущение грехов, Будда — тем, как достичь из-

бавления от страданий непрекращающегося цикла повторных рождений.

Все, сделанное ими для разрешения этих проблем, доказывает, что они были свободомыслящими людьми. Они осмелились отвергнуть главные принципы религиозного благочестия своего времени: Лютер доказывал, что установившаяся в средневековом христианстве практика подвижничества и монашеской жизни не имеет никакого значения для спасения души; Будда решительно отверг аскезу и умерщвление плоти. И тот и другой искали путь спасения через подвижничество, но, увидев на опыте бесцельность своих попыток, обратились к поиску чисто духовной формы религии.

Особенность учения Будды состоит именно в том, что он отвергает не только распространенную среди брахманов, последователей учения школы санкхья и джайнистов практику аскезы и самоистязаний, но и такой образ жизни, где все держится на утехах и наслаждениях. Будда говорит, что отрешенность от мира состоит прежде всего в том, чтобы человек духовно преодолел стремление к вещам и наслаждениям, а не достигал этого чисто внешним образом, уходя в скиты и в аскезу; он говорит, что свобода души от мира, ее отрешенность от него доказывается не отказом от мирской жизни, а умеренным удовлетворением своих потребностей и духовной практикой. Свои убеждения Будда получил в результате своего жизненного опыта: он смог достичь просветления не тогда, когда постился и истязал свое тело, но лишь тогда, когда вновь стал принимать пищу и перестал себя мучить.

Величие Будды состоит в том, что, несмотря на свою приверженность идее миро- и жизнеотрицания, он не отвергает простой человеческой жизни. Смягчив суровые требования отказа от мира и жизни, Будда тем самым сделал новую и очень большую уступку идее миро- и жизнеутверждения.

Подобным же образом Лютер, на своем опыте познавший природу человека, отвергает идею миро- и жизнеотри-

цания средневекового христианства. Но, приняв идею мире- и жизнеутверждения, он идет дальше, чем Будда; он смело утверждает, что призвание человека и его труд священны.

Из проповедей Будды мы узнаем, что он, подобно другим аскетам, ни разу не присел во время своего аскетического образа жизни и лишь иногда садился на корточки. Подобно им, его ложе всегда было устлано терниями. Он ел коровьи испражнения и пил коровью мочу. Из-за постоянных постов он стал похож на скелет.

Были и такие аскеты, которые давали обет вести собачью жизнь: они, как собаки, ходили на четвереньках и принимали пищу, когда им ее бросали на землю. Они утверждали, что в следующем рождении станут богами. Будда после своего просветления высмеял их, сказав, что этим они достигнут лишь того, что родятся вновь уже настоящими собаками.

Хотя и после просветления Будда вел жизнь странствующего и просящего милостыню монаха, он получал приглашения принять участие в самой изысканной трапезе и разрешал своим ученикам делать то же самое. За это другие аскеты жестоко поносили его.

Еще более характерным для учения Будды является то, что он со всей решительностью отказался от идеи соединения души индивидуума со Все-Душой, центральной идеи учения брахманов. Он объясняет это тем, что она не объясняет — в этом Будда безусловно прав — ни существование реинкарнации, ни освобождение от нее. Он считает ее пустой и постоянно критикует ее.

Отсюда, разумеется, следует отрицание высшего Бытия. В этом он поступает как атеист. И однако же он не отрицает существование богов. Он только считает, что они такие же смертные существа, как и люди, просто они существа более высокого порядка. Тем не менее, они ничем не могут помочь людям, так что нет смысла служить им.

Впрочем, брахманы тоже мало размышляли о богах и о службе им. Четко различая высокие истины и низкие, они считали, что для простых людей необходима вера в богов. Напротив, Будда считал, что сознание народа должно быть

свободным от предрассудков. Будда отвергал не только учение брахманов, но и все их священные тексты — веды, брахманы и упанишады не значили для него ничего.

Его свободомыслие сказалось также в том, что он разрешил принимать в буддистские монастыри представителей презренной касты шудр. К какой бы касте ни принадлежал человек, говорит Будда в одной из проповедей, он достигает совершенства, если ведет настоящую монашескую жизнь. Поддерживается ли огонь с помощью дерева дорогой породы, или досками от собачьей будки, или досками от свинарника, или деревянным треснувшим корытом, или сучьями дерева, из которого делают касторовое масло, — результат будет один и тот же: яркое пламя, свет и тепло. Так говорил Будда.

Свободомыслие Будды было не настолько широким, чтобы потребовать отмены кастовых различий. По его мнению, они не имеют значения для ушедших в монастыри людей, так как они отказались от всего земного. Но они сохраняют свое значение для людей, продолжающих вести обычную жизнь. Мысль о реформе общественных порядков была так же чужда ему, как и апостолу Павлу. И тот и другой видели свое призвание в том, чтобы человек, забыв о земном, стремился достичь идеала совершенства, к которому они его призывали. Земное для них обречено на исчезновение. Заботиться об улучшении условий жизни здесь, на земле, казалось им столь же бессмысленным, как попытка отремонтировать дом, обреченный на слом. Именно поэтому Будда не возражал против существования каст; точно так же как и апостолу Павлу не пришло в голову требовать отмены рабства, исходя из принципа христианской любви.

Только с разрешения хозяев могли рабы стать послушниками буддистских монастырей. Точно так же молодые люди, к какой бы касте они ни принадлежали, должны были получить от родителей разрешение на вступление в монастырь.

Будда сделал большое дело, разрешив женщинам вести монашескую жизнь и образовывать свои монастыри. Прав-

да, он долго не хотел этого делать и уступил только после настойчивых просьб своего любимого ученика Ананды. Согласно уставу, монах всегда имеет преимущество перед монахиней. По утвержденным самим Буддой правилам монахиня, даже если она провела в монастыре сто лет, должна самым почтительным образом приветствовать монаха, даже если он только что вступил в монастырь; она должна стоять в его присутствии с поднятыми вверх руками, всячески подчеркивая его достоинство.

На вопрос, заданный его любимым учеником Анандой, почему в обычной жизни женщинам не оказывается такое же почтение и они не имеют те же права, что и мужчины, учитель отвечал: «Раздражительны, Ананда, женщины; ревнивы, Ананда, женщины; завистливы, Ананда, женщины; глупы, Ананда, женщины».

Известны также сказанные Буддой слова: «Плачем всего добивается ребенок; раздражительностью всего добивается женщина».

***

Наиболее революционный шаг Будда делает тогда, когда он, полностью порывая с учением брахманов, решительно отрицает какую-либо связь преходящего сенсорного мира со сверхчувственным Бытием. Более того, он не просто отрицает существование Все-Души — он отрицает существование души индивидуума.

Чтобы провести эти идеи в жизнь, он формулирует два фундаментальных принципа поиска истины. Сознание человека должно быть обращено лишь на то, что имеет непосредственное, практическое значение для избавления от ига реинкарнации; лишь только то, что установлено непосредственным наблюдением, следует рассматривать как факт.

В соответствии с первым принципом он запрещает своим ученикам делать какие-либо усилия для достижения полного знания о мире. Он рассматривает как ненужные исследования сущности бытия и явлений и широко прак-

тикуемые в его время дискуссии по поводу догматических вопросов религии.

> Одному из своих учеников, который постоянно приставал к нему с разными вопросами, он ответил так: когда человек ранен отравленной стрелой и вместо того, чтобы немедленно заняться своей раной, он начинает думать о том, был ли тот, кто его ранил, кшатрием или брахманом, вайшьей или шудрой, когда он думает о том, кто был этот человек и из какой он семьи, и как его звали, маленького он или большого роста, и из какого лука он выстрелил в него, — если он будет все это делать, он умрет от раны; его жизнь может быть спасена, если его друзья или родственники немедленно пригласят к нему врача.

В особенности же человеку нет никакой нужды заниматься вопросами: вечен ли мир или не вечен, конечен ли он или бесконечен; одно ли то же жизнь и тело или не одно и то же; существует ли после своей смерти «совершенный» (то есть достигший освобождения) или не существует. На все эти вопросы и подобные им Будда отвечал молчанием, потому что такого рода знания не являются необходимыми для достижения освобождения.

Так что же все-таки, согласно Будде, должен и может знать человек?

Прежде всего он должен осознать: здесь, на земле, не существует то, что люди называют радостью; вся жизнь есть страдание. В своей первой проповеди в Бенаресе Будда так сформулировал «благородную истину о страдании»: «Рождение есть страдание; старость есть страдание; смерть есть страдание; союз с нелюбимым есть страдание; разлука с любимым есть страдание; невозможность получить то, что желаешь, есть страдание».

Глубже и истиннее, чем этот односторонне пессимистический взгляд на жизнь, является точка зрения учения брахманов. Согласно ей, земная жизнь состоит из веселья, радости и боли, но все это лишь пища для тщеславия. Тот, кто пережил чувство единства со Все-Душой, стал выше всех земных чувств. Однако уже в упанишадах имеются

изречения, похожие на то, что говорит Будда, в которых все преходящее и связанное с чувством страдания просто приравниваются друг к другу. Поэтому изложение учения о Брахмане заканчивается в упанишадах такими словами: «То, что отлично от него (Брахмана), то полно страдания».

Но, согласно Будде, дело не только в том, что наша земная жизнь полна страданий — главное — это то, что такова судьба нашего бытия, потому что мы тешим себя иллюзией, будто оно приносит нам радость, и продолжаем свое существование. Бессмысленная воля к жизни, которую Будда называет страстным желанием становления и получения удовольствий, принуждает живые существа переходить от одной реинкарнации к другой. Возможность покончить со страданием лишь тогда станет действительностью, когда человек убьет в себе волю к жизни. Тогда он становится свободен от ига реинкарнации, потому что переходит в состояние *нирваны.*

Будда объясняет освобождение от ига реинкарнации не так, как брахманы, представители школы санкхья и джайнисты, согласно которым это состояние души, освободившейся от сенсорного мира, — он это делает гораздо проще: освобождение достигается непосредственно через прекращение воли к жизни, то есть прекращение самой жизни.

Будда доказывает, что принцип факта, установленного непосредственным наблюдением, делает чрезвычайно ограниченным наше знание о мире. Все, что нам известно, это «образы» (санкха́ра), это события, это то, что имеет место непосредственно в нашем теле. Кроме этого, мы еще можем установить, что события подчиняются закону необходимости: одно непосредственное событие является результатом другого и следует за ним. Однако мы не можем утверждать последнее с полной достоверностью, поскольку все события связаны с волей к жизни и не могли бы произойти без нее.

Утверждение Будды, что в мире существует закономерная необходимость, противоречит учению брахманов, которые рассматривают все, что происходит в мире, как игру без правил. Для Будды принцип причинности вытекает не

из каких-либо естественнонаучных представлений, а из учения о *карме*. Поскольку действия какого-либо рода определяют в бесконечной цепи существований хорошее или плохое повторное рождение, то можно сделать совершенно правильный вывод, что закону причины и следствия подчиняются все события в мире.

Будда утверждает также, что и наше психическое «Я» отнюдь не вечно постоянная сущность. События и действия, из которых и состоит жизнь человека, образуют, по мнению Будды, в каком-то смысле внешнюю последовательность, которая порождается вечно обновляющейся волей к жизни.

> В «Милиндапанхе» рассказывается о первой встрече царя Милинды с буддистским монахом Нагасеной, которого царь пригласил к себе для бесед. Первый вопрос царя был, как его зовут. Монах назвал себя, но затем добавил, что это всего лишь имя, что его действительное «Я», которому он соответствует, существует лишь кажущимся образом. Царь очень удивился, и монах объяснил ему это на следующем примере. Как пламя светильника, отвечал он, есть на самом деле непрерывная последовательность вспышек, возникающих из-за сгорания нового горючего вещества, точно так же и мы должны рассматривать наше «Я» как нечто постоянно образующееся вновь в результате последовательности событий, из которых и состоит наше существование.

Однако Будде не удалось сделать выводы из идеи отрицания психического «Я», которую он так горячо отстаивал. Ни этика, ни учение о карме не позволили ему это сделать. Только в том случае, когда мы рассматриваем наше «Я» как нечто постоянное и идентичное самому себе, как нечто, до определенной степени, обладающее реальностью, только тогда можно говорить об этичности суждения и поведения «Я», можно определить *карму* этого «Я» через предыдущие существования. В том, что касается практической стороны своего учения, Будда не сделал никакого применения своим теоретическим представлениям о Бытии и даже не пытался это сделать.

Вообще говоря, ему не удалось ни изгнать из учения о реинкарнации первоначально связанную с ним идею трансцендентального Бытия, ни приспособить ее к чисто эмпирическому методу, который он проповедовал. Мы наблюдаем снова и снова, как он отклоняется от своей теории освобождения через отказ от бытия и переходит к другой, похожей на учение школы санкхья и джайнизм, теории освобождения, которую можно понять как достижение вечного покоя и блаженства.

Как все-таки понимать *нирвану*?

Слово *нирвана* означает «прекращение». Слово это употреблялось и до Будды. Оно вошло в речевой оборот благодаря джайнистскому учению, которое, как и учение школы санкхья, понимает блаженство не как переход души индивидуума во Все-Душу, но как переход души индивидуума в состояние вечного покоя. Для того чтобы выразить одним словом это состояние блаженства души индивидуума, когда *прекращается* работа сознания, и стали употреблять слово *нирвана*. Позднее слово это переняли брахманы и стали употреблять его в смысле перехода души индивидуума во Все-Душу.

На вопрос, как можно говорить о блаженстве нирваны, если оно недоступно нашим чувствам, один из любимых учеников Будды, Са́рипутта отвечал так: «Именно потому, о друг мой, что она есть блаженство, в ней нет никаких чувств».

Наконец, есть и такое мнение, что вопрос о сущности нирваны не является необходимым.

Вопреки учению брахманов, Будда утверждал, что в основе материального бытия нет никакой имматериальной субстанции, но не представил никаких доказательств. Для него оказалось проще отказаться от познания Бытия и удовлетвориться тем очевидным фактом, что всякое существование в сенсорном мире есть страдание, не затрагивая тем самым вопроса, каким образом приход *в* и уход *из* сенсорного мира связан с трансцендентальным Бытием.

Недавно многими было выражено сомнение, принадлежали ли отрицание реальности имматериального Бытия и духовного «Я» к первоначальному учению Будды.

***

Величие Будды объясняется не его вкладом в философскую теорию, но тем, что он одухотворил идею миро- и жизнеотрицания, наполнив ее этическим содержанием. Взяв за основу достижения джайнизма в области этики, он развивает их идеи дальше.

Проповедь Будды о том, что всякое существование есть страдание, теперь понимают таким образом, будто он творец этики сострадания, и связывают с его именем принцип «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» только потому, что мало кто имеет точное представление о джайнистской философии. Будда нашел и перенял заповедь *ахимсы* у джайнистов.

По-видимому, заповедь *ахимсы* не так строго соблюдается в раннем буддизме, как это происходит в джайнизме. Полный запрет на употребление мяса в пищу еще не существует. Если бы это было возможно, то как понять тот факт — о нем сообщается в священных текстах буддизма, — что Будда умер после того, как поел приготовленное для него блюдо из мяса дикого кабана, когда был в гостях у кузнеца Чунды. Лишь европейские ученые были так шокированы этим известием, что попытались интерпретировать неприятное слово («сукаратаддавам») не как блюдо из мяса дикого кабана, но как блюдо, приготовленное из специй, кореньев и грибов, в название которого вошло слово «дикий кабан».

Теперь мы знаем со слов самого Будды или из изречений, приписываемых ему и относящихся ко времени жизни Будды, что в некоторых случаях он допускал употребление мяса в пищу. Придворный врач по имени Джи́вака слышал от кого-то, будто Учитель иногда употребляет мясо в пищу, и поэтому спросил его, правда ли это. Будда объяснил ему, что он не ест мясных блюд, когда знает, что они приготовлены из мяса животных, убитых ради него. Но иногда он позволяет себе есть мясные блюда, если вдруг окажется в гостях или же когда ему подают кусок мяса в его нищенскую суму. В таких случаях он не смотрит на

мясо как на «осквернённую пищу». Об этой беседе с врачом сообщается в записанных разговорах Будды.

> Сходным образом апостол Павел решает вопрос о том, могут ли христиане употреблять в пищу мясо животного, убитого во время языческих жертвоприношений. Апостол Павел решает, что христианин совершит грех, поев такого мяса, когда он знает, что оно от языческих жертвоприношений. Но если он находится в гостях у язычников и приглашен к столу или же он купил мясо на рынке, то он может со спокойной совестью есть его. Так об этом говорится в Первом послании к коринфянам, 8.

Все эти софистские рассуждения самого Будды или приписываемые ему о том, когда есть мясо убитого животного грех, а когда — нет, показывают, что в раннем буддизме запрет на употребление мяса в пищу еще не строго соблюдался. Эта традиция сохранилась среди буддистских монахов на Цейлоне еще и сегодня. Если положить в нищенскую суму монаха кусок мяса, он съест его.

Будда не приказывает своим ученикам закрывать повязкой низ своего лица, чтобы нечаянно не захватить с дыханием какое-нибудь живое существо; он не возражает против проведения сельскохозяйственных работ, и он не прослеживает в деталях все, что связано с заповедью *ахимсы*, как это сделали джайнисты. Он не осознал еще полностью проблему безграничности этики.

***

Если Будда не является автором заповеди «Не убивай и не причиняй вреда», то он, безусловно, является создателем этики сострадания. Опираясь на заповедь «Не убивай и не причиняй вреда», первоначально связанную с идеей не-деяния и не-запятнанности миром, он предпринимает попытку обосновать этику сострадания.

В одной из его бесед есть потрясающий рассказ о том, как слуги и наемники царя, решившего организовать грандиозное жертвоприношение, выполняя приказ царя, ведут

на бойню отобранных животных «из страха перед наказанием, сознавая весь ужас того, что они делают, со слезами на глазах».

Будда запретил монахам носить шелковую одежду, зная, сколько маленьких существ должно было погибнуть, чтобы получилась шелковая нить, из которой соткана одежда.

Но созданная Буддой этика сострадания является несовершенной потому, что она находится в границах, заданных идеей миро- и жизнеотрицания. Нигде Учитель не выдвигает требования, чтобы каждый человек, знающий о том, что жизнь есть страдание, стремился, насколько позволяют ему возможности, помочь другим людям или живым существам. Он требует, чтобы его ученики не совершали жестоких, безжалостных поступков. Но он не рассматривает возможность оказания помощи из чувства сострадания, потому что оказание помощи несовместимо с принципом не-деяния, вытекающим из мировоззрения миро- и жизнеотрицания.

Но дело не только в принципе не-деяния. Гораздо важнее то, что Будде мешает рассмотреть возможность оказания помощи и его собственное учение о природе страдания и об избавлении от него. Если всякое страдание имеет своей причиной волю к жизни, то оно может быть прекращено только отказом от нее. Но этот отказ является индивидуальным актом познания природы страдания. Попытки облегчить страдания, в частном случае или вообще, в сущности, бесполезны, потому что фундаментальная причина страдания неустранима, потому что она тотчас же снова начнет действовать.

Отказ от мира и жизни вынуждает человека — надо иметь смелость в этом признаться — подавлять всякое стремление поддержать жизнь оказавшегося в беде существа, потому что, с точки зрения мировоззрения миро- и жизнеотрицания, чувство сострадания беспредметно и бесполезно.

В сущности, сострадание, о котором говорит Будда, сводится, в принципе, к тому, что все живые существа об-

речены на страдания. Оно во многом является состраданием понимания, а не сердечным чувством, заставляющим оказать немедленную помощь.

В ранних текстах буддизма ничего не говорится о любви Будды к животным или о его сердечном отношении к ним. О нем нельзя сказать, что он был таким, как Франциск Ассизский.

Лишь в *джáтаках*, сказочных историях, рассказывающих о его предыдущих существованиях, о нем говорится как о большом друге животных. Пожалуй, самая известная из них та, где он приносит себя в жертву голодной тигрице, чтобы помешать ей совершить ужасное преступление и сожрать своих собственных детенышей.

***

Поскольку Будда не рассматривает вопрос об этичности поступка, его этика становится одной из мыслимых форм этики.

Если джайнистское учение требует, чтобы монах подавил в себе любые импульсы ненависти и мести, то Будда идет дальше и требует, чтобы монах проникся чувством доброты и милосердия ко всем существам и, более того, ко всему миру.

> «Теперь вот в чем, о монахи, должны вы прилежно упражняться: ваше состояние душевного равновесия не должно ничем нарушаться; ни одного скверного слова не должно исходить из ваших уст; вы должны быть постоянно настроены ко всем дружески, полны чувства любви и сострадания и не таить в сердце злобы; и пусть теперь вся ваша личность будет полностью проникнута чувством любви; начав с этого, вы сможете потом озарить весь мир... широким, глубоким, безграничным, свободным от гнева и злобы, чувством. Так должны вы, мои друзья, постоянно упражняться»[1].
>
> «Сохраняя в душе чувство любви и добра, излучает он (монах) сначала в одном направлении, потом в другом, потом в

[1] Neumann. Reden Buddhas, I. 215.

третьем, потом в четвертом, излучает и вверх, и вниз, — всегда и всюду должен осознавать он необходимость излучать на весь мир чувство добра и любви»[1].

В учении брахманов и в учении школы санкхья этика имеет значение лишь постольку, поскольку, выполняя ее требования, можно достичь лучшего повторного рождения; в джайнистском учении выполнение требований этики помогает душе добиться ее первоначальной чистоты; в учении Будды — в этом и состоит его новизна — истинное погружение в себя необходимо связано с этической полнотой сознания. Если вы захотите измерить расстояние, отделяющее этику Будды от других этик, прочитайте сначала изумительные беседы Будды, а потом просмотрите упанишады.

Согласно Будде, медитация непременно включает в себя мысленное повторение заповедей этики. Лишь тот, чье сознание чисто, ясно и спокойно и полно чувства доброты и любви ко всему миру, способен, погрузившись в себя, достичь высочайшей отрешенности от мира.

Экстатические состояния и упражнения с целью достичь погружения в себя играют в учении Будды отнюдь не меньшую роль, чем в учении брахманов или в учении школы санкхья. Будда различает четыре стадии погружения в себя. В последней и высшей стадии человек осознает, что отныне он свободен от ига реинкарнации. Собственно говоря, достигнув этой стадии, человек переходит в состояние *нирваны*, оставаясь при этом существом сенсорного мира.

Находясь в этой высшей стадии, он может вспомнить свои предыдущие существования, даже если они относятся к началу мира. Будда утверждает, что такое воспоминание было у него.

***

Будда учит, что достижение этической полноты сознания важно не только само по себе. Оно наделяет человека

[1] Там же, I, 447.

также властной силой, которая исходит от него. Будда обладал ею в высочайшей степени. Именно она создает тайну, окружающую этого великого и простого человека.

> Не только на людей, но и на животных действовало исходящее от него «излучение добра и любви». Рассказывают, что ненавидевший Будду двоюродный брат Девадáтта выпустил из клетки дикого слона в тесном переулке, по которому должен был пройти Будда. Воздействие «излучения доброты и любви» было таким сильным, что слон остановился и опустился перед ним на колени.

Будда был первым, кто сформулировал фундаментальный закон: и чистый, и сам по себе, дух этики означает некую энергию, которая выполняет в мире то, что ей предназначено этикой.

Только благодаря силе духа, неразрывно с ним связанной, обретает Слово способность что-либо совершить.

Призвание монаха, учит Будда, состоит в том, чтобы совершать добро молча или же с помощью убеждения, сохраняя в чистоте нравственные принципы Добра и Любви.

> «Монах говорит правду, правде он предан, постоянный, достойный доверия, не способный ни к лести, ни к лицемерию. Не знаком он с клеветой и злословием; то, что он слышал здесь, он не пересказывает там, чтобы тех рассорить с этими, и то, что он слышал там, он не пересказывает здесь, чтобы поссорить этих с теми. Соединяет он разъединенное, укрепляет он только что соединенное; видя согласие, радуется он, счастлив он, когда видит согласие, необходимые для достижения согласия слова говорит он... слова, никогда не содержащие оскорблений, приятные для слуха, полные любви, идущие прямо к сердцу, вежливые, доставляющие многим радость, возвышающие дух многих, — только такие слова говорит он»[1].

Не ради достижения духовного совершенства должен человек переносить враждебные отношения и прощать злых,

---

[1] Там же, I, 423–424.

но еще и ради того, чтобы в мире что-нибудь изменилось. «С помощью не-раздражительности, — учит Будда, — побеждают гнев; с помощью добра побеждают зло; жадность побеждают с помощью подарков; с помощью правды побеждают ложь; с помощью отказа от вражды исчезает враждебность».

То же самое говорит апостол Павел: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12:21).

Отказ от вражды, с помощью которого исчезает враждебность, — тема рассказа о принце Ди́гхаву (буквально «Живи долго»), который Будда рассказал своим ученикам в связи с ссорой, произошедшей между ними.

Царь Брахмада́тта отнял царство у своего соседа царя Ди́гхити (буквально «Страдание долго»). Последний под видом нищенствующего монаха поселился в столице своего врага, познакомился с его женой и стал жить с ней. Родившегося от нее сына он назвал Дигхаву. Несколько лет спустя царь Брахмадатта, узнав от предателя о случившемся, приказывает казнить жену и ее любовника. Перед казнью Дигхити говорит сыну, что вражду можно победить, только отказавшись от вражды. После казни отца Дигхаву поступает на службу к царю Брахмадатте и становится его приближенным, а потом и другом. Однажды Дигхаву и царь во время охоты оказались в лесу одни. Царь очень устал. Положив голову на колени своего друга, он заснул. Кажется, нет более подходящего момента для совершения мести. Трижды достает Дигхаву саблю из ножен и трижды влагает ее обратно, потому что ему приходят на память слова отца. Между тем царю приснился сон, будто Дигхаву хотел его убить. В ужасе он просыпается, видит в руках Дигхаву саблю и сразу все понимает. Упав на колени, он умоляет не убивать его. Дигхаву говорит ему, что не будет убивать его, так как выполняет завет отца. Он также просит царя простить его — ведь он хотел убить его. Брахмадатта возвращает Дигхаву владения его отца. Вражда между двумя царствами приходит к концу.

***

Когда Будда расценивает этические убеждения, сами по себе или же выраженные словами, как одну из сил, воз-

действующих на мир, он отходит от этики отказа от мира и жизни, которая требует от человека только одного — чтобы он занимался собой. Однако этика действенной любви остается вне круга его понимания, потому что он стремится изменить в мире то, что относится к духовности, а не условия жизни на земле. Ему не приходит в голову отказаться от основного принципа не-деяния — и это несмотря на то, что в его этике уже имеется мысль о воздействии.

Он, кто умел сразу увидеть суть проблемы в теории познания проходит мимо элементарной проблемы: должна ли этика ограничиться принципом не-деяния или же она могла бы занять и ту область, которая относится к деятельности людей — проходит мимо, словно пораженный слепотой. Для него идея миро- и жизнеотрицания представляется как нечто само собой разумеющееся, а то, что чувство сострадания, исходящее из глубины человеческого существа, означает также протест против этой идеи — не осознается им.

Когда он одной блестящей фразой описывает, в чем состоит «праведность монаха» — «он сострадателен и милосерден, он стремится быть другом и делать добро всем живым существам», — он весьма далек от того, чтобы потребовать от монаха деятельной любви, он только требует от него в обязательном порядке, чтобы его душа была полна доброты и любви, без которых невозможно достичь совершенства и истинного мира в душе.

Освобождения от ига реинкарнации, учит он, достигает лишь тот, кто идет «священным восьмеричным путем правильного познания, правильного намерения, правильной речи, правильного действия, правильного образа жизни, правильных усилий, правильного созерцания, правильного самоуглубления». Не следует только обманываться насчет слов «правильное действие». Будда понимает «правильное действие» как такое, когда не совершается недоброго дела.

> «Что есть, братья, правильное действие? Избегать убийства живых существ, избегать брать то, что нам не дано, избегать излишества — все это называется, братья, правильное дей-

ствие». (Так говорит Сарипутта, один из любимых учеников Будды, о восьмеричном пути.)

О деятельной любви буддистский монах не имеет никакого представления, потому что она предполагает, что человек что-то любит в этом мире и вкладывает в это свою душу. Но такое состояние души помешало бы освобождению души от всего земного. Послушайте, как потрясающе звучат слова Будды: «Не знают ни радости, ни боли те, кому нечего больше любить в этом мире». Отцу, потерявшему маленького сына, он не нашел ничего другого сказать, как: «То, что человек любит, приносит ему слезы и горе».

Скупыми штрихами рисует он монашеский идеал совершенства. Вот его слова: «Тот, кто не заботится о других, у кого нет родственников, кто владеет собой, кто утвердился в истине, в ком не осталось ничего скверного и низкого, кто навсегда покончил с чувством ненависти, — того я называю брахманом».

***

Исходя из идеи миро- и жизнеотрицания, понимаемой им как высший закон, Будда отказывается признать за монахами возможность соответствующих действий, связанных с чувствами сострадания и любви. И это вполне понятно. Но когда нормы его этики распространяются и на мирян, он стоит перед необходимостью принять решение, надо ли потребовать того же и от них или не надо. Если допустить — поскольку люди ведут обычную деятельную жизнь, — что чувства любви и сострадания могут побудить их к соответствующим действиям, то возникнет противоречие с его учением о страдании и избавлении от него.

Кроме того, это означало бы чрезвычайно большую уступку идее миро- и жизнеутверждения.

Благодаря Будде, этика так мощно развивается, что уже не преследует других целей, кроме своих собственных. Однако Будда не хочет признать это и заставляет ее по-прежнему служить учению об освобождении от ига реин-

карнации, которое, в свою очередь, связано с идеей миро- и жизнеотрицания.

Этическая форма мировоззрения миро- и жизнеотрицания является противоречивой сама по себе и к тому же неосуществимой, поскольку этика содержит в себе идею миро- и жизнеутверждения. То, что принимают за этику, принявшую в себя идею отказа от мира и жизни, — это этика, но только неполная и ограниченная.

Разумеется, в этике для мирян, сформулированной Буддой, главной остается идея миро- и жизнеотрицания. Она содержит в себе этические нормы относительно действий и поступков, но она не содержит даже в малой степени или с учетом обстоятельств каких-либо требований предпринять действия из чувства любви или сострадания.

Впрочем, Будда очень редко говорит об этических нормах для мирян. В своих беседах он обычно обращается к монахам.

Из беседы об этике для мирян[1]

«Теперь я расскажу вам о том, какой образ жизни должен вести отец семейства... для него, имеющего жену и ребенка, следование всем заповедям монашества недостижимо. Он не должен убивать живых существ, он не должен брать то, что ему не было дано, он не должен лгать, он не должен употреблять спиртное, он должен воздерживаться от нарушения целомудрия... он должен заботиться о своих родителях, и его занятия должны быть добродетельными и подчиняться закону».

Далее он предъявляет такие требования к мирянину: щедрость, добродетельное поведение, любовь и забота по отношению к родственникам, безупречность поступков, почитание и скромность, терпение и мягкость, удовлетворенность и благодарность, посещение время от времени бесед об учении, принятие под свой кров аскетов.

Согласно надписи, выбитой на каменной колонне по повелению буддистского царя Ашоки (III в. до н.э.), от мирянина

[1] Suttanipāta, 385–404 (Winternitz. Der ältere Buddhismus. — S. 81).

требуется помимо соблюдения заповеди *ахимсы* также доброе отношение к рабам и слугам, почтительное отношение к уважаемым людям и щедрость по отношению к брахманам и аскетам.

Интересно, что в «Дхаммападе» (буквально «Путь истины»), классической книге, принадлежащей к «Суттапитаке», второй «корзине» священных текстов раннего буддизма, в которой содержатся как несомненно принадлежащие Будде изречения, так и приписываемые ему и в которой сформулированы нормы буддистской этики, почти ничего не говорится об этических нормах для мирян.

Сформулированные Буддой этические нормы для мирян разочаровывают — в них ничего не говорится о побуждении к действию, если его требуют чувства сострадания и любви. Если бы это было так, то этика действия, вызванного чувством сострадания и любви, потеснила бы великолепную систему этики мысленного сострадания, созданную Буддой.

Заметьте, в этих правилах нет ни одного слова о помощи находящимся в беде! Там, где Будда говорит о благотворительности, он имеет в виду щедрые подаяния монахам! О вознаграждении за это подаяние он говорит так восторженно, что становится неприятно.

Очень большое значение придает Будда чувству благодарности. В одной из своих самых прекрасных бесед он говорит об этом чувстве так: «Из всего того, что могло бы характеризовать плохого человека и что делает его плохим, довольно одного — он неблагодарный... Из всего, что делает человека хорошим, достаточно указать одно — чувство благодарности живет в его душе».

О благодарности по отношению к родителям[1]

«Если бы кто-нибудь... посадил себе на одно плечо мать, а на другое — отца и носил бы их на плечах сто лет... то и тогда бы он не отблагодарил, как должно, своих родителей за всю

[1] Ангуттараникая, 2.4.

их доброту... Но тот, кто обращает своих неверующих родителей на истинный путь веры... кто помогает своим безнравственным родителям стать добродетельными... кто убеждает их бросить быть жадными и принести полное пожертвование... кто помогает своим родителям-простецам обрести истинную мудрость, — тот не только исполнил свой долг благодарности по отношению к ним и отплатил добром за их добро, но сделал гораздо большее, чем от него требовалось».

Этика Будды отличается от этики Иисуса тем, что в ней нет требования деятельной любви. Для Иисуса и Будды общим является то, что этика как одного, так и другого связана с отказом от мира и жизни, что это этика духовного совершенствования, а не этика деятельной любви. Все-таки в этике духовного совершенствования и Будды и Иисуса главным является принцип любви. Отсюда следует, что в обоих этических учениях имеется тенденция выразить себя в действии, и тем самым они находятся в некотором родстве с идеей миро- и жизнеутверждения. Согласно Иисусу, этика самосовершенствования требует деятельной любви — Будда не делает такого вывода.

Следует сразу сказать, что идея миро- и жизнеотрицания в учении Иисуса и по своему происхождению, и по сути совершенно другого рода, чем то, что понимает под этой идеей Будда. Из этой идеи не следует различие между материальным и имматериальным Бытием, но, согласно ей, утверждается, что весь этот мир зла находится в ожидании своего конца и что на его месте возникнет потусторонний мир Добра. Таким образом, идея миро- и жизнеотрицания, как ее понимает Иисус, предполагает идею добра, то есть главный принцип этики. В свете этого фундаментального различия представляются безнадежными время от времени возобновляющиеся попытки объяснить учение Иисуса влиянием буддизма, которые выглядят безнадежными и в том случае, если предположить невероятное, что Иисус был знаком с индийской мыслью.

Разумеется, никто не мог запретить мирянам следовать велениям своих сердец и совершать поступки деятельной

любви, ничуть не озабочиваясь тем, как это совмещается с идеей миро- и жизнеотрицания. К числу добрых дел, совершаемых ими с незапамятных времен, относится рытье колодцев и строительство хижин для путников.

Кстати, в надписи на колонне, выбитой по повелению царя Ашоки, деятельное сострадание уже играет определенную роль.

***

Были случаи, когда сам Будда совершал поступки, вызванные чувством сострадания и любви. Однажды вечером, идя по заснувшему уже городу, он видит лежащего на земле монаха, лишившегося сил от приступа дизентерии. Он и его ученик Ананда, который был вместе с ним, поднимают монаха, приносят его домой, обмывают его и укладывают в постель. После этого Будда собирает монахов и делает им наставление о том, что касается помощи, оказываемой друг другу. Однако эта помощь объясняется им не из принципа деятельной любви, но по той причине, что у них нет ни матери, ни отца, которые могли бы о них позаботиться. И потому они должны быть как мать и отец по отношению друг к другу. Это наставление он заканчивает словами: «Тот, кто будет ухаживать за мной, монахи, будет ухаживать за больным человеком».

Чисто человеческое воздействие такой великой личности, как Будда, на этику было таким сильным и живительным, что в ней просто не осталось места для идеи миро- и жизнеотрицания с вытекающим из нее принципом бездействия. Однако при этом не было сделано попыток отвержения или опровержения, просто этика как бы поднялась выше этой идеи, подобно тому, как полная вода перетекает через плотину.

По вопросу о спасении мира Будда не сказал ничего. Вообще говоря, он мог бы выразить надежду, что со временем все существа достигнут состояния нирваны и таким образом навсегда прекратится полный страданий приход и уход существ в бытие. Очевидно, он отдавал отчет, как

трудно представить себе осуществление мировой нирваны, поскольку все существа, согласно учению о реинкарнации, чтобы получить освобождение, должны пройти кружной путь обретения человеческого существования, чтобы затем достичь высшего познания, необходимого для освобождения[1].

Согласно Будде, едва ли возможно, чтобы человек, совершивший злое дело и лишившийся в следующем существовании человеческого образа, позднее опять возвратился в мир людей, «потому что в низших формах существования происходят лишь убийства друг друга и нет никакой возможности совершить доброе дело». Чтобы подчеркнуть практическую невозможность этого, Будда делает такое сравнение: если бы кто-нибудь бросил в море ярмо и оно попало бы на шею одноглазой морской черепахи, поднимающейся на поверхность моря лишь раз в сто лет, то это было бы более вероятно, чем возможность для глупца, оказавшегося при рождении в низшем состоянии, перейти в человеческое состояние.

Будда, проповедник сострадания, обещает спасение лишь отдельному человеку и не собирается заниматься спасением всех существ. И в этом слабость его учения.

***

И европейцу, и современному индийцу — ничуть не в меньшей степени — трудно представить себе Будду как историческое лицо и его учение в истинном свете. Мы не можем также примириться с тем фактом, что великий Учитель и проповедник сострадания в вопросах теории полностью поддерживал идею миро- и жизнеотрицания и принцип не-деяния, который с ней непосредственно связан. Это не очень подходит к идеальному образу, каким мы его представляем, потому что говорит о таких чертах его характера, которые кажутся нам чуждыми. Его этика вызывает у нас беспокойство своей неполнотой.

---

[1] См. об этом также с. 58 и 75–76.

С Буддой происходит нечто похожее на то, что происходит, когда мы начинаем изучать учение Иисуса. Нам кажется необъяснимым тот факт, что учение Иисуса и его этика непосредственно связаны со страстным ожиданием конца этого мира.

Однако же мы обладаем надежными и в достаточном количестве сведениями об обоих Учителях, чтобы видеть их такими, какими они были.

Будда предпринимает попытку одухотворить мировоззрение миро- и жизнеотрицания и придать ему этический характер — в этом его значение. Он учит людей, что подавление в душе стремления к вещам имеет гораздо большее значение, чем достижение отрешенности от мира. Одновременно он требует от своих учеников, чтобы достигнутая ими духовная отрешенность от мира внешне выражалась в следовании этическим нормам.

Поскольку в его учении главной является идея отказа от мира и жизни, он не включает в свою этику рассмотрение вопроса о деятельной помощи. Такая этика казалась ему экзотерической и недостойной рассмотрения, и он все свое внимание сосредоточил на эзотерической этике, согласно которой человек должен стремиться достичь такого состояния души, когда в ней не будет не только чувства ненависти, но останутся лишь готовность жить со всеми в мире и чувство добра и любви. Таким образом, он выступает как создатель этики духовного самосовершенствования. В ходе ее создания он формулирует истины непреходящего значения и передает свою этику не только индийцам, но и всему человечеству. Он принадлежит к числу величайших этических гениев, каких только знал мир.

Каким образом произошло то, что благодаря Будде мировоззрение миро- и жизнеотрицания приобрело этический характер? Верно ли, как он это сам утверждал, что это мировоззрение уже содержит в себе этику? В этом он заблуждался.

В этом мировоззрении по самой его сути не может содержаться ничего другого, кроме отрешенности от мира и

равнодушия к нему. Вывести из него этику невозможно. Этика предполагает участие в создании благополучия существ, населяющих этот мир, и эта заинтересованность в земных делах связана — пусть еще довольно слабо — с идеей жизнеутверждения. Этическая форма мировоззрения миро- и жизнеотрицания никогда не смогла бы быть частью непротиворечивой этики, но она может возникнуть, если этика попытается найти декларативную форму для идеи отказа от мира и жизни. Именно это и было сделано Буддой. Благодаря ему этика появляется в индийском обществе с его мировоззрением миро- и жизнеотрицания, подобно тому как этика появляется благодаря Иисусу в позднеиудейском обществе.

Будда верил, что ему удалось соединить вместе этику и мировоззрение миро- и жизнеотрицания, но в действительности произошло то, что, занявшись этикой, он изменил идее отказа от жизни и мира. Его этика духовного самосовершенствования по самой своей природе отличается от мировоззрения миро- и жизнеотрицания, хотя она делает вид, что не выходит за его границы. Требуемое этикой бытие духа, свободного от мира, можно было бы приравнять к свободе, которая обусловлена отказом от мира и жизни, но по своей сути оно есть нечто совершенно другое[1], потому что оно необходимо обусловлено этическим совершенством. Бытие духа, свободного от мира, связанное как таковое с мировоззрением миро- и жизнеотрицания, не стремится ни к чему, кроме своих собственных целей. Как ясно понимали этот вопрос брахманы древности, когда они рассматривали мировоззрение миро- и жизнеотрицания как замкнутое в себе, а этику как связанную с мировоззрением миро- и жизнеутверждения!

Этика высокого духовного совершенствования не обусловлена мировоззрением миро- и жизнеотрицания, она есть в действительности центральное ядро этики как системы. Точно так же этика, обусловленная мировоззрением миро-

[1] См. также с. 82–83.

и жизнеутверждения, должна побуждать людей стремиться к духовному совершенству, которое может быть достигнуто лишь при условии бытия духа, свободного от мира. Достижение бытия духа, свободного от мира, совсем не означает, что человек рассматривает мир как нечто нереальное. Он должен ясно осознавать значение земных дел. Самая большая духовная свобода от мира есть та, которая достигается лишь в том случае, если человек стремится стать этической личностью и в этом качестве служить миру.

Будда включил в мировоззрение миро- и жизнеотрицания этическую идею бытия духа, свободного от мира. При этом он был уверен, что духовной свободе от мира, вытекающей из мировоззрения миро- и жизнеотрицания, он придал этический характер. Однако в действительности на ее место он поставил существенно другую идею этического бытия духа, свободного от мира.

Фактически его этика с ее стремлением достичь духовного совершенства, встроенная в мировоззрение миро- и жизнеотрицания, является в нем посторонним и чуждым элементом.

В его этике сострадания отклонение от мировоззрения миро- и жизнеотрицания становится вполне очевидным. Эта форма этики предполагает такой далеко идущий интерес к земным вещам, она несет в себе такой мощный импульс действия, что остается непонятным, как Будда мог допускать мысль, будто она совместима с принципом бездействия, вытекающим из мировоззрения миро- и жизнеотрицания.

Этика является тайным союзником мировоззрения миро- и жизнеутверждения, и Будда разрешает этому опасному противнику войти в крепость мировоззрения миро- и жизнеотрицания.

Будда дал Индии то, чего она еще не имела: этическое учение, созданное на основе философской мысли. До этого этика существовала в традиционной форме обязанностей и добродетелей, то есть она находилась еще в начале своего развития. Но этика достигает высшего этапа развития лишь

тогда, когда философская мысль начинает размышлять над вопросами морали и искать основополагающий принцип, который обусловливает все добродетели и обязанности. Выдвинув в качестве такого принципа чувство любви, полное сострадания, Будда вдохнул в индийскую этику дыхание жизни.

Он посеял семена этики на поле миро- и жизнеотрицания, но ветер перенес часть семян на другую почву. Проходят столетия, и на почве народной мысли, на которую мало или почти не действовали догмы миро- и жизнеотрицания, из посеянных им семян созревает богатый урожай.

Этика, достигнув высокого этапа развития, приносит победу не мировоззрению миро- и жизнеотрицания, но его противнику, потому что Будда, создав этику как стройное учение, дал этому противнику в руки оружие, с помощью которого он и добился победы. Без влияния его этического учения было бы немыслимо дальнейшее развитие этики уже в рамках индуизма. Дух этического учения Будды дает индуизму силы покончить с существованием буддизма в Индии.

После долгих колебаний индийская мысль была вынуждена полностью отвергнуть идею миро- и жизнеотрицания, последователем которой был Будда. Но его этика продолжает жить в ней.





Глава VII

ПОЗДНИЙ БУДДИЗМ В ИНДИИ

По словам Ананды, Будда предполагал, что созданное им учение просуществует лишь пятьсот лет, после чего должен появиться новый проповедник освобождения.

Его предсказание не сбылось. Более того, именно спустя пятьсот лет, то есть в начале нашей эры, его учение достигает наивысшего расцвета. Конечно, оно уже не такое, каким он его создал. Оно получило дальнейшее развитие. Для позднего буддизма характерен взгляд, что в мире с незапамятных времен появляются будды, которые проповедуют истину, ведущую к освобождению, и что Гаутама Будда из рода Шакья только один из многих. В каждом периоде существования мира — поздний буддизм следует учению школы санкхья о развитии Вселенной — и в каждой части Вселенной (то есть не только на Земле) время от времени появляются будды. Гаутама Будда не последний, за ним придут и другие.

Согласно учению позднего буддизма, все будды происходят из небесного само-существующего пра-будды (ади-будды), от которого ведет свое начало и Вселенная. Над всеми этими вечными буддами возвышается будда Амита́бха (то есть будда Безмерного света), защитник и покровитель существующего мира. Он обитает в райском мире Сукха́вати. Согласно догматическому учению позднего буддизма, Гаута-

ма Будда также имеет небесную природу, но принял образ человека, для того чтобы принести в мир учение об освобождении. В отдельных сочинениях позднего буддизма о нем говорится, как о пра-будде, и что он «сам по себе возникающий отец мира». В позднем буддизме учение о Будде выглядит непоследовательным, неясным и противоречивым.

Так поздний буддизм становится религией, в которой вводится не только поклонение буддам, но и вообще культ богов, которым Гаутама Будда не придавал никакого значения.

Поскольку поздний буддизм стал религией, которую исповедуют массы людей, он весьма далек от учения Гаутамы Будды, согласно которому освобождение от ига реинкарнации можно получить, ведя монашескую жизнь и отказавшись от мира. В позднем буддизме утверждается, что освобождение могут получить и те, кто ведет обычную жизнь, если только они благоговейно веруют в блаженного Будду и доверительно отдают себя Ему.

Это новое учение, проповедующее всем доступный и не слишком трудный путь спасения, получило название Махаяна («Большая колесница»). Учение, связывающее свое происхождение с историческим Буддой, стали называть Хинаяна («Малая колесница»). Под колесницей надо понимать средство, с помощью которого можно достичь состояния *нирваны.*

***

Буддизм Махаяны настолько далек от учения Гаутамы Будды, что в нем уже не рассматривается освобождение от ига реинкарнации в качестве высшей цели.

В буддизме Махаяны идея сострадания достигла такого развития, что этим учением был поставлен вопрос, почему Будда говорил лишь о спасении человека и не позаботился о спасении остального мира. Вследствие этого буддизм Махаяны формирует свой идеал, когда человек, достигнув освобождения от реинкарнации не переходит затем в состояние нирваны, но вновь принимает человеческий

образ, чтобы помочь освобождению всех существ. Этих снова и снова принимающих человеческий образ святых в буддизме Махаяны называют *бодхисаттвами*, то есть предбуддами.

Буддизм Махаяны является логическим результатом раннего буддизма.

Будда тщательно продумал свое учение о сострадании. Вместе с тем, он учит, что человек должен думать только о своем освобождении от цикла повторных рождений, что выглядит весьма эгоистично.

Буддизм Махаяны стоит на той точке зрения, что идея сострадания, если она овладевает сознанием, не может удовлетвориться какой-либо приписываемой ей ролью, но становится самой главной мыслью и отвергает любые эгоистические желания освобождения.

Неуклонно придерживаясь принципа правдивости, буддизм Махаяны не поддался искушению сделать вид, будто он продолжает традицию самого Будды. Он не отрицает, что Будда призывал людей прежде всего стремиться к освобождению от ига реинкарнации и что он говорил о достижении в конце восьмеричного пути состояния нирваны. Но сделал он это потому, утверждали теоретики учения Махаяны, что его современники не были еще в состоянии понять высшую истину: человеку надо отказаться от нирваны. Следовательно, учение Махаяны, проникнутое духом сострадания, необходимо поставить выше учения, которое Будда проповедовал из своих уст.

Согласно учению Махаяны, Гаутама Будда не перешел в состояние нирваны, но остался на небе, чтобы снова и снова в мире возникало осознание истины об освобождении. «Оттуда, с неба, он посылает вниз великий дождь религии и бьет в великий барабан религии, который звучит, как гром».

Буддизм Махаяны развивался в северо-восточной Индии в I и II вв. н.э. Священные тексты этого учения написаны на санскрите, а не на пали, как тексты раннего буддизма.

Так как буддизм Махаяны стал со временем известен в Китае и Тибете, когда в Индии буддизм уже прекратил свое существование, многие важнейшие тексты учения Махаяны, оригиналы которых утеряны, сохранились в переводах на китайский и тибетский языки.

Наиболее известное сочинение буддизма Махаяны «Саддхармапундарика» («Лотос учения о добре»). В нем Гаутама Будда обожествляется. Он царит на горе над тысячами будд, богов и бодхисаттв. Сочинение, по-видимому, написано не позднее 200 г. н.э., потому что уже в 286 г. н.э. оно появилось в переводах на китайский язык.

В сочинении «Лалитавистара» («Полный рассказ об игре Будды») рассказана легендарная история человеческого становления божественного Будды и его земных деяний. Ранние части этого сочинения возникли, вероятно, еще в начале нашей эры.

В «Сукхативьюха» («Полное описание райских мест») рассказывается о будде Амитабхе и рае Сукхавати. Это сочинение появилось в переводе на китайский язык в 147–186 гг. н.э.

Одним из великих учителей буддизма Махаяны был Нагáрджуна (II–III вв. н.э.), происходивший из семьи брахмана; известен также буддистский поэт Сантидева (VII в. н.э.).

***

В буддизме Махаяны учение о сострадании достигает своего полного развития. Верующий буддист, согласно учению Махаяны, должен достичь совершенства «великого сострадания». Какой глубокий смысл заключается в словах: «До тех пор, пока существуют страдающие существа, чувство радости невозможно для тех, кто полон сострадания»! Впервые за всю историю мысли появляется мировоззрение, главной в котором является идея сострадания.

Однако эта великая идея осталась неразвитой и не оказала воздействия, хотя это было бы вполне естественно. Буддизм Махаяны, как и ранний буддизм, остается в плену мировоззрения миро- и жизнеотрицания и полностью принимает принцип бездействия. Как и прежде, не придается никакого значения тому, чтобы придти на помощь в случае

материальной нужды. Как и прежде, единственное, что должно делать, испытывая чувство сострадания, это распространять знание о том, что освобождения от страданий возможно достичь лишь с прекращением воли к жизни.

В буддизме Махаяны имеется интерес к проблеме освобождения всех живых существ. Но на вопрос, как к ней подойти и как ее решить, буддизм Махаяны так же не способен ответить, как и учение школы санкхья или учение Будды.

В этом отношении у буддизма Махаяны руки были связаны так же, как и у самого Будды. Если у Будды идея сострадания выражалась в том, что буддистский монах должен постоянно помнить о ней, то в Махаяне эта идея доведена до экзальтации. Теперь эта идея потеряла свой созерцательный характер, как это было в учении Будды, и выражается в экзальтированном чувстве сострадания, которое иногда приобретает оргиастический характер.

Верующий буддист молится за всех живых существ и просит, чтобы их страдания прекратились, чтобы они не знали чувства боли и не были больны, чтобы они не знали чувства одиночества и подавленности, чтобы их жизнь была счастливой и безгреховной и чтобы они из низшего в новом рождении перешли в высшее, ведущее к освобождению. В текстах Махаяны можно найти долгие молитвы с просьбой о заступничестве. Поскольку женщины считались низшими существами, они просят в своих молитвах, чтобы в новом рождении они стали мужчинами. В молитвах есть также просьбы о смягчении мук и страданий тех, кто находится в аду. Более того, «Великое сострадание» распространяется не только на живущих на Земле существ, но и на существ во всей Вселенной.

Отрывки из текстов Махаяны[1]

«Да прекратятся страдания всех существ во всех странах. — Пусть все существа в десяти областях мира, слабые, боль-

[1] Взяты из книги проф. М. Винтернитца (Winternitz M. Der Mahāyāna Buddhismus. — Tubisem, 1930. — S. 46–47, 53, 61).

ные, стесненные обстоятельствами и беззащитные, излечатся от своей болезни. — Пусть получающий удары больше не получает их, пусть тот, кому угрожает смерть, обретет жизнь, пусть те, кого постигло бедствие, освободятся от страха, пусть те, кто страдают от голода и жажды, получат еду и питье».

«Пусть слепые обретут зрение, глухие — слух, беременные женщины родят без боли. — Пусть нигде в мире не прозвучит больше крик боли. — Пусть ни одно существо не будет переживать неприятности. — Пусть существа избегнут низший путь (т. е. реинкарнацию — *Ю.Д.*). — Пусть женщины родятся вновь мужчинами, храбрыми героями и мудрыми учеными. — Пусть увидят они всех будд в десяти областях Вселенной, сидящих на тронах из берилла под прекраснейшими деревьями из драгоценных камней. — И пусть они услышат проповеди, которые те произносят».

«Пусть закончатся мучения и страх тех, кто находится в аду. — Пусть не испытывают животные больше страха, что другое животное пожрет их. — Пусть духи умерших обретут счастье. — Я закричу от радости, когда все существа станут свободными от страданий цикла повторных рождений».

В буддизме Махаяны идея сострадания находит свое выражение не только в молитвах-пожеланиях, но и в молитвах, точнее, мольбах о действии. Однако простой естественный поступок, вызванный чувством сострадания, не находит своего рассмотрения. Хотя в текстах Махаяны много говорится о том, что голодных следовало бы накормить, жаждущих — напоить и за больными — ухаживать. Но мы напрасно будем искать в них прямых заповедей о помощи и об облегчении участи несчастных существ. В конечном счете буддизм Махаяны рассматривает только действия, которые делают вклад в действительное, совершенное освобождение от страданий бытия. «Великое сострадание» не позволяет верующим удовлетвориться провозглашением истины освобождения, как это сделал Будда. Оно побуждает верующего мысленно пожелать отдать все заработанные им сокровища, все, чем он владеет, для освобождения других; оно побуждает его принять на себя страдания других, занять их место в низшем существовании, претер-

петь ради них адские муки. Вместо того чтобы совершать на практике простые поступки, вызванные чувством сострадания, верующий занят великими подвигами самопожертвования, которые он хочет совершить как бодхисаттва.

Отрывки из текстов Махаяны[1]

«Хотел бы я привести все существа в город нирваны. — Хотел бы я ради добра, которое я совершил, стать утешителем всех страдающих существ. — Все, что я заработал, я отдал бы, не печалясь, для благополучия всех существ».

«Я стараюсь не ради одного только своего спасения. Все другие существа должен я вывести из потока сансары (реинкарнации). Я должен принять на себя всю массу страданий всех существ. Насколько это возможно, я хочу пережить во всех дурных формах бытия, какие только есть во всех частях Вселенной, все страдания... Я готов в каждой отдельной форме дурного бытия прожить бесчисленные миллионы периодов жизни Вселенной... Гораздо лучше, если бы один я страдал, чем все существа оказались бы в местах в форме дурного бытия».

«Бодхисаттвы, которые осознают связь (между собой и другими существами) и которым доставляет радость облегчать чужие страдания, бросают себя в ад, словно фламинго в озеро, где растет лотос».

Точно так же одухотворенно говорит апостол Павел (Рим. 9:3), что он охотно принял бы на себя вечное проклятие, если бы он тем самым мог сделать что-нибудь для спасения своих братьев.

В буддизме Махаяны сострадание заявляет о себе с такой силой, что оно выступает против мировоззрения мире- и жизнеотрицания и требует, чтобы ему было дано право на действенную помощь. Однако идея отказа от мира и жизни еще стоит, как скала, и в позднем буддизме, который ей остается по-прежнему верен, хотя в нем пробуждаются инстинктивные желания действия, причем гораздо более сильные, чем даже у самого Будды.

---

[1] Там же, с. 34, 35, 39, 53, 59.

Идея сострадания набрала в буддизме Махаяны такую силу, что стало абсолютно видно, как неестественно она выглядит в соседстве с идеей отказа от мира и жизни. В учении Будды идея сострадания в какой-то мере согласуется с идеей бездействия. В буддизме Махаяны такое согласие уже невозможно, так что приходится делать вид, что проблема бездействия преодолена, допустив воображаемую деятельность.

Но как все-таки трогательно, что было когда-то время, когда душами миллионов людей безраздельно владело чувство сострадания!

***

Интересно, что в буддизме Махаяны предпринята попытка найти обоснование идеи сострадания через теорию познания. Делается это с помощью учения Будды о несуществовании «Я». Доказывается это таким образом: если «Я» не существует, то отсюда следует, что нет никакой разницы между «Я» одного человека и «Я» другого. Тогда чувство сострадания обосновывается тем, что мыслящая личность должна признать тот факт, что она не могла бы в действительности провести границу между собственным «Я» и другими «Я». Когда чувство сострадания становится фактом бытия, эта истина о неразличимости «Я» и «Ты» (парáтмасамата) познается через эмоцию.

Отрывки из текстов Махаяны[1]

«Мы по привычке связываем представление о своем „Я“ с собственным телом, которое никоим образом не содержит „Я“. Почему же не возникает точно так же по привычке представление о «Я», но по отношению к другому? — Нет такого человека, чье страдание принадлежало бы только ему одному. О ком, значит, можно сказать, что это его страдание? Все страдания, без различия, не имеют владельца. Поскольку они страдания, нам надо держаться от них подальше. Какой тогда

[1] Там же, с. 44, 58–60.

смысл имеет ограничение (говорить, что кто-то держится подальше от того страдания, которое он рассматривает как свое собственное)? — Если моему близкому так же, как и мне, ненавистны страх и боль, чем же тогда отличается мое „Я", что я должен защищать его больше, чем его?»

На основании тождественности «Я» и «Ты», которая есть следствие учения о Брахмане, упанишады объясняют всякую любовь как любовь к самому себе. «Поистине, — говорит мудрец Яджнявалкья своей жене Майтрейи, — супруга любят не ради супруга, но ради своего „Я" любят супруга и не ради живых существ любят живые существа, но ради „Я" любят живые существа»[1]. Это означает, поскольку один и тот же Брахман обитает как в нашем «Я», так и в другом, что любовь к другому есть просто любовь Брахмана к самому себе.

Из этой неразличимости «Я» и «Ты» в упанишадах делается вывод, что всякая любовь к близкому человеку есть глубокая любовь к самому себе. Учение Махаяны, напротив, доказывает, что не может быть никакой любви к самому себе, но есть только любовь к ближнему. Хотя оба утверждения кажутся противоположными, сводятся они к одному и тому же. Благодаря тем объяснениям, которые они дают, от этики ничего не остается. Истинная этика предполагает абсолютное различие между чьим-либо «Я» и «Я» другого человека и подчеркивает его. Это различие не есть нечто само собой разумеющееся, но представляет некую загадку.

***

Но буддизм Махаяны использует теорию познания Будды не только для того, чтобы обосновать этику, — учение Махаяны развивает теорию познания дальше. Вероятно, мыслители, которые этим занимались, были брахманами. Иначе невозможно понять, каким образом теория познания Будды стала служанкой теории, которая является копией брахманистского учения о майе.

[1] Брихадараньяка упанишада, 2.4.

С точки зрения теоретиков Махаяны, Будда признавал в определенной степени реальность сенсорного мира потому, что его ученикам была недоступна истина о его нереальности. На самом деле Будда допускал, что внешний мир существует лишь в нашем сознании. То, что познающий рассматривает познаваемое как нечто отличное от него и существующее само по себе, основано на иллюзии (майе). Внешний мир есть система представлений, которая содержится в нашем сознании. Понятие закономерности возникает потому, что каждая концепция является результатом предыдущей. Во время погружения в себя и в состояние экстаза человек освобождается от заблуждения, что сенсорный мир реален.

Если эти теоретики вопреки учению Будды утверждают, что сознающее «Я» обладает духовной реальностью, то появляются и другие — среди них выдающийся философ Нага́рджуна, — которые утверждают, что у нас нет оснований предполагать реальность ни материального мира, ни духовного. Они формулируют принцип: «Все есть Ничто». Согласно их теории, не существует ни бытия, ни небытия, есть только Ничто, которое не является ни бытием, ни небытием. Не только внешний мир, воспринимаемый нами, есть иллюзия, но также иллюзией является наша уверенность в том, что мы существуем и воспринимаем мир. Это учение получило название *шу́ньята* («пустота», «ничто»). В буддизме Махаяны это учение сначала становится популярным, а затем и догматичным.

Но вот вопрос: что делать состраданию в нереальном мире? Как может буддизм Махаяны совмещать этику с нигилистическим учением о бытии?

Это оказывается возможным, если принять теорию о двойственности истины. Хотя и наше существование, и существование мира есть иллюзия, но нам они кажутся реальными. Следовательно, наше поведение должно быть таким, чтобы наше воображаемое существование соответствовало воображаемому миру. Поскольку этот мир кажется нам полным страданий, мы обязаны стремиться к тому,

чтобы страдания прекратились. Следуя общепринятому мышлению и представлениям и придерживаясь учения о двойственности истины, человек может достичь небесного блаженства, если его жизнь наполнена чувством сострадания и верой в милосердие божественного Будды. Заблуждение относительно обязанностей (*ка́риямоха*) не имеет особого значения, поскольку в нем нет ничего опасного и оно, кроме того, добродетельно.

При погружении в себя человек прозревает высочайшую истину *шуньяты* (пустоты) и благодаря ей получает окончательное освобождение от иллюзионного бытия.

Будда не создал учения о двойственности истины, и в этом состоит его величие. Впрочем, оно уже есть у него, хотя и в скрытой форме: в вопросах этики он явно предполагает существование «Я»; но зато отрицает его существование в своей теории познания. В буддизме Махаяны становится очевидным то, что у Будды находится в скрытом виде.

Введя эти непрактичные различия между этической истиной, относительной истиной и абсолютной истиной, стоящей над всякой этикой, позднебуддистской мысли не удалось вывести этическое учение из учения о мире и не удалось объединить их друг с другом.

***

Цейлон, Бирма и Сиам остались верны учению раннего буддизма.

По преданию, буддизм появился на Цейлоне благодаря Махендре, сыну (или брату) выдающегося буддистского царя Ашоки (272–31). Кстати, его полное имя Ашока-вардхана, что значит «Лишенный забот».

В начале своего правления Ашока, как и его отец, был покровителем брахманов. Его владения занимали как долины Инда и Ганга, так и обширные области к югу от этих рек. Вероятно испытывая укоры совести от своих действий огнем и мечом во время создания своего царства, он перешел в буддизм. Он объявил себя покровителем буддизма и поощ-

рял распространение буддизма с помощью миссионеров по всей Индии и на островах Индонезийского архипелага.

В Сиам буддизм приходит из Камбоджи, где буддистские храмы появляются в 422 г. н.э. В Бирму буддизм приходит в VI в. н.э.

Ранний буддизм на Цейлоне, в Бирме и Сиаме, не изменившись в теоретическом отношении, стал религией с ее храмами и обрядами.

В 1893 г., в юбилейный год его правления, по повелению короля Сиама Чхулангкорна была полностью опубликована «Трипитака» («Три корзины»), книга священных текстов раннего буддизма.

В настоящее время буддистская религия сохранилась лишь на Цейлоне, в Непале и на южных склонах Гималаев, на всем полуострове Индостан буддизм больше не существует. В Непале, Китае, Тибете, Корее и Японии буддизм существует как учение Махаяны или его видоизменение.

Как произошло, что буддизм покинул свою родину, полуостров Индостан?

Нет, это не связано с преследованиями. Просто буддизм теряет своих приверженцев, не выдерживая конкуренции с учением брахманов, постепенно приобретающим все большее влияние, и с индуизмом, становящимся все более популярным.

Упадок буддизма начался в IX в. н.э., в начале XVII в. буддизм в Индии, кроме Непала, уже не существовал.

Брахманистское учение и индуизм победили буддизм потому, что они являются по своей сути мистическими учениями. Они поддерживают элементарную идею о союзе, соединении сознания человека с Мировым Духом. Кроме того, они в каком-то смысле проще и производят большее впечатление, чем буддизм.

Поскольку буддизм отрицает как идею высшего и чистого Бытия, так и идею души человека, он становится довольно трудным для понимания. Кроме того, в нем оборваны связи с образом мысли, представлениями и природной благочестивостью населения Индии.

В буддизме (как и в учении школы санкхья и в джайнизме) главной является идея освобождения от цикла повторных рождений. Но эта идея недостаточно значительна и к тому же очень узка для того, чтобы стать определенным мировоззрением.

Напротив, идея соединения сознания человека с Мировым Духом уже тесно связана с мировоззрением, которое может включить в свою систему идей и идею освобождения от ига реинкарнации, если она завладеет умами людей. Именно в этом и состоит превосходство учения брахманов и индуизма над буддизмом, которому было необходимо продолжать поиски истинного мировоззрения.

Если буддизму удалось на многие столетия возвыситься над учением брахманов и индуизмом, то обусловлено это тем, что буддизм как учение создан гением Будды, и тем, что этика буддизма стоит выше, чем этика брахманистов и индуистов. Но, по мере того как учение брахманов и индуизм, получив творческий импульс от буддизма, развиваются в этическом направлении — это в особенности верно для индуизма, — их превосходство над буддизмом становится очевидным.

Преимущество учения брахманов и индуизма сказывается еще и в том, что они находятся в тесной связи с религиозными представлениями населения Индии. Тогда как буддизм с самого начала порывает с ними. Поздний буддизм пытается наладить с ними отношения, но они не становятся такими тесными, как у брахманистов и индуистов.

Безусловно, одной из причин исчезновения буддизма в Индии послужило и то, что буддизм отверг священные веды, в то время как брахманы прибегали к их авторитету с незапамятных времен, а индуисты сделали благоговейное отношение к ним своим долгом. И поскольку в индийском средневековье — по времени оно приблизительно совпадает с европейским — упор все больше и больше делается на свидетельства прошлого, такое положение дел становится фатальным для буддизма. Не имея корней в религиозных верованиях народа, не привлекая для своих целей священ-

ные тексты, буддизм оказывается в безвоздушном пространстве. То, что Будда был не реформатор, а революционер, становится теперь возмездием для его учения.

Влияние буддизма в Индии сильно пострадало также из-за занятой буддистским учением бескомпромиссной позиции в вопросе о том, может ли находящийся в браке человек достичь спасения. Брахманисты и индуисты идут на очень большую уступку идее миро- и жизнеутверждения, когда они не только терпимо относятся к браку, но и признают его как закон, установленный самой природой. Они утверждают, что человек, выполняющий обязанности отца семейства, непременно получит право взойти на небо. В изречениях брахманов много говорится о том, что необходимым условием освобождения человека является тот этап его жизни, когда он является отцом семейства.

Однако согласно учению Будды, освобождение может быть достигнуто лишь в том случае, если существование человека будет полностью посвящено идее миро- и жизнеотрицания. Из-за презрительного отношения к браку, которое вытекает из учения, буддизм оказывается в конфликте с общим мнением, которое традиционно рассматривает институт брака как священный. Вот почему его радикальный взгляд на проблему миро- и жизнеотрицания был с течением времени отвергнут ради умеренного взгляда на эту проблему со стороны брахманизма и индуизма.

И все же только ислам нанес буддизму смертельный удар. С 1175 г. по 1340 г. исламские завоеватели, пришедшие из Персии, захватили почти всю территорию Индии. Поскольку буддизм находил лишь слабую поддержку у населения Индии, он не смог противостоять новой религии с тем же упорством, что и брахманизм и индуизм. На Яве, на Суматре и других островах Индонезийского архипелага также восторжествовал ислам, вытеснив буддизм. С приходом в Индию ислама джайнизм также потерял свое былое влияние.

Конечно, нельзя дать полное объяснение, почему буддизм, возникший в Индии и оказывавший такое мощное

воздействие на умы людей, прекратил там свое существование. Есть много событий в духовной истории человечества, которые несут в себе нечто загадочное.

Хотя буддизм и прекратил в Индии свое существование, это не означает, что учение Будды оказалось ненужным для Индии. Хотя массы отвергли радикальный взгляд Будды на проблему миро- и жизнеотречения, его этическое учение стало всеобщим достоянием. Его влияние заметно еще и сегодня.

Впрочем, и его радикальный взгляд сохранил свое воздействие. Быть может, высокая оценка, которую Ганди дает практике безбрачия, связана с точкой зрения Будды.





Глава VIII

БУДДИЗМ В КИТАЕ, ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ

Как говорит предание, относящееся ко II в. н.э., император Китая Мин-ди (династия Хан) под воздействием виденного во сне послал в 61 г. н.э. посольство в Индию, для того чтобы в Китай пришли буддистские проповедники вместе со священными текстами и предметами культа. В действительности в Китае познакомились с буддизмом еще до начала нашей эры, когда сюда пришли буддистские миссионеры кружным путем через северную Индию и восточный Туркестан. Значит, в Китае познакомились с учением позднего буддизма, из которого потом образуется буддизм Махаяны.

В середине III в. в Китае уже имеются последователи буддистского учения и буддизм добивается определенного влияния. Постепенно буддизм Махаяны вытесняет в Китае учение позднего буддизма.

В IV–XI вв. многочисленные китайские приверженцы буддизма совершают паломничество в Индию, чтобы своими глазами увидеть места, где жил и проповедовал Учитель, и чтобы доставить в Китай священные тексты. Обычно их путь пролегал по очень трудным маршрутам через среднеазиатские пустыни, через восточный Туркестан или через Гималаи. Иногда они добирались морским путем через проливы между островами Индонезийского архипелага. Очень ценные, дошедшие до нас отчеты о таких паломничествах принадле-

жат перу Фа Сяня и Сюань-цзана. Путешествие Фа Сяня продолжалось 15 лет с 399 г. по 414 г., путешествие Сюань-цзана — с 629 г. по 645 г. Последний вывез из Индии в Китай 657 буддистских сочинений.

Большинство переводов буддистских текстов на китайский язык относятся к первому тысячелетию н.э.

Так называемая «Сутра 42 разделов», безусловно одно из наиболее древних произведений китайского буддизма, предположительно связана с появлением в Китае двух буддистских миссионеров, которые пришли сюда вместе с посольством императора Мин-ди. В этом сочинении дается краткое изложение учения позднего буддизма. Которое будто бы вышло из уст самого Будды. Упор прежде всего делается на этическую сторону учения, но в этом сочинении имеется также догматическое учение Махаяны о шуньяте.

***

Как могло случиться, что буддизм, исповедующий мировоззрение миро- и жизнеотрицания оказался таким притягательным для китайцев, которые по простоте душевной придерживались мировоззрения миро- и жизнеутверждения?

Безусловно, они были увлечены вдохновенной, полной энтузиазма этикой Махаяны. Конфуций (Кун-цзы, 551–479 гг. до н.э.) и его последователи познакомили китайцев с этическим учением о долге и обязанностях. В буддизме Махаяны они нашли также этическое учение, которое построено не на сухих заповедях, как учение Конфуция, но основано на глубоких размышлениях о сущности бытия. Грандиозность, благородство, высокая духовность этики сострадания потрясли их.

Кроме того, буддизм удовлетворял их религиозную потребность, которую конфуцианство совершенно игнорировало, а даосизм удовлетворял в очень незначительной степени.

Автор «Дао дэ цзин», великий Учитель даосизма, Лао-цзы родился, по-видимому, около 550 г. до н.э. или несколько раньше. Первоначально слово *дао* означало «путь». Если понимать это слово в переносном смысле, то оно будет озна-

чать фундаментальный принцип хода мировых событий. В книге афоризмов «Дао де цзин» излагается учение о том, как сделать жизнь согласной (т. е. находящейся в гармонии) с ходом мировых событий.

Кроме Лао-цзы известны еще два представителя даосизма — Ле-цзы (440–370 гг. до н.э.) и Чжуан-цзы (около 380–310 гг. до н.э.).

Даосизм есть мистическое учение о соединении с действующей в мире Пра-силой, развившееся из магических обрядов и экстатических состояний психики, практика которых началась еще в доисторические времена. Следовательно, даосизм обязан своим происхождением тем же источникам, что и брахманистская мистика. Лао-цзы не был творцом этого учения, а только придал больше благородства и глубины уже имевшимся представлениям, придал им этический, духовный характер. Все сказанное относится также к Ле-цзы и Чжуан-цзы.

Помимо созданного этими мыслителями философского учения даосизма продолжала существовать и его примитивно-религиозная форма, в которой идея союза с Пра-силой была отброшена в пользу магических представлений, согласно которым союз с Пра-силой необходим для того, чтобы обрести магические способности. Таким образом, даосизм есть, с одной стороны, великое, связанное с мистикой, философское учение, а с другой стороны — примитивный религиозный мистицизм, в котором широко практикуется колдовство.

Китай не знал другой религии, кроме даосизма. Именно поэтому буддизм Махаяны с его верой в то, что будда Амитабха дарует освобождение от повторных рождений и блаженство в его небесном раю, получил здесь общее признание.

В каком-то смысле даосизм подготовил китайцев к буддизму. Упражнения с целью погружения в себя и достижения экстатического состояния психики, практикуемые буддистами, не представляли для даосов ничего нового — они делали нечто подобное и сами.

Благодаря даосизму китайская мысль очень близко подошла к той позиции, которую отстаивает мировоззрение миро- и жизнеотрицания. Лао-цзы и Чжуан-цзы говорили,

что человек лишь тогда пребывает в состоянии гармонии со всем, что происходит в мире, когда он воздерживается от каких-либо действий, не исключая и действия, диктуемые соблюдением этических норм. Согласно учению даосизма, все, что связано с действиями, обусловленными планами людей, нарушает ход мировых событий, который подчиняется таинственному, полному смысла, порядку. Поэтому правильное поведение заключается в добродетельном бездействии[1].

И все-таки Лао-цзы и Чжуан-цзы не покидали твердой почвы мировоззрения миро- и жизнеутверждения. Они утверждали: то, что происходит в сенсорном мире, есть проявление хода мировых событий и полно некоего смысла. Однако их учение о добродетельном бездействии имеет, по сути дела, много общего с буддизмом, хотя они исходят из совершенно разных предпосылок.

Этим объясняется тот факт, что китайцы с их образом жизни и мысли, связанным с мировоззрением миро- и жизнеутверждения, вдруг прониклись такой симпатией к буддизму, что, забыв о фундаментальном различии их мировоззрения и мировоззрения буддизма, стали приверженцами буддизма и, следовательно, поменяли свое мировоззрение на мировоззрение миро- и жизнеотрицания. Словно под воздействием колдовского наваждения, они с восторгом приняли чуждую им философию с таким далеким для них идеалом монашеской жизни!

В ту же самую эпоху в Европу пришли племена варваров (мы называем эту эпоху эпохой переселения народов), которые под воздействием греко-римского христианства с его мировоззрением миро- и жизнеотрицания отказываются от такого естественного для них мировоззрения миро- и жизнеутверждения и в качестве высоко ценимого ими жизненного идеала избирают монашескую жизнь.

Итак, китайцы рассматривали буддизм как своего рода даосизм. Они выражали понятия и идеи буддизма, пользу-

[1] О китайской этике см. также с. 86–89.

ясь терминологией даосизма; когда же они переходили к философии даосизма, то использовали идеи буддизма.

И по сей день в даосизме содержится много элементов буддизма.

В благородных заповедях даосских монахов буддистские элементы переплетаются с даосскими.

Из заповедей, которым обязаны подчиняться монахи в современном даосистском монастыре[1]

1. Ты не должен убивать ни одно живое существо или наносить ему вред.
2. Ты не должен употреблять в пищу мясо или кровь ни одного живого существа.
3. Ты не должен употреблять крепкие спиртные напитки.
4. Ты не должен употреблять пять долек чеснока.
5. Ты не должен говорить льстиво или двусмысленно, тем более вести лживые речи.
6. Ты не должен говорить с чувством злобы или же оскорбительно.
7. Ты не должен принимать безосновательную ложь так, словно она основана на фактах, и не подтвержденную фактами ложь, словно она подтвержденная.
8. Ты не должен бросать тайные взгляды на женщин и девушек, и ты должен избегать даже малейших следов нечистых мыслей.
9. Ты не должен ни у кого ничего красть или кого-нибудь грабить.
10. Ты не должен получать обманным путем у кого-либо даже медный грош.
11. Ты не должен предпринимать какие-либо попытки овладеть чужим имуществом.
12. Ты не должен глядеть с завистью на то, что принадлежит другому.
14. Ты не должен быть неблагодарным к своим учителям, которые любили тебя и были к тебе добры.
15. Ты не должен испытывать зависть к тем, кто благороден, или ревность к тем, кто добродетелен.

---

[1] Hackmann H. — Die 300 Mönchsgebote des chinesischen Taoismus. — 1931.

18. Ты не должен обманывать ни стариков, ни детей.

115. Ты не должен отталкивать нищих или вести себя по отношению к ним оскорбительно.

145. Ты не должен вести хвастливые речи о своих способностях лечить людей.

218. Ты должен прежде всего думать о том, как спасти других, а уже потом себя.

В заповедях для монахов имеются также заповеди сострадания, взятые из сборника «Кан-ян-пьен»[1].

34. Ты не должен хлестать плетью домашних животных или бить их.

35. Ты не должен преднамеренно наступать на насекомых или муравьев.

36. Ты не должен получать удовольствие от рыболовного крючка или стрелы.

37. Ты не должен забираться на деревья, чтобы разрушать гнезда птиц или брать из них яйца.

63. Ты не должен расставлять капканы для зверей и сети для птиц.

65. Ты не должен рвать цветы или траву без нужды.

66. Ты не должен рубить деревья без всякой причины.

67. Ты не должен поджигать общинный лес или лес на склонах гор.

68. Ты не должен выкапывать из-под земли остающихся там зимовать животных.

112. Ты не должен лить горячую воду на землю, чтобы уничтожить насекомых или муравьев.

Согласно древнему преданию, широко распространенному во II в. н.э. в Китае, Лао-цзы, после того как он написал «Дао де цзин», ушел на Запад в чужие края, затем пришел в Индию и появился здесь как Будда. Интересно, что Конфуций, Лао-цзы и Будда, в сущности, современники.

Буддизм находит в Китае своих защитников и приверженцев, по крайней мере в первое время, среди даосских мыслителей и верующих.

---

[1] Об этом сборнике см. с. 87.

***

Как в Индии, так и в Китае появляется целый ряд школ и сообществ (цзун), в которых с разных сторон обсуждается вопрос о реальности и нереальности материального и духовного бытия.

Главное различие между ними заключалось в том, что для одних буддизм был преимущественно религией с верой в будду Амитабху и в блаженство «чистой страны», то есть в рай Сукхавати, тогда как для других он был связан с истинными буддистскими медитациями. Основателем большой школы медитаций, которая также называлась Школой Духовности (син-цзун), был великий индийский учитель Бодхидхарма, который прибыл в Китай (около 525 г. н.э.) морем и оставался здесь до своей смерти (535 г. н.э.). Бодхидхарма научил своих учеников погружаться в самих себя. Только благодаря его усилиям, а не каким-либо ученым сочинениям было достигнуто познание невыразимой истины о бытии и об освобождении от иллюзии бытия. Позднее, в конце VI в. н.э., китайский буддизм, в основе которого была практика медитаций, становится религиозным культом.

Образуются также более простые формы буддизма, в которых, как и в даосизме, находят свое выражение суеверия и вера простых людей в колдовство. Они возникают в VIII в. н.э. и называются «Школой Тайны» (ми-цзун).

Около 1050 г. н.э. один из буддистских монахов написал сочинение «В поддержку религии», в котором уже видны взгляды китайского буддизма. В нем утверждается, что Будда, Лао-цзы и Конфуций проповедовали одно и то же учение. С течением времени статус Лао-цзы и Конфуция устанавливают в буддистских монастырях и часовнях, причем статуя Лао-цзы стоит слева от Будды — по китайским понятиям, это более почетное место, а статуя Конфуция — справа.

В конце X в. н.э., исчерпав все импульсы для интеллектуального развития, китайский буддизм переходит в состояние застоя. По сути дела, собственных творческих импульсов в нем никогда не было, поскольку все они шли из Ин-

дии. Только этим можно объяснить тот факт, что в китайском буддизме никогда не возникал вопрос о противоречии между этикой жизнеутверждения, присущей китайскому образу мысли, и этикой жизнеотрицания буддизма.

***

Мирные времена продолжались для китайского буддизма не так уж долго. Со временем ему пришлось пережить жестокие преследования. Между прочим, именно конфуцианство объявило войну буддизму, как чужой вере.

В эпоху династии Тан конфуцианские сановники Фу-И (624 г), Яо-цзун (714 г.) и Хань-Юй (819 г.) подают императорам прошения о преследовании буддистов. В 844 г. в правление императора У-цзуна впервые началось жестокое преследование других религий. В результате этого в Китае исчезли манихейство и зороастризм, а буддизму был нанесен такой тяжкий удар, от которого он уже не смог оправиться. К счастью, следующий император Сюань-цзун прекратил преследования буддистов.

В следующие затем столетия правители Китая пытались помешать увеличению числа буддистских монастырей в стране. Как основание монастыря, так и принятие монашеского сана стали зависеть от разрешения властей. Часто буддистские монастыри закрываются, имущество расхищается, бронзовые статуи идут на переплавку для чеканки монет, монахов и монахинь насильственно принуждают вести обычный образ жизни. В 1019 г. благочестивый император Чен-цзун (998–1022) из династии Сун (960–1127) дарует полную свободу распространению буддизма точно так же, как и даосизма. В годы его правления в буддистские монастыри вступает 230 тысяч мужчин и 15 тысяч женщин! Следующий за ним император вынужден был прибегнуть к прежним мерам, чтобы помешать опасному для общества распространению буддизма.

Император У-цзун (1101–1125) из династии Сун запретил ставить статуи Лао-цзы и Конфуция рядом со статуей Будды, но, разумеется, не добился большого успеха.

Меры, предпринятые властями, помешали распространению буддизма в высших классах, но никак не сказались на его почитании в народных массах.

Но время от времени среди властителей Китая появлялись и такие, которые оказывали поддержку и внимание буддизму. К ним относятся Чингисхан (1162–1227), завоеватель Пекина, и его внук Хубилай-хан (ум. в 1294 г.), первый монгол на троне императоров Китая.

В эпоху династии Мин (1368–1644) и маньчжурской династии Цин (1644–1912) конфуцианство становится преобладающей религией, а буддизм все больше и больше теряет свое влияние.

Одновременно с этим состояние упадка сказывается и на интеллектуальной стороне буддизма. Китайский буддизм все больше и больше становится религией темных масс, совершенно лишенных каких-либо духовных или этических запросов.

В последние десятилетия с японской стороны делались попытки оживить и реформировать китайский буддизм. Принесут ли они какой-либо успех, пока не ясно.

***

В Тибете буддизм появился в VII в. н.э. Правитель Тибета Сронцзэнгампо, взявший в жены принцессу из Китая и принцессу из Непала, принял по их желанию буддизм.

Жрецы новой религии постепенно забирали власть в свои руки. В XI в. они отменили монархическое правление. Тибетский буддизм становится прекрасно организованной и наделенной светской властью церковью.

Честь поднять тибетский буддизм на большую высоту принадлежит монаху Цзонхава («Человек из долины, где растет лук»), который предпринял в начале XV в. реформу буддизма в Тибете. Ему удалось ввести целибат среди монахов. Кроме того, он начал вести борьбу с суевериями и колдовством.

После реформы во главе буддистской церкви Тибета стоят два великих ламы (что значит «высший»), которые

рассматриваются как воплощение Будды. Первый лама, носящий с 1575 г. титул Далай-лама («Подобный океану лама») имеет своей резиденцией город Лхасу; второй с титулом Панчен-лама («Лама, подобный драгоценности среди ученых») обитает в монастыре Ташилунпо. Первый лама считается воплощением божественного бодхисаттвы Авалокитешвары, второй — воплощением будды Амитабхи. Лама, обитающий в Лхасе, осуществляет управление страной; лама, обитающий в монастыре Ташилунпо, занят исключительно духовными вопросами. Наследником великих лам становится мальчик, родившийся в тот час, когда умер лама. Обычай объясняется суеверием, что Будда, который существовал в образе ламы, рождается вновь в образе мальчика.

Заповедь «Не убивай живых существ» соблюдается буддистами Тибета самым лицемерным образом. По их мнению, она выполняется, если нет пролития крови. Поэтому мясо домашних животных получают после их мучительной смерти от удушья.

Из Тибета ламаистский буддизм в XIII в., когда монголы завоевали Тибет, пришел в Монголию. Во время правления Хубилай-хана монголы приняли буддизм, что было большим достижением.

Ламаистский буддизм сохраняет полную независимость от китайского буддизма. С тех пор как в конце XVII в. Тибет стал одной из провинций Китая, в Пекине обитает представитель Далай-ламы из Лхасы. Он, как и монгольский сановник буддистской ламаистской церкви, обитающий в Урге, считается воплощеним Будды.

Построенные в XVIII в. в Йехоле, к северу от Пекина, за пределами Великой стены, великолепные ламаистские храмы были разграблены во время революции вместе с дворцом императора, который был его летней резиденцией.

Для императоров Китая было характерно презрительное отношение к китайскому буддизму. Но чтобы сохранить свое господство над Тибетом и Монголией, они вы-

нуждены были поддерживать добрые отношения с ламаистской буддистской церковью. Начиная с 1911 г. Далай-лама в Лхасе стал зависимым от Великобритании. Панчен-лама остался верен Китаю и покинул Тибет, чтобы жить в Китае. Но он не может оставаться долгое время за пределами Тибета.





Глава IX

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ

Из Китая через Корею буддизм Махаяны пришел в VI в. н.э. в Японию. В буддизм обращаются придворные и дворяне.

В начале IX в. н.э. буддизм и туземная религия синто объединяются: богов религии *синто* начинают рассматривать как воплощение божественных будд и бодхисаттв. Этот сплав — дело рук буддистского монаха Кобо (774–835).

> Религия синто была политеизмом, в котором этика не играла никакой роли. Ее боги были олицетворением сил природы, у которых верующие просили защиты. Главным божеством была богиня Солнца. Едва ли справедливо утверждать, что первоначально в синтоистской религии был культ предков, как считают современные японцы.

Синто-буддизм, риобу-синто (двустороннее синто), заимствовал из буддизма религиозные и этические представления. Впрочем, его этика находится под сильным влиянием конфуцианства.

Хотя буддизм пришел в Японию из Кореи, японцы быстро поняли, что главный источник буддизма находится в Китае, и вскоре наладили с китайскими буддистами прямые отношения. Японские монахи, в том числе и Кобо, совершали путешествия в Китай, чтобы изучать буддизм.

В начале X в. и затем в течение последующих двухсот пятидесяти лет отношения между Китаем и Японией были прерваны по политически причинам. Но это не помешало японским монахам посещать Китай. Помимо буддизма конфуцианство также получило распространение в Японии.

В конце XII в., когда отношения между Китаем и Японией были восстановлены, в синто-буддизме замечается оживление религиозной жизни. В нем образуются течения, подобные китайским школам буддизма.

***

Благодаря Мёан Эйсай (1141–1215), основателю секты *Дзен*, в Японию проникает буддизм Махаяны, связанный с практикой медитаций, который был обязан своим появлением в Китае индийскому буддисту Бодхидхарме, основателю «Школы Духовности»[1]. Хотя это выглядит и неправдоподобно, но секта Дзен состояла преимущественно из числа самураев.

Согласно преданию, именно дзен-буддистам принадлежит честь основать традицию почитания чайного напитка в Японии. Ученики Бодхидхармы употребляли чайный напиток для того, чтобы сохранять бодрость духа во время ночных медитаций, выполнения которых требовал учитель. Дзен-буддисты привезли из Китая семена чайного кустарника. Так, благодаря им, чайная церемония стала национальной традицией. Интересно, что попытка выращивать чай в Японии была сделана и раньше, но она не дала результатов.

Тогда же, в конце XII в., появляется секта *Дзёдо* (секта «чистых стран», то есть рая), которая следует учению китайского буддизма Махаяны о спасении через благодать будды Амитабхи, который стал называться в Японии Амида Буцу. Основателем секты был монах Хонэн Сенин (1133–1212), духовный наставник трех императоров.

По приказанию третьего императора Го-Тоба, Хонэн Сенин, вероятно, уже в возрасте 74 лет был сослан на три года на

[1] См. о нем с. 141.

остров Сикоку за то, что уговаривал любимую жену императора принять монашество.

Синран (1173–1262), ученик Гэнку (Хонэна Сенина), развил дальше идеи своего учителя. Им была основана Дзёдо-синсю, то есть «истинная секта чистых стран». В то время как Гэнку учил, что в рай попадают лишь те, кто верует в благодать будды Амиды и кто совершал добрые дела, Синран утверждал, что вход в рай возможен лишь благодаря благодати будды Амиды. Небесное блаженство нельзя получить в силу каких-то заслуг. Несмотря на это Синран требовал от верующих — точно так же как и Лютер — этического поведения, являющегося выражением и результатом веры в спасение.

Синран, как и Лютер, осудил паломничество, епитимью, посты, суеверия и обрядность. Он отменил целибат священников, монахов и монахинь. Он учил, что истинное благочестие связано с крепкой семьей и успешными мирскими занятиями, что миряне обязаны изучать священные тексты, что невежество народа исчезнет лишь тогда, когда дети будут учиться в школах.

Он считал неправильным мнение, будто женщинам не дано обрести небесное блаженство.

Подобно Лютеру, он сочиняет гимны о благодати спасения, которые затем исполняются во время богослужения. Он считает проповедь важнейшей частью богослужения.

Когда в Японии появились в середине XVI в. миссионеры-иезуиты, они тотчас узнали в Дзёдо-синсю буддизме «лютеровскую ересь». Отец Франсиско Кабраль отмечает это в 1571 г. в одном из писем.

В Японии появляется такая форма буддизма, в которой идея миро- и жизнеутверждения вытеснила идею миро- и жизнеотрицания. Сделано это было без какой-либо борьбы идей, просто буддизм был истолкован в духе первой идеи, а не второй. То, что не удалось сделать китайцам, осуществили японцы. Но этическая форма мировоззрения миро- и жизнеутверждения была одной из составляющих конфу-

цианства, с которым в Японии были знакомы в течение столетий. Это, конечно, сыграло свою роль в том, что японский буддизм принял идею миро- и жизнеутверждения.

Хотя и в буддизме и в христианстве в самой их глубине мы найдем идею миро- и жизнеотрицания, тем не менее, благодаря этике духовного совершенствования и связанной с ней заповедью любви и сострадания, в них имеется возможность действия из чувства любви или сострадания, что соответствует идее миро- и жизнеутверждения. Таким образом, и буддизм и христианство можно рассматривать в связи с этой идеей, а не с противоположной ей[1].

В японском буддизме с принятием идеи миро- и жизнеутверждения было достигнуто полное согласие с образом жизни и мысли японцев. Нечто подобное происходит, когда современная европейская мысль пытается истолковать учение Иисуса в духе идеи миро- и жизнеутверждения. В обоих случаях происходит искажение исторической правды, но оно вполне оправдано тем, что этика любви и сострадания с ее импульсом действия помогает освободиться от идеи миро- и жизнеотрицания. В результате принятие идеи миро- и жизнеутверждения способствует дальнейшему развитию этики.

Миро- и жизнеутверждающий характер Дзёдо-синсю буддизма прекрасно подходит к образу жизни японцев, что доказывается также и тем, что по крайней мере две пятых населения Японии исповедует Дзёдо-синсю буддизм.

***

Конечно, учение Синрана было воспринято правоверными буддистами как насилие над буддизмом. Монах Нитирэн (1222–1282), имя которого означает «солнечный лотос», горячо выступил против предательства, совершенного Синраном в отношении истинного буддизма. Вместе с сектой Дзёдо-синсю он осудил также секты Дзёдо и Дзен. Веру в спасительную благодать будды Амиды он определил как ересь, подлежащую проклятию. Только «путем свя-

[1] См. об этом с. 113.

тости», то есть путем отречения от мира, учил он, можно достичь спасения.

Нитирэн верил в то, что он призван самим Буддой для того, чтобы истинное учение Будды было восстановлено вновь. Действительно, в его твердой позиции относительно отказа от мира и принятия монашества есть много общего с Буддой. Однако его учение о бытии насквозь пантеистично и не имеет ничего общего с учением Будды. Он учил: все, что существует, связано с природой пра-будды. Им же и будет спасен мир, считал он. Так что даже животным, растениям и лишенным жизни предметам суждено получить великолепие Будды.

Поскольку Нитирэн выступал не только против рационалистического буддизма, основанного на идее миро- и жизнеутверждения, но также и против властей, которые сначала покровительствовали ему, он был подвергнут преследованиям и сослан. Его даже приговорили к смертной казни, но в последнюю минуту, когда его голова уже лежала на плахе, ему объявили помилование.

Его учение, во многом связанное с примитивными религиозными представлениями, было особенно популярно среди простого народа.

> В 1549 г. известный миссионер-иезуит Франсиско Ксавье начинает проповедовать в Японии христианство и добивается большого успеха — число перешедших в христианство японцев растет. Спустя 30 лет регент при малолетнем императоре Нобунага, намереваясь покончить с влиянием буддистских жрецов, начинает покровительствовать христианству — перед христианством открываются большие перспективы. Однако после убийства регента в 1582 г. начинаются жесточайшие преследования христиан, и христианство в Японии исчезает.

Начавшись в XVII в. и продолжая и дальше набирать силу, в Японии возникает национальное движение, поставившее своей целью покончить с властью сёгунов (областных и клановых самурайских вождей) и передать всю власть в руки императора. Это же движение выступает за переход к чисто синтоистской религии. В императорских указах,

обнародованных в 1868–1873 гг., синтоизм объявляется государственной религией и полностью отделяется от буддизма — веками существовавшая связь разрывается. Буддистская церковь лишилась храмов и имущества. Однако в 1884 г. синтоизм отделяется от государства, а в 1889 г. объявлена свобода вероисповедания. Японский буддизм, так много сделавший, для того чтобы этика, основанная на идее миро- и жизнеутверждения, стала основой жизни общества, вновь получил возможность развиваться дальше, разумеется, как и синтоизм, без каких-либо помех.

Между этими религиями никогда не возникало никаких конфликтов. Современный официальный синтоизм, по сути дела, не является религией, так как ставит в обязанность верующим лишь почитание предков, императора и нации. Синтоизм относится терпимо к тем, кто по тем или иным причинам исповедует другую религию.

Разумеется, следует иметь в виду, что помимо официального синтоизма существует синтоизм в его первоначальной форме. Миллионы японцев, особенно живущих в сельской местности, посещают синтоистские храмы так же, как и их пра-пра-прадеды сотни лет назад. Впрочем, многие из них одновременно с этим исповедуют буддизм.

В последние годы в Японии начинают энергично выступать за распространение буддизма во всем мире. Недавно основанное со штаб-квартирой в Токио Международное буддистское общество предприняло попытку основать универсальный буддизм на принципах древнеиндийского буддизма.

Однако каким образом удастся объединить учения раннего и позднего буддизма, равно как и мировоззрение миро- и жизнеотрицания индийского буддизма с миро- и жизнеутверждающим мировоззрением японского буддизма пока остается не ясным.





Глава X

ПОЗДНЕБРАХМАНИСТСКОЕ УЧЕНИЕ

Возвратимся опять в древнюю Индию.

Продолжавшийся в течение нескольких веков спор с учением школы санкхья, джайнизмом и буддизмом вызвал у брахманов необходимость четкой формулировки неясно выраженного в упанишадах учения о соединении души индивидуума со Все-Душой. Брахманы назвали это новое учение *ведантой*, что значит «конец (*анта*) вед», имея в виду упанишады, которые они рассматривали как завершение и венец вед.

Свое окончательное выражение учение веданты получило в «Брахмасутре» Бадара́яны, возглавлявшего школу брахманов в IV в. н.э.

> *Сутра* означает буквально «нить», а в переносном смысле «краткое положение учения». Согласно аналогии, заимствованной у ткачей, «Брахмасутра» подобна основе ткани, так что краткие положения учения должны еще дополняться устными разъяснениями. Вследствие своей краткости, вызванной необходимостью запоминания, положения учения часто почти непонятны.

Учение упанишад было изложено в «Брахмасутре» Бадараяны в виде 555 кратких положений, которые должны были опровергать положения учения школы санкхья, не

включенные в учение брахманов, а также положения джайнизма и буддизма.

Разумеется, в «Брахмасутре» не удалось изложить учение упанишад с необходимой ясностью и последовательностью. Оказалось также невозможным достичь синтеза мистического учения о соединении души индивидуума со ВсеДушой и учения о реинкарнации и освобождении от ее ига[1].

Также в «Брахмасутре» не делается никаких попыток исследовать коренным образом проблемы, поставленные учением упанишад, зато не без успеха достигается устраивающий всех компромисс. «Брахмасутра» Бадараяны положила начало брахманистской схоластике.

Замечательно, что при этом отвергается учение о *майе* и сенсорному миру придается некая реальность, что полностью согласуется с первоначальным учением брахманов. Но на вопрос, каким образом из Брахмана образовались души индивидуумов и сенсорный мир, дается невразумительный ответ, что все это результат божественной игры. Рассмотреть действительное значение этики оказалось также невозможным.

Для того чтобы достичь освобождения подчеркивается важность достижения познания, а не каких-либо добрых поступков. Подчеркивается также необходимость изнурительных упражнений для достижения погружения в себя. Точка зрения брахманов древности, что познание о единстве души индивидуума с Брахманом достигается лишь в экстатическом состоянии психики, считается само собой разумеющейся.

Все последующие разработки учения брахманов принимают форму комментариев на «Брахмасутру». Это означает, что отныне брахманизм стал схоластическим учением.

***

Одним из величайших мыслителей, занимавшимся комментарием к «Брахмасутре», был Ша́нкара (IX в. н.э.), про-

[1] См. об этом с. 53–60.

исходивший из семьи брахмана и родившийся на юге Индии. Он был своего рода Фомой Аквинским брахманизма.

Шанкара вместо того, чтобы поддерживать взгляды, содержащиеся в «Брахмасутре», выдвигает свои идеи и подставляет их вместо идей «Брахмасутры» даже тогда, когда они противоположны им по смыслу. Он твердо стоит на той точке зрения, что учение о *майе* есть логическое следствие брахманистской теории Бытия. Поскольку он принадлежит к числу позднебрахманистских мыслителей, Шанкара соглашается с тем, что сенсорный мир существует, но только в нашем представлении. Поскольку это представление постоянно, поясняет он, оно имеет смысл практической реальности.

Строгий монизм учения Шанкары стали называть *адвайтой* (недвойственность), потому что для него не существует другой реальности, кроме Брахмана. В этом он стоит на точке зрения поздних упанишад[1].

Как и в позднем буддизме, в учении Шанкары делается четкое различие между высшей, эзотерической, истиной и низшей, экзотерической. Высшая истина, учит он, состоит в том, что познание идентичности собственного «Я» с Брахманом позволяет человеку достичь уже в этой жизни соединения с Брахманом и свободы духовного бытия от сенсорного мира. Низшая истина состоит в основном из учения о реинкарнации и учения об освобождении от нее. Вследствие этого даже те, кто не способен к постижению знания о Брахмане, все-таки имеют возможность отчасти соединиться с ним.

Человеку свойственно поклоняться низшим истинам — вот почему для него сенсорный мир реален и вот почему он не в состоянии постичь истинную природу Брахмана; и все-таки человек верит в то, что существует Божественная Личность, поклоняется ей и страстно желает обрести блаженство на небесах Брахмана. Шанкара делает вывод, который он считает за истину, хотя должен был бы считать

[1] См. также с. 62–64.

его заблуждением, что представления о Брахмане, сотканные человеческой мыслью, стали для людей обычными и имеют практическую реальность и что в упанишадах этот вывод поддерживается. Поскольку в упанишадах о Брахмане говорится либо как о лишенном атрибутов Абсолюте, либо как о Боге, стоящем на самом верху божественной иерархии, Шанкара делает вывод — разумеется неоправданный, — что в упанишадах делается четкое различие между высшим и низшим Брахманом. В действительности в большинстве мест в упанишадах о Брахмане говорится как о божестве с именем Брахма[1].

Для обоснования своего учения о двойственной истине Шанкара ссылается на авторитет священных текстов и, мастерски пользуясь искусством схоластики, делает смелое утверждение, что уже в упанишадах высокая и низкая истина стоят друг с другом рядом.

Шанкара учит, что Брахман как божество есть в определенной степени первый результат игры-волшебства, которую Все-Душа разыгрывает для самой себя. Затем Брахман создает весь мир. Тем самым Шанкара идет навстречу простонародной религии и признает за теизмом право на существование.

Во многих отношениях учение Шанкары о высшем и низшем Брахмане аналогично учению восточно-греческого гностицизма о высшем Божестве и о Демиурге (создателе мира), который порожден Божеством и является божеством низшего порядка.

Шанкара учит, что для тех, кто признает сенсорный мир реальностью и, кроме того, верит в Брахман как божество, возможно, согласно низшей истине и при условии истинного почитания Брахмана как божества, достичь прекращения ига реинкарнации и «войти в низший Брахман», то есть обрести блаженное бытие в соседстве с Брахманом.

Из этого блаженного, но низшего по рангу бытия они позднее без каких-либо усилий перейдут в бытие чистого

[1] См. также с. 62–63.

Брахмана. Поскольку в конце каждого мирового периода и Брахман-божество, и созданный им мир возвращаются во Все-Душу, то и души, обитавшие в соседстве с ним, перейдут во Все-Душу; никогда уже больше, даже в следующие мировые периоды, не обретут они земного бытия.

Возникшая еще в учении школы санкхья идея о повторяющихся мировых периодах позволила Шанкаре продлить временное освобождение от ига реинкарнации в течение данного периода бытия мира до перманентного блаженства в союзе с Брахманом. Его взгляды на материю, на душу индивидуума и ее связь с телом во многом совпадают со взглядами учения школы санкхья. Разумеется, даже Шанкаре не удалось бы сколько-нибудь удовлетворительным образом объединить идеи школы санкхья и мистическое учение о союзе души индивидуума с Брахманом. Но он даже и не пытался это сделать.

Апостол Павел также различает временное и перманентное состояние блаженства. Первое заключается в принятии в царство Мессии, которое мыслится как ограниченное во времени. Согласно Апокалипсису (20:7), оно продолжается тысячу лет. Начинается оно с парусии, то есть с возвращения Иисуса во всем его великолепии Мессии. Допускаются в это царство лишь люди последнего поколения, жившие на земле, слышавшие проповедь Иисуса и поверившие в него как в Мессию. Если они уже умерли, когда пришел конец света, они обретают воскресение особого рода по отношению к другим умершим, так называемое воскресение праведных; если же они все еще живы, то они преображаются в неземные существа. Вместе с Мессией торжествуют они, победив боровшуюся с Богом враждебную Силу, которая правила миром. Последним врагом, который будет побежден, станет смерть. Сразу вслед за этим произойдет Воскресение всех людей, когда-либо живших на земле. И здесь начинается царство вечного блаженства, а царство Мессии заканчивается, потому что в вечном царстве уже царит не Мессия, а Бог. Он теперь есть «Все во Всем». Те, кто был принят в царство Мессии, переходят дальше в царство вечного блаженства. Тех

же, что воскресли при начале Вечного царства, будут судить. Одни получат вечное блаженство, другие — вечную смерть (1 Кор. 15:23–28).

Вследствие того, что учение брахманов о Бытии, если сделать из него логически правильный вывод, твердо стоит на точке зрения нереальности сенсорного мира, Шанкара формулирует свою теорию о двойственной истине. Он вынужден это сделать точно так же, как проповедники позднего буддизма, исходя из своей теории о Бытии, пришедшие к выводу о нереальности сенсорного мира.

Вместе с тем Шанкаре было ясно, что учение о соединении с Брахманом и учение о реинкарнации и связанное с ним учение об освобождении от ига реинкарнации — совершенно разные вещи. Теория двойственной истины позволила ему не смешивать их друг с другом. Таким образом, он формулирует положение о высшей истине, которая есть мистическое учение о соединении души индивидуума с Брахманом и которая находится в совершенном согласии с идеей нереальности сенсорного мира. Наряду с этим он формулирует положение о низшей истине, которая допускает реальность сенсорного мира, чтобы сделать учение об освобождении от ига реинкарнации основной идеей этой теории. Обе истины он объединяет друг с другом чисто внешним образом, утверждая, что в конце мирового периода души, получившие освобождение от ига реинкарнации, на вечные времена соединяются с Брахманом.

Но почему же он все-таки должен был оставить защищаемую до него брахманами и все еще имеющуюся в «Брахмасутре» аксиому о том, что освобождение от ига реинкарнации и соединение души индивидуума с Брахманом возможно не иначе, как благодаря совершенному познанию? Почему он идет на такую совершенно невозможную, с точки зрения учения о Брахмане, уступку простонародной религии, утверждая, что освобождение от ига реинкарнации возможно также благодаря благочестивому почитанию Брахмана как божества?

Он был вынужден это сделать, потому что с течением времени возникла монотеистическая религия, которая стала религией многих людей, и уже нельзя было не учитывать ее учения об освобождении от ига реинкарнации. Этой религией был индуизм.

Согласно религии индуизма, освобождение от ига реинкарнации и последующее принятие в царство блаженства можно достичь искренним почитанием божества. Эту живую мистику любви к Богу брахманы уже не могли игнорировать, потому что она стала всеобщей. Им надо было либо выступить против нее, либо включить ее в свое учение. Ничего, кроме последнего, у них не оставалось. Поэтому они начинают проповедовать поклонение Брахману как божеству, считая это мистикой второго порядка.

Точно так же позднебуддистское учение об освобождении от ига реинкарнации с помощью поклонения божественному будде Амитабхе возникло под влиянием монотеистического индуизма[1]. Это учение является копией экзотерического учения позднего брахманизма об освобождении. Шанкара не является создателем этого экзотерического учения об освобождении. Он нашел его в брахманизме своего времени и придал ему теоретический характер, потому что в «Брахмасутре», строго придерживающейся упанишад, это учение еще не упоминалось.

Шанкару считают завершителем брахманистского учения, и это верно, но лучше сказать, что он стоял у начала его конца. Он продумал в деталях мистическое учение брахманов о соединении души индивидуума со Все-Душой и придал ему величественный вид. Но одновременно с этим он разработал и другое мистическое учение. Он похож в этом на римских императоров, которые позволили варварским племенам селиться в пределах империи для того, чтобы устранить опасность их вторжения.

Индуистская мистика поклонения божеству превосходит брахманистскую в том, что она полна жизненных сил

[1] См. об этом учении с. 120–121.

и, кроме того, способна принять в себя этическое учение. Именно поэтому она не сможет остаться навсегда в положении подчинения, как это ей предписывал Шанкара. Ее превосходство вскоре с необходимостью обнаружится; она займет место, которое освободит для нее брахманистская мистика, и лишь номинально будет утверждать свою преемственность с последней.

Шанкара сделал уступки второму мистическому учению, но не этике. Он очень резко выступает против мнения, будто освобождение от ига реинкарнации зависит не от высокого или низкого знания, но лишь от того, насколько этично поведение индивидуума. Как близко он был к тому, чтобы потребовать для второго пути освобождения не только поклонение Брахману как божеству, но еще и почитание божества при условии этически правильного поведения! Но это показалось ему несовместимым с брахманистским учением. Он понимает Брахман более низкого порядка как личное божество, но, увы, не как личное божество с этическими требованиями. Он вполне определенно заявляет, что для Брахмана, что высшего, что низшего порядка, не существует разницы между добром и злом.

Шанкара остается верен старому учению, что поведение, подчиняющееся требованиям этических норм, ведет лишь к лучшему повторному рождению, но не к освобождению от него. Он также не видит никаких других мотивов, кроме эгоистических, для бытия индивидуума в рамках этических норм. Он рассматривает только то, что человек, придерживаясь этических норм, достигает улучшения своего повторного рождения, но не то, что с помощью этических норм совершается и завершается. Все выглядит так, словно он предчувствует опасность, угрожающую брахманистской мистике со стороны этики. Именно поэтому он настаивает на том, что этика связана лишь с экзотерической истиной и, кроме того, занимает по отношению к ней подчиненное положение. Иначе и не могло быть для того, кто считает верным учению о *майе*, — ведь с точки зрения этого учения этика имеет лишь весьма относительное значение.

То, что Шанкара признал возможным достичь освобождения, ведя обычную жизнь, означало колоссальную уступку, сделанную мировоззрением миро- и жизнеотрицания своему противнику, мировоззрению миро- и жизнеутверждения. Но Шанкара ничего не сказал по этому поводу.





Глава XI

БРАХМАНИСТСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В КНИГЕ «ЗАКОНЫ МАНУ»

В знаменитой древней книге «Законы Ману» («Ману-смрити») брахманистское мировоззрение отражено в аспекте его применения к жизни общества.

Ману — божественный Пра-отец человеческого рода, бог Брахма открыл ему законы, которым должны подчиняться как индивидуумы, так и все общество. Эти законы его сын Бхригу сообщил людям.

Книга «Законы Ману» написана, по-видимому, в 200 г. до н.э. — 200 г. н.э. Безусловно, какая-то ее часть создана гораздо раньше этого периода.

В первых шести разделах книги говорится о сотворении мира и о законах, которым подчиняются брахманы. В седьмом разделе — о царе и его обязанностях, в восьмом и девятом разделах — о законах, в десятом — о кастах и полукастах, в одиннадцатом — о возмещении ущерба, в двенадцатом — о реинкарнации и освобождении от нее.

Согласно этой книге, брахманы поставлены самим богом Брахмой в качестве владык всего, что есть в этом мире, и их следует почитать как существ божественного рода. Десятилетнего мальчика из касты брахманов до́лжно почитать так, как если бы он был отцом столетнего кшатрия. Даже если брахман совершил всевозможные преступления,

его нельзя казнить, но можно только изгнать из касты. Самым тяжким преступлением, которое только может совершить человек, является убийство брахмана. Такого человека ждет смертная казнь, и в своем следующем рождении он становится одним из диких зверей. Всякому, кто схватит брахмана за волосы, следует отрубить руку; всякому, кто похитит у брахмана корову, следует отрубить ногу.

Если кто-либо умирает, не оставив наследников, его имущество переходит к брахманам.

Если брахман находит зарытый в земле клад, все найденное переходит к нему; если же клад найдет царь, то он должен поделить его с брахманами. Если член низшей касты ведет себя почтительно по отношению к какому-нибудь брахману, его следующее рождение будет более высокого порядка.

Законы Ману определяют также требования, предъявляемые к брахманам. В них говорится, что невежественный брахман — никому не нужное существо, такой брахман все равно что слон, вырезанный из дерева.

Брахман не должен быть ни жадным приобретателем, ни напыщенным гордецом, он должен быть прямым и честным, добрым и гостеприимным. Чем бы он ни занимался, его занятия должны быть безупречными. При встречах и беседах с представителями низших каст он должен быть дружески к ним настроен.

Брахману запрещается предсказывать будущее, заниматься колдовством и астрологией.

Заповедь *ахимсы* («Не убивай живых существ и не причиняй им вреда») он должен соблюдать самым строжайшим образом. Однако ему разрешено совершать убийства живых существ во время жертвоприношений и употреблять в пищу мясо, оставшееся после жертвоприношения.

Первую четверть своей жизни он проводит в родительском доме и в доме своего учителя; во второй четверти он уже отец семейства; в начале третьей четверти, когда у него появляются внуки, он должен уйти из дома и стать лесным отшельником; в течение четвертой четверти он должен раз-

вязать последние узы, связывающие его с жизнью, и как аскет сконцентрировать свой ум на единственной задаче: достичь соединения с Брахманом.

С помощью высокого настроя мыслей поддерживает он достигнутую им свободу от мира. В его словах звучит сама истина, сердце его полно чистоты. Если даже ему придется испытать оскорбления, он не должен никого презирать, не должен ни к кому питать ненависть. На гнев он не должен отвечать гневом, своему оскорбителю он должен отвечать добрым словом.

В «Законах Ману» сверх-этические нормы старого брахманистского мировоззрения миро- и жизнеотрицания (следы которого еще можно найти в этой книге) уступают место этическим нормам нового мировоззрения миро- и жизнеотрицания, которое возникло под влиянием буддизма.

В законах Ману также говорится, что брахман-аскет не должен искать смерти, но должен ожидать ее, как слуга ожидает плату за свою службу.

***

Законы Ману говорят, что царя до́лжно почитать как божество в человеческом образе. На нем лежит обязанность исполнения законов и защита слабых от сильных мира сего.

> «Если царь не будет неустанно назначать наказания, зажарят сильные слабых, как рыбешку на сковородке, вороны растащат жертвенный пирог, собаки вылакают жертвенный нектар, имущество нельзя будет сохранить и все на свете станет вверх дном».
>
> «Порядок на этом свете поддерживается с помощью наказаний, потому что добродетельного по своей природе человека трудно найти».

Но эффективно воздействуют только наказания, исходящие от царя, который сам добродетелен. «Лишь тогда, когда царь постарается овладеть своими чувствами, сможет он поддерживать своих подданных в повиновении». Он должен держаться подальше от охоты, от игры в кости,

от дневного сна, от злословия, от женщин, вина, танцев, музыки и ненужных поездок.

У старых брахманов должен он научиться скромности. Он должен воздерживаться от насильственных действий и не должен присваивать себе имущество своих подданных неправедным путем.

Во время битвы он должен вести себя как рыцарь. Он не должен наносить удар противнику, если тот безоружен, или ударился в бегство, или сдается в плен. Он не должен также поступать вероломно или пользоваться отравленными стрелами.

Его отношение к своим подданным должно быть мягким. Если он должен кого-либо наказать, то пусть это будут сначала простые слова, потом очень строгое порицание, следом за ним денежный штраф и только тогда, когда ничего другого не остается, — телесное наказание.

> «Как пчела, пиявка и телепок пьют маленькими глотками, так и царь должен с осторожностью и очень постепенно увеличивать каждый год налоги».

Он должен быть мягким правителем по отношению к тем, кто занимает в обществе низкое положение. Он должен прощать тех, кто, попав в беду, оскорбляет его. «Как земля поддерживает все существа, так и царь должен поддерживать всех своих подданных». Он должен постоянно заботиться о том, как защитить слабых, вдов, бездетных женщин и всех, попавших в беду.

В вопросах внешней политики он должен искать совета у опытных брахманов. Завоевания он должен пытаться достичь мирным путем. Ему разрешается принимать подарки и подношения, если только они служат интересам государства. Ему ставится в обязанность обманывать врагов и сеять между ними раздоры. Но он прежде всего должен приложить усилия к тому, чтобы добиться успеха путем хорошо продуманных переговоров.

Особенную заботу он должен проявлять к сооружению укреплений вокруг своей столицы.

***

В «Законах Ману» говорится также о правилах судебной процедуры, о займах, о договорах, о покупке и продаже, об оскорблениях, о воровстве, о причинении телесных повреждений, о браке, об изгнании жены из дома, о супружеской измене, о праве на наследство, об условиях заключения под стражу, об обязанностях членов касты и о соблюдении кастовых различий.

Самым суровым наказаниям подлежит воровство. Похищение людей и кража драгоценностей карается смертью. К представителям низших каст применяются более мягкие наказания, чем к тем, кто принадлежит к высшим.

«Азартные игры и ставки на пари приравниваются к воровству. Царь должен считать их нетерпимыми в обществе». Против этого «переодетого воровства» царь должен применять телесные наказания.

Воровство карается смертью, если то, что украдено, обнаружено у вора и, следовательно, нет никаких сомнений в его вине.

Всякие формы насилия — еще более серьезное преступление, чем воровство.

Тому, кто пользуется правом подвергнуть телесному наказанию свою жену, детей, своих рабов или учеников, позволено наносить удары по нижней части тела и никогда по голове.

Тот, кто не сумел выплатить свой долг, должен вернуть его своему заимодавцу, работая на него в качестве раба.

Проданный товар может быть аннулирован любой из сторон в течение десяти дней.

Девушке, достигшей брачного возраста, разрешается ожидать жениха в течение трех лет. По истечении этого срока она может искать себе мужа среди представителей своей касты.

«Супружеская верность должна сохраняться до самой смерти. Этот высший закон должен соблюдаться как мужчиной, так и женщиной». Нарушение супружеской верности в зависимости от обстоятельств карается денежным

штрафом, телесным наказанием или смертью. В последнем случае отягчающим обстоятельством является то, что виновная сторона пренебрегла кастовыми различиями.

В «Законах Ману» о женщинах говорится в пренебрежительном тоне, но их права неуклонно соблюдаются. Лишь только после того, как женщина оставалась бесплодной в течение семи лет, может муж расторгнуть свой брак с ней. Если же все рожденные дети умирают, брак расторгается лишь по истечении девяти лет. Брак расторгается также и в том случае, если жена добродетельна, но постоянно больна, — и только с ее согласия.

Беременной женщине точно так же, как брахману и аскету, позволено пересекать реку на пароме бесплатно.

Законы Ману, в принципе, против повторного брака вдов, но терпимо относятся к этому факту, поскольку он имеет место в действительности.

> В «Законах Ману» нет ни слова о практике сожжения вдов во время кремации умершего мужа. Если о ней и говорится, то уже в более поздних законах и книгах о праве. Но, очевидно, эта практика существовала с древних времен, если о ней говорится у одного греческого писателя, современника Александра Македонского. Первоначально этот обычай соблюдался лишь в касте кшатриев и в случае смерти правителя и никогда не был всеобщим. В 1829 г. английские власти запретили эту практику навсегда.

Чандалам разрешено жить лишь на окраинах деревень, и все их имущество сводится к собаке, ослу и разбитой посуде.

Употребление спиртных напитков запрещено представителям всех трех высших каст. Брахманы и кшатрии не должны давать деньги в долг под проценты.

В случае нужды и голода все заповеди, установленные для соблюдения кастовых различий, отменяются. Если представитель высшей касты не может достать никакой другой пищи, кроме собачьего мяса, предложенного ему чандалой, то ему разрешается съесть это мясо.

Соблюдение заповеди «Не убивай живых существ и не причиняй им вреда» настоятельно подчеркивается, кроме тех случаев, когда это делается во время жертвоприношения. В книге даже делается попытка встать на точку зрения джайнистов относительно сельскохозяйственных работ. В ней говорится, что, по мнению «добродетельных людей», обработка почвы не может быть похвальным занятием, потому что при этом причиняется вред как самой земле, так и живущим в земле маленьким существам. Вместе с тем приводится и другое мнение, что это занятие вполне хорошее.

За уничтожение тысячи маленьких позвоночных животных брахман должен искупить свою вину точно таким же образом, как и за убийство представителя низшей касты. Если же он срубил фруктовое дерево или кустарник, рвал растения или цветы, он должен сто раз повторить определенный текст из вед.

Вообще, повторение вед, жертвоприношение или аскеза освобождают человека от греха. Точно так же высоко ценится признание в совершении проступка.

«Если человек, совершивший грех, сознается в нем добровольно, становится он свободен от греха, словно змея, сбросившая свою кожу».

Высшей эффективностью для снятия грехов обладает аскеза. Если она соблюдается особенно строго, то с ее помощью можно искупить даже тяжкие преступления. «Даже насекомые, змеи, бабочки, птицы и растения обретают небо благодаря добродетели, достигнутой с помощью аскезы». Как видите, проблема спасения всего мира не чужда авторам книги «Законы Ману».

Законы Ману перечисляют требования, необходимые для достижения освобождения от ига реинкарнации: знание вед, аскеза, контроль над сексуальным влечением, соблюдение заповеди *ахимсы*, исполнение обязанностей, связанных с данной кастой, чистота и упражнения с целью погружения в себя.

В работе «Антихрист» (§ 56) Фридрих Ницше называет «Законы Ману» «несравненным, превосходным духовным произведением, которое не задумываясь можно было бы сравнить с Библией, если бы это не было грехом против Святого Духа». Свое мнение он основывает на том факте, что с помощью этой книги аристократы, философы и военные держали в своих руках толпу. И поэтому он находит в ней «да» по отношению к жизни. «Солнцем пронизана вся эта книга», — пишет он.

Но он далек от глубокого понимания этой книги, иначе бы он заметил, что книга полна настроением отказа от жизни, но что все-таки в ней, как и в Ветхом завете, намечаются гуманистические идеи. Хотя в книге подчеркивается соблюдение кастовых различий, она стоит на стороне слабых против сильных и обязывает сильных служить слабым. Следовательно, похвала Ницше так же мало относится к ней, как и к Библии.

В работе «Воля к власти» (§§ 142 и 143) Ницше находит в «Законах Ману» «семитизм, то есть дух жречества, худший, чем где бы то ни было». Величие и глубину этого духа жречества можно лишь почувствовать, а это ему не было дано.





Глава XII

ИНДУИЗМ И БХАКТИ-МИСТИКА

Каким образом индийская мысль пришла к компромиссу, на который были вынуждены пойти как поздний буддизм, так и поздний брахманизм?

К концу X в. до н.э. в индийском политеизме, как это видно из поздних ведических гимнов, намечается сдвиг в сторону монотеизма, имеющего этический характер. Причем этот сдвиг и его дальнейшее развитие никак не связаны с брахманами, поскольку у них не было никакого желания заниматься облагораживанием простонародной религии, — ведь они, размышляя о Брахмане, нашли совершенно другую начальную точку пути к достижению Высшего Знания[1].

Но в простонародной религии было настоятельное, связанное с жизнью стремление к принятию монотеизма, имеющего этический характер. То, что брахманы не поддержали эту наметившуюся тенденцию, безусловно, создавало препятствие для ее развития, но не могло стать ее концом. Кроме того, помимо брахманов уже появились личности, выступавшие как пророки и помогавшие созданию монотеистической религии с этической тенденцией.

[1] См. об этом с. 37–39.

Об этой фазе развития у нас нет достоверных сведений, так как все, что нам известно о тех древних временах, мы знаем от брахманов, которые соблаговолили что-то об этом рассказать. Насколько нам известно, впервые монотеизм появился в виде поклонения богу Кришне.

Возникновение культа Кришны опять-таки скрыто от нас в глубокой тьме. Кришна (то есть «Черный»), сын Васудевы и Деваки, был, вероятно, каким-то обожествленным племенным вождем и героем, которого позднее стали рассматривать как воплощение (*аватара*) бога Вишну. В ведийских гимнах Вишну не принадлежит к числу богов первого ряда. Однако со временем почитание его все возрастает, и наконец он становится единственным и всемогущим богом, которому поклоняются все, кроме брахманов.

Однако эта, склонная к монотеизму, простонародная религия все еще отчасти придерживается политеизма. Другие божества рассматриваются в ней как *аватары* единственного бога. Это мы находим уже в одном из гимнов «Ригведы»: «Говорят они об Индре, Митре, Варуне, Агни... хотя есть одна только Сущность, которую певцы называют на разный манер».

Во многих индуистских религиозных общинах место бога Вишну занимает Шива; в других поклоняются Брахме как Все-божеству[1].

Индуизм не представляет собой нечто единое. Он объединяет множество культов — не только идущих от древних ариев, но и обязанных своим происхождением праиндийской цивилизации; не только таких, в которых четко видна монотеистическая тенденция, но и таких, которые остались полностью политеистическими.

Вероятно, Кришна, «черный» бог, происходит от какого-нибудь древнедравидийского божества. Относительно Шивы и богини Кали (то есть тоже «Черной»), играющих в индуизме главную роль, с полной уверенностью можно сказать то же самое.

[1] О Брахмане см. с. 62–63 и 155–156.

Все, что дальше будет сказано об индуизме, относится к высоко развитой религии простого народа, в которой Кришна, Вишну, Шива, Рама, бог-Брахма и другие божества являются всего лишь аватарами единого и всемогущего Бога.

В понимаемом таким образом индуизме Вишну, Шива и Брахма образуют *тримурти*. Это слово означает, что три божества рассматриваются как единый Бог, имеющий три разных имени, сообразно со священным откровением и их деятельностью.

В индуизме денотатом единого всемогущего Бога является слово *бхагават*, то есть божество, стоящее на очень большой, недосягаемой Высоте.

***

Возникшая монотеистическая религия простого народа не только не противопоставляет себя учению брахманов, но и не желает это делать. Для простого народа, исповедующего эту религию, веды — священные тексты, а брахманы — представители класса жрецов. Более того, эта религия находится под влиянием брахманов и именно поэтому имеет тенденцию развития в сторону монотеизма. Индийский монотеизм отличается от религии Заратустры и религии еврейских пророков в двух отношениях. В индуистской монотеистической религии Бог рассматривается не как вне и над миром существующий Творец, но как Первопричина, обусловившая возникновение Мира. И далее, в ней от человека требуется не подчинение Богу, но единение с Ним с чувством полного самопожертвования Богу (*бхакти*). Сущность Бога — мистична. Эта мысль возникла под воздействием брахманистского учения. Мистическая доктрина индуизма связана с идеями брахманизма точно так же, как Луна с Солнцем, которое освещает ее, благодаря чему Луна излучает отраженный свет.

Бхакти, благоговейное чувство любви и самопожертвования Богу, происходит от религиозных культов доарийского населения Индии. Это чувство любви и самопожерт-

вования Богу было чуждо древним ариям. Но под воздействием мистического учения брахманов это чувство с доисторических времен в течение столетий приобретает мистический характер.

В результате этого индуизм, первоначально религия простого народа, под воздействием брахманистской мистики становится монотеистической религией, причем мистической по своей сути.

> Многие ученые выражали мнение, что идея бхакти родилась в религиях южной Индии и затем была перенесена на север.
>
> Замечательно, что брахманистский схоласт Шанкара[1], учивший тому, что освобождение от ига реинкарнации возможно, если верующий проникнут чувством бхакти, родился на юге Индии.

Другой аспект различия индуистской мистики от брахманистской состоит в том, что последняя занята вопросом перехода души индивидуума во Все-Душу, тогда как первая — вопросом отношения между человеком как личностью и Богом, который тоже рассматривается как Личность. Индуизм не позволил себе затеряться в дебрях абстрактной философии, но заявил, что главное — это живое благоговейное религиозное чувство. Отношение человека к Богу индуизм рассматривает как проникнутое чувством любви и самопожертвования (*бхакти*), а все формы обрядности и почитания Бога, обусловленные принятым в индуизме культом, считает как нечто второстепенное в сравнении со стремлением человека полностью пожертвовать себя Богу.

Во многих индуистских гимнах Любовь к Богу прославляется метафорически как земная, чувственная любовь, подобно тому как христианские мистики находили в «Песне песней», проникнутой чувством земной любви, страстное стремление души к своему Спасителю.

Дальнейшее различие между индуистской и брахманистской мистикой, впрочем как и христианской, состоит в

---

[1] О Шанкаре и его учении, см. с. 153–160.

том, что от нее очень далеко отстоит идеал квиетизма. Она не призывает человека к тому, чтобы он покинул свое обычное существование, она призывает его к тому, чтобы вся его жизнь, все его мысли и действия были проникнуты чувством любви и самопожертвования Богу.

Хотя индуизм требует от человека деятельного самопожертвования, на деле все сводится к идее отказа от мира и жизни. Влияние брахманистской философии столь значительно, что индуизм отказывается от идеи миро- и жизнеутверждения, первоначально имевшейся в религии простого народа. Индуизм не осмелился признать тот факт, что в мире каким-то образом существует смысл и что деятельность людей в этом мире обусловлена определенными задачами. В индуизме совершенно не рассматривается требование, столь характерное и само собой разумеющееся для христианства: любовь к Богу находит свое выражение в любви к людям. От верующего индуизм требует выполнения того же, чего требуют и брахманы, — он должен вести себя так, чтобы не нарушать заповеди своей касты[1].

Эта зависимость раннего индуизма от брахманистской философии приводит к тому, что индуизм становится монотеистической религией, лишенной внимания к этическим проблемам. Бог этой религии — высоко стоящая, сверхэтическая Личность, не интересующаяся этическими проблемами.

***

И все-таки, несмотря на всю эту зависимость и подчиненность брахманистской идее миро- и жизнеотрицания, в одном отношении индуизм сохраняет полную самостоятельность, а именно в том, что касается деятельности людей. Вместо того чтобы только терпеть ее, индуизм считает, что деятельность людей есть самое дорогое. И это понятно, потому что религия простого народа должна учитывать чув-

[1] О значении деятельности, связанной с исполнением кастовых обязанностей, см. с. 50–52.

ства простых людей. Поэтому перед монотеистической религией индуизма, с одной стороны связанной с брахманистским мировоззрением, встает задача, каким образом воздать должное действиям людей, не затрагивая идею отказа от мира и жизни. В общем, она не требует от деятельности ничего такого, чего не требовали бы от нее брахманы. Но эти требования имеют несколько иной характер. Индуистская религия не может встать полностью на точку зрения брахманов: исполнение кастовых заповедей и обязанностей имеет лишь относительное и ограниченное значение по сравнению с отречением от мира. Вместо этого она внушает верующим, что человек полностью реализует себя в самопожертвовании Богу и что это самопожертвование равноценно отречению от мира.

Высокая оценка деятельности людей, которую вынуждена была признать монотеистическая религия индуизма, была естественна для миро- и жизнеутверждающего мировоззрения доарийской и древнеарийской цивилизации; это мировоззрение находилось во враждебных отношениях с мировоззрением отрицания мира и жизни, которое возникло как философская теория, разработанная жрецами-брахманами. Последнее приобрело такую силу, что индуистская религия отказалась от идеи миро- и жизнеутверждения, по крайней мере, теоретически. Но на практике она не могла себе это позволить; так внутри этой религии возникло противоречие.

Оно и определило дальнейший путь развития религии индуизма как борьбу между мировоззрением жизнеутверждения с его высокой оценкой деятельности людей и мировоззрением жизнеотрицания, признаваемым индуизмом лишь теоретически.

Первоначально в индуизме не было заметно какой-либо тенденции восставать против идеи отрицания жизни и мира; эта религия просто хотела признать деятельность людей как факт. Предполагалось также, что идею миро- и жизнеутверждения можно каким-то образом и в каком-то отношении объединить с идеей отказа от мира и жизни.

Но примирение этих двух идей — невыполнимая задача, потому что всякое практическое признание значения идеи миро- и жизнеутверждения, заключающееся хотя бы в оправдании каких-то определенных действий, влечет за собой изгнание из религиозного учения идеи миро- и жизнеотрицания.

Все идет таким образом, что в индуизме все более возрастает значение идеи миро- и жизнеутверждения, так что в конце концов она становится в этой религии господствующей. Но достигнуто это было не благодаря силе этой идеи, а благодаря ее связи с этикой.

Но ни вместе, ни поодиночке не могут этика и идея миро- и жизнеутверждения разорвать сковывающие их цепи брахманистского мировоззрения отрицания жизни и мира. Даже детально разработанное этическое учение Будды остается в его рамках. Вся раннеиндуистская мысль не может освободиться от подчиненного положения идеи миро- и жизнеутверждения, естественной идеи религии простого народа, по отношению к идее отрицания жизни и мира. Лишь в индийской мысли нового времени, когда этика и идея миро- и жизнеутверждения объединяются, приходит к концу самообман, будто идея отрицания жизни и мира является безупречной и непререкаемой истиной.

Главными источниками нашего знания об образе мысли раннего индуизма являются отрывки религиозно-философского содержания, входящие в состав двух великих эпических произведений «Махабха́раты» и «Рама́яны» и сборников, носящих название пура́ны, точнее *пуранам акхиа́нам*. Слово это означает «древнее сказание». В пуранах мы находим мифы, религиозные рассказы, а также комментарии к ним.

В той форме, в какой «Махабхарата» и «Рамаяна» дошли до нас, они относятся ко II в. н.э. Ранние части этих произведений относятся, вероятно, к IV в. до н.э. Содержание самих произведений относится к глубокой древности.

Наиболее древние из пуран относятся к IV в. до н.э., если не раньше.

Возможно, что индуистская религия бхакти старше, чем буддизм, но ее происхождение, безусловно, более позднее,

чем происхождение мистического учения брахманов, под влиянием которого она возникла. Начало высокоразвитой формы религии простого народа относится к VI в. до н.э.

Будда не упоминает религию бхакти. Но это не означает, что в эпоху Будды она не существовала. Поскольку Будда обсуждает лишь различные учения об отречении от мира и жизни, он не хочет говорить о религии простого народа.

***

Первое упоминание о конфликте между жизнеутверждающей точкой зрения индуизма и брахманистской точкой зрения жизнеотрицания находится в знаменитой «Бхагавадгите», дидактическом сочинении, включенном в состав «Махабхараты».

«Махабхарата» — это рассказ о великой войне бхаратов. Эпос содержит около ста тысяч двустиший и является самым большим по объему произведением мировой литературы.

Действие эпоса происходит вблизи современного Дели. Раджи из племени Бхарата (это имя упоминается в ведических гимнах) владеют народом куру. Они находятся во враждебных отношениях со своими двоюродными братьями, пятью принцами Пáндава, женой которых — и это говорит о том, что содержание эпоса относится к очень древним временам, — является дочь царя, прекрасная Драупади[1]. Среди принцев особенно выделяются любящий справедливость Юдхиштхира, силач Бхима и искусный стрелок из лука Арджуна. Решено прекратить вражду по результату игры в кости. В первой игре Пандавы проигрывают все, чем они владеют, и в том числе свою прекрасную жену Драупади. Понимая, какое унижение испытывают братья, престарелый слепой царь Дхритарáштра аннулирует результаты игры и возвращает Драупади и владения пятерым братьям. Вторую игру Пандавы опять проигрывают. Они должны теперь прожить вместе с Драупади в течение двенадцати лет в изгнании в лесах, а тринадцатый год изгнания прожить неузнанными среди людей. Все это время богато для братьев событиями; когда же

[1] Полиандрия существует еще и в настоящее время среди жителей Тибета, обитающих на южных (индийских) склонах Гималаев.

срок изгнания истекает и братья просят вернуть им их владения обратно, они получают отказ. Братья просят вернуть им всего лишь пять деревень, но и в этой просьбе им было отказано. И тогда они объявляют своим кузенам войну. Все принцы и герои страны разделились на два лагеря. Битва между ними произошла на поле Куру, к северу от Дели и длилась восемнадцать дней. Те немногие, что остались в живых после этой битвы, заключили между собой мир и жили дальше, как добрые соседи. Позднее они стали отшельниками и умерли далеко от своих родных мест.

***

Этот краткий пересказ составляет примерно половину эпоса. Все остальное отведено вставным эпизодам, связанным, а иногда и не связанным со сквозным действием, и сочинениям дидактического характера. К числу вставных повестей принадлежат две прекраснейших и наиболее известных. Первая повесть рассказывает о царе Нале, которого демон игры в кости довел до безумия, и о его верной жене Дамаянти; во второй повести рассказывается о дочери царя Савитри, которая становится женой живущего в лесу принца Сатьяванта, хотя она и знает, что он должен через год умереть; своими просьбами она добивается того, что бог мертвых возвращает ей назад мужа. Обе повести принадлежат к числу выдающихся произведений мировой литературы.

Среди включенных в эпос дидактических сочинений особое место занимает «Бхагавадгита» («Песнь о Возвышенном Божестве»)[1]. Песнь исходит из уст Кришны, аватары бога Вишну. «Бхагавадгита» — одна из древнейших составных частей «Махабхараты» и, по-видимому, исключая более поздние добавления, относится к III в. до н.э.

Следует иметь в виду, что первоначально «Бхагавадгита» была священным текстом индуистского братства и лишь позднее вошла в состав «Махабхараты».

---

[1] Ее полное название «Бхагавадгита упанишада», то есть «Песнь о Возвышенном Божестве как тайное учение».

Ею открывается шестая книга эпоса. «Бхагавадгита» предваряет описание восемнадцатидневной битвы бхаратов.

> Обе борющиеся стороны договариваются перед битвой о справедливых способах борьбы. Друг против друга выступают лишь воины одного и того же рода войск: боевые колесницы — против боевых колесниц, боевые слоны — против боевых слонов, кавалерия — против кавалерии, пехотинцы — против пехотинцев. Битве должен предшествовать вызов противника на бой. Тех, кто сдался в плен, обратился в бегство или тяжело ранен, нельзя убивать. Как мы знаем, это запрещается законами Ману. Запрещено нападение на возничих, вьючных животных, оруженосцев, музыкантов и вообще всех, кто не принимает участия в битве.

Когда войска враждующих сторон сошлись на поле битвы и Арджуна должен дать сигнал о начале битвы, его начинают одолевать сомнения, должен ли он это делать — ведь ему придется, быть может, убивать своих родственников. Лук выпадает из его рук, он в полной растерянности сидит в своей колеснице. И тогда Кришна, который является его возничим, обращается к нему и делает наставление: ему следует принять участие в битве, это его долг.

В «Бхагавадгите» многие вопросы разобраны со всей тщательностью. В ней не только рассмотрен общий вопрос об оправдании какого-либо действия, но также весьма специальный вопрос о допустимости не-этического образа действий. Поскольку в ней оправдывается действие как таковое, отсюда следует возможность — и даже необходимость — оправдания не-этического образа действий при определенных обстоятельствах.



Глава XIII

«БХАГАВАДГИТА»

Каким образом в «Бхагавадгите» находит свое оправдание деятельность людей в свете мировоззрения миро- и жизнеотрицания?

Сразу отметим, что в ней беспрекословно принимается брахманистский взгляд на мир. Кришна говорит, что мир лишен смысла, что он есть игра, которой Бог забавляется сам с собой. «С помощью своих колдовских чар (*майя*) Бог заставляет все существа вертеться „на их сцене", словно они марионетки».

Однако вывод, который делают отсюда брахманы: человек, знающий эту истину, может выйти из игры и оставаться пассивным наблюдателем, — Кришна не принимает. Кришна требует, чтобы человек в силу своей любви и преданности Богу принял участие в затеянной Богом игре, хотя она для него и непонятна.

И все-таки Кришна не отрицает полностью брахманистский принцип не-деяния. «И отказ от деятельности и ее принятие, — говорит он, — и то и другое ведет к спасению, но из этих двух преимущество принадлежит деятельности»[1].

Но речь при этом не идет о чисто внешнем отказе от деятельности. «Не достигает человек состояния не-деятель-

[1] Бхагавадгита, 5.2

ности (Werklosigkeit) тем, что он не занимается никакой деятельностью; точно так же не достигает он и состояния совершенства с помощью полного отречения от мира»[1]. Кришна учит, что истинное состояние не-деяния есть нечто душевное и духовное. Человек лишь тогда достигает его, когда он больше не предпринимает никакого действия ради получения преимущества или наслаждения или же из чувства ненависти и мести, этих двух чувств, вызывающих ослепление человека и побуждающих его к тому, чтобы он предался им. Если душа человека стала свободна от внешних мотивов деятельности, он способен заниматься множеством видов деятельности и все-таки при этом оставаться в состоянии не-деяния.

«Бхагавадгита» продолжает то, что начал Будда. Под воздействием самого естественного чувства восстает он против аскезы и самоистязаний и заявляет, что прежде всего надо стремиться достичь свободы духовного бытия. В «Бхагавадгите» принимается точка зрения, которую Будда не осмелился высказать: этот взгляд на вещи годится и для вынесения суждения насчет деятельности; высший принцип не-деяния состоит в том, что человек занимается деятельностью так, как если бы ему не было до нее никакого дела.

О том же самом требовании духовной свободы от мира, которую не надо выставлять напоказ, пишет апостол Павел в седьмой главе Первого послания к коринфянам: «...Имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие...» Для апостола Павла свобода от мира связана с верой в близкий конец мира и начало Царства Божиего. Внешнее поведение верующего в миру должно быть таким, какое требуется от него повседневностью, но духовно он должен быть свободен от нее, потому что он всей душой стремится попасть в Царство Божие. Это учение о временном пребывании в миру противопоставляет апостол Павел в своих посланиях христианским общинам явно выраженному отказу от мира.

---

[1] Бхагавадгита, 3.4

Кришна учит, что внешний отказ от мира и жизни не связан с волей Бога и, к тому же, практически невыполним. Ведь и сам Бог занят деятельностью создания и поддержания мира. Откуда же у человека может появиться желание оставаться бездеятельным? Кришна считает, что до тех пор, пока человек жив, он не должен даже на мгновение оставаться бездеятельным. Кришна напоминает Арджуне, что «поддержание тела в здоровом состоянии невозможно, если ты бездеятелен»[1].

В «Бхагавадгите» утверждается, что мировоззрение миро- и жизнеотрицания не может обойтись без далеко идущих уступок миро- и жизнеутверждающему мировоззрению. В ней делается вывод, что человек имеет право пойти в любом случае на какие-то уступки, чтобы, выполняя необходимые действия, поддержать свою жизнь и выполнить стоящие перед ним обязанности.

Приняв точку зрения брахманов об оправданности действий, связанных с исполнением заповедей и кастовых обязательств, «Бхагавадгита» приходит к более общему взгляду: как деятельность, так и бездеятельность имеют одинаковое оправдание[2]. Если деятельность обусловлена самим порядком Вселенной, «Бхагавадгита» делает правильный вывод, что нет ничего, что стояло бы выше ее. Уж если сам Бог совершает действия по созданию и поддержанию Мира, то и человек должен посвятить всего себя деятельности.

Пользуясь доводами брахманов, «Бхагавадгита» вырвала у брахманизма уступку одинаковой оправданности как действия, так и бездействия. Это означает, что мировоззрение миро- и жизнеутверждения, которое не является для «Бхагавадгиты» чуждым, признает суверенитет мировоззрения миро- и жизнеотрицания. Кришна требует, чтобы

---

[1] Бхагавадгита, 3.8

[2] О точке зрения, что действия, связанные с кастовыми обязательствами, продиктованы божественным порядком, установленным в мире, и что они в определенном смысле исключают идею миро- и жизнеотрицания, см. с. 52–53.

внешнее выполнение действия было обусловлено состоянием души, отрекшейся от мира. Вообще, там, где он говорит о деятельности, он всегда имеет в виду ту, которая связана с выполнением предписанных кастой обязательств, а не субъективную деятельность, обусловленную душевными побуждениями и принятой на себя ответственностью. Чтобы правильно понимать идеи, содержащиеся в «Бхагавадгите», следует учитывать ограниченность их брахманистского горизонта.

***

Человек не должен руководствоваться в своей деятельности целью получить что-то для себя или других. Он должен выбросить из головы любые побуждения к деятельности, кроме чистых, абсолютных требований долга.

Кант был не первый, кто сформулировал учение о категорическом императиве. Оно уже содержится в словах Кришны: «Все твои желания должны быть направлены на то, как выполнить дело, а не на то, какие ты получишь при этом плоды»[1]. В то время как у Канта содержание понятия абсолютного долга остается неясным, Кришна очень точно формулирует его. Он определяет его как совокупность выпавших на долю человека естественных обязанностей и обязанностей, связанных с его положением в обществе.

Всякая деятельность должна осуществляться с чувством любви и самопожертвования Богу, потому что Бог есть Все, которое действует во Всем. Человек должен отказаться от самообмана, будто его собственное «Я» есть реальный деятель. Всякое действие человека есть событие, предусмотренное Богом. Кришна считает, что между свободой воли и ее не-свободой нет никакого противоречия, потому что человек, полный благоговейной любви к Богу, осуществляет то, чего от него хочет Бог.

---

[1] Бхагавадгита, 2.47.

Столь высокий образ мысли позволяет Кришне одобрить и такие действия, которые по обычным человеческим меркам считаются дурными. Главный вопрос, который должен задать себе человек, приступая к какой-либо деятельности, таков: должен ли он стремиться к ее осуществлению и находится ли она в соответствии с чистым чувством любви и самопожертвования Богу. И если этот вопрос решен положительно, на человеке не будет греха, даже если он совершает убийство.

> «Нельзя уклоняться... от исполнения обусловленных рождением обязательств, даже если они связаны с совершением дурного поступка. Ибо всякое действие содержит в себе момент зла точно так же, как огонь не бывает без дыма»[1].
>
> «Когда гнусный преступник любит Меня и только Меня, следует считать его хорошим, потому что он принял правильное решение»[2].
>
> «Даже если ты самый грешный среди всех грешников, ты мог бы переплыть один в лодке познания все совершенное тобой зло»[3].

Таким образом, Кришна осмелился признать простую истину: отрицание свободы воли означает снятие вопроса о моральной ответственности.

Много раз повторяясь, Кришна излагает Арджуне свое учение и требует, чтобы тот пошел войной на своих родственников. Ему необходимо понять, что в битве убивал бы не он сам, но что он только исполнял бы уже вынесенный Богом смертный приговор.

И, кроме того, он не должен забывать, что, согласно истинному познанию о Бытии, в действительности не было ни убийства, ни неубийства. Смертью было поражено лишь бренное тело, а не бессмертное «Я».

---

[1] Бхагавадгита, 18.48.
[2] Бхагавадгита, 9.30.
[3] Бхагавадгита, 4.36.

«Все эти стоящие в боевом порядке вражеские воины все равно не останутся в живых, и не ты будешь в этом виновен... Мною поражены они уже прежде этого, а ты всего лишь орудие»[1].

«Точно так же как человек сбрасывает с плеч поношенную одежду и надевает новую, дух покидает изношенное тело и переходит в другое, новое»[2].

«Ибо вновь рожденному суждено умереть, и умершему — вновь родиться. Поэтому незачем плакать о том, что неизбежно»[3].

«Исчезли ли теперь у тебя сомнения, вызванные незнанием?» — окончив свои наставления, спрашивает Кришна. «Мои сомнения исчезли», — отвечает Арджуна и дает сигнал к бою.

***

Когда в конце XVIII — начале XIX вв. в Европе впервые познакомились с «Бхагавадгитой»[4], она встретила восторженный прием. Вильгельм Гумбольдт посвящает ей большой трактат, опубликованный в трудах Берлинской академии (1825–1826), и в письме (1827) к Фр. фон Гентцу пишет: «Это самое глубокое и самое возвышенное произведение, которое только знал мир».

Сильное впечатление, оказанное ею на европейцев, было связано с тем, что они впервые познакомились с мистическим учением, которое требует от верующего деятельности в оправдание его любви и преданности Богу. Им кажется, что это мистическое учение соответствует этическому духу христианства с его миро- и жизнеутверждающим мировоз-

---

[1] Бхагавадгита, 11.32–33.

[2] Бхагавадгита, 2.22.

[3] Бхагавадгита, 2.27.

[4] В 1785 г. появляется перевод «Бхагавадгиты» на английский язык, выполненный Чарлзом Уилкинсом. Вскоре после этого появляется критическое издание текста оригинала вместе с переводом «Бхагавадгиты» на латинский язык. Издание было подготовлено Августом Вильгельмом фон Шлегелем. Перевод на немецкий язык появился в 1802 г.

зрением, распространившимся теперь в Европе, развитию которого помешала античная и средневековая созерцательная мистика.

В действительности «Бхагавадгита» не имеет с этим духом ничего общего. В ней философской мыслью в великолепном, бесстрастном стиле предпринята попытка убедить в верности идеи, что деятельность, связанная с преданностью Богу, не противоречит миро- и жизнеотрицающему мировоззрению, и тем самым доказать, что и остающийся дома и выполняющий свои обязанности человек имеет возможность получения блаженства и освобождения точно так же, как и монах, отказавшийся от какой-либо деятельности и не имеющий крова над головой.

В «Бхагавадгите» миро- и жизнеотрицающее мировоззрение, предварительно разоружив своего соперника, позволяет ему занять место рядом с собой на троне. В ней признается право на деятельность, но лишь на такую, которая лишилась своих естественных мотивов и здравого смысла. «Бхагавадгита» с помощью хитрого приема делает своего соперника неопасным и создает понятие де-материализованного действия.

Все очарование «Бхагавадгиты» заключается в ее идее одухотворенной деятельности, которая непременно связана с высокими побудительными мотивами.

Но деятельность, фактически лишенная пользы, теряет свое значение. Лишь та деятельность является деятельностью более высокого рода, которая ставит перед собой естественные цели, и еще та, которая с чувством самопожертвования пытается осуществить какую-нибудь очень высокую цель.

Состояние духовной свободы от мира может быть подтверждено только тогда, когда мы способны с его помощью заняться осуществлением очень высокой формы деятельности в мире.

Главные идеи учения, изложенного в «Бхагавадгите», находятся в близком родстве с умозрительной философией Фихте (1762–1814). В ней также человек является участ-

ником постановки, которую Бог разыгрывает для самого себя. Согласно философии Фихте, Бог, Первопричина Бытия, не может пребывать в состоянии чистого Бытия, так как он есть беспредельная Воля-к-Действию. Вследствие этого он устанавливает себе самому некие ограничения в материальном мире, чтобы затем все время преодолевать их и чтобы с помощью самого себя осознать себя как Волю-к-Действию. Человек — это ставшее индивидуумом божественное «Я» — должен видеть свое предназначение в том, чтобы стараниями этого божественного «Я» «подчинить весь этот сенсорный мир власти разума».

Поскольку он придерживается этического варианта миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, Фихте должен приписать действиям человека, участвующего в поставленной Богом драме, этический характер. Именно поэтому он отваживается сделать очень дерзкий вывод: дать общее определение этики как подчинение сенсорного мира разуму. Исходя из идеи Божественной деятельности, которую Фихте сам для себя выковал, ему удается придать человеческой деятельности смысл. Напротив, в «Бхагавадгите» человек принимает участие в драме потому, что это его долг, и у него нет никаких попыток понять ни смысл этой драмы, ни смысл своих собственных действий.

Близость философии Фихте и учения «Бхагавадгиты» видна также в том, что Фихте рассматривает деятельность, выполняя которую человек служит мировому порядку, как высшее предназначение человека. На первом месте для него стоят не те общие обязанности, которые, в соответствии с духом времени, связаны с этической сущностью человека, но те, которые определяются его положением в обществе, его профессией и его одаренностью.

***

Замечателен тот аспект, в котором учение «Бхагавадгиты» рассматривает этику. Для учения «Бхагавадгиты» характерно взаимное переплетение этического и не-этического.

Как и Будда, оно требует от человека — быть может, не столь настойчиво, как он, — добродетельного и лишенного чувства ненависти нравственного облика, единственное доказательство его духовной свободы от мира. В индуизме чувствуется гораздо более глубокий интерес к этике, чем в брахманистском учении.

> «Кто не питает ненависти ни к одному живому существу, кто полон любви и сострадания, в ком нет эгоистических стремлений, для кого боль и радость одно и то же, кто терпелив, всем доволен, законопослушен, полностью владеет собой и исполнен решимости, кто свой рассудок и разум направил на Меня и любит Меня, тот Мне дорог»[1].

Однако индуизм «Бхагавадгиты» не делает тот шаг, который необходим для того, чтобы сформулировать понятие этической деятельности. Все сводится к любви к Богу, которая становится самоцелью. Эта любовь не распространяется на своих собратьев. И поскольку в ней отсутствует понятие деятельной любви, этика «Бхагавадгиты» похожа на чадящий огонь, в котором больше дыма, чем пламени.

Следует все время иметь в виду, что в «Бхагавадгите» речь идет не о преданности и самопожертвовании Богу Любви. Бог в ней есть стоящее над добром и злом совершенное, возвышенное Величие. И поскольку «Бхагавадгита» требует деятельного самопожертвования Богу, она приходит к выводу, что и не-этическая деятельность может рассматриваться как требование Бога.

Брахманистская мистика не рассматривает подобные вопросы, потому что принцип недеяния требует от человека встать выше различия добра и зла, чтобы придти затем во Все-Душу. Но для мистики деятельного самопожертвования сверх-этическому Богу дело обстоит гораздо труднее. Ей необходимо встать выше различия добра и зла в

---

[1] Бхагавадгита, 12.13–14.

том, что касается деятельности. Для этого она должна рассматривать добро и зло как относительные понятия. Последнее слово в оценке любой деятельности теперь зависит от того, осуществлена ли она с чувством самопожертвования к Богу или нет[1].

Если мистика любого исторического периода содержит в себе элементы миро- и жизнеотрицающего мировоззрения и не-деяние становится выше деятельности, это означает только то, что мистическое учение о действенном единении души индивидуума с бесконечным Бытием становится весьма проблематичным. Каким образом может человек поставить себя на службу загадочной для него, созидающей Силе? Как мог бы он объединить в своем сознании идею действующей с непонятной, сверх-этической необходимостью Силы и вместе с этим идею этической Личности? Пытаясь обрести истинное мировоззрение, мысль всего человечества давно бьется над одним и тем же вопросом: как человеку стать не только мысленно или когда он переживает страдание, но также в действии единым с бесконечным Бытием? И при этом всегда мысль приходит к проблеме деятельности и ее связи с мистикой.

Неизвестный великий мыслитель, который выразил в «Бхагавадгите» свое мировоззрение, разъясняет нам свою точку зрения на проблему мистики и деятельности. Поскольку он находится под влиянием миро- и жизнеотрицающего мировоззрения, он не видит другого способа оправдания деятельности как только в самопожертвовании Богу. При этом он вынужден, в силу своей мистической теории деятельности, полностью отказаться от различия добра и зла. Это цена, которую он заплатил за то, чтобы совместить понятие деятельности с мировоззрением миро- и жизнеотрицания.

Именно поэтому учение «Бхагавадгиты» задает нам загадку, подобно Сфинксу.

---

[1] См. об этом с. 60.

Встречая в ней изумительные изречения о духовной свободе от мира, о добродетельном и свободном от чувства ненависти образе мыслей и о любви и самопожертвовании Богу, как-то забываешь о тех противоречащих этике суждениях, которые тоже в ней есть. «Бхагавадгита» не только одно из самых читаемых произведений мировой литературы, но также самое идеализированное из них.





Глава XIV

ОТ «БХАГАВАДГИТЫ» К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

В «Бхагавадгите» индуизм как духовное учение завоевывает себе право быть на равных с брахманизмом, применяя искусный ход мысли, благодаря которому мировоззрение миро- и жизнеутверждения гармонично сочетается с брахманистским мировоззрением миро- и жизнеотрицания.

Проходят столетия, и индуизм становится в Индии религией, обладающей самым сильным влиянием. Индуизм сыграл гораздо большую роль в вытеснении буддизма, чем брахманизм. Этически понятая духовность — черта, столь характерная для буддизма, — была в такой же мере характерна и для индуизма. Но преимущество индуизма перед буддизмом было в том, что индуизм был мистической религией простого народа. Индуизм не запрещает людям оставаться в той религии, которой они принадлежат, и дает им возможность стать духовно совершенными и получить освобождение, ведя деятельную жизнь[1].

Если индийцам удалось успешно противостоять исламу, который начал проникать в Индию, начиная с XI в. н.э., то это, в первую очередь, заслуга индуизма[2].

---

[1] О причинах исчезновения буддизма в Индии см. с. 132–134.

[2] О вторжении ислама в Индию см. с. 133.

Во времена схоластики был поднят вопрос, оправдано ли духовное равноправие индуизма с брахманизмом с точки зрения философии, содержащейся в священных текстах. Шанкара (IX в. н.э.), великий философ-схоласт брахманизма, решает этот вопрос следующим образом: и брахманистское учение и учение индуизма содержатся вместе в упанишадах, причем первое рассматривается как высшая истина, а второе — как низшая[1].

Со временем индуизм достиг такой точки своего развития, когда он уже не мог удовлетвориться таким положением дела. В своих знаменитых комментариях на «Ведантасутру» выдающийся философ индуизма Рамáнуджа (1055–1137) утверждает, что брахманистское учение о соединении с Брахманом не имеет права выступать как то, которое имеется в упанишадах. Такое право, утверждает он, имеет только индуистское учение о любви и самопожертвовании ко всеединому Богу. Согласно его учению, Брахман есть личный Бог, который отождествляется с богом Вишну. Разумеется, ему для этого потребовалось превратное толкование текста упанишад, потому что он был не в состоянии почувствовать величие брахманистского мистического учения.

Индуизму не удалось возвыситься над брахманизмом. Просто индуизм занимает его место — напомним, что в «Бхагавадгите» индуизм разделяет его с брахманизмом, — и начинает интерпретировать брахманистские и священные тексты со своей точки зрения. Первым это начал делать Рамануджа, и так все продолжается до нашего времени. Рабиндранат Тагор завершает начатое Рамануджей.

> Вследствие присущих ему мировоззренческих недостатков брахманистское мистическое учение не может существовать без поддержки индуистского мистического учения. Главное положение этого учения состоит в том, что имматериальное «Я» человека, равно как и имматериальное бытие всего, что обнаруживает себя как явление сенсорного мира, есть одно

[1] См. об этом с. 154.

со Все-Душой. Кроме того, брахманистское мировоззрение весьма далеко от действительности, поскольку оно требует абсолютной отрешенности от мира и достижения полного возвышения над ним. Напротив, в индуистском мистическом учении между человеком и высшим Бытием устанавливается живая связь. И эта связь продолжает сохраняться, даже если человек ведет обычное существование.

Брахманистская мистика есть совершенное учение с формальной точки зрения, но лишенное связи с жизнью; индуистская мистика как учение есть нечто неполное, но связанное с жизнью. То, что связано с жизнью, всегда имеет преимущество над тем, что с ней не связано. Со временем происходит то, что чисто брахманистская мистика уходит со сцены и уступает свое место индуистско-брахманистской мистике, которая является брахманистской по форме, но индуистской по своему духу.

***

Этическая сторона учения значит для Рамануджи гораздо больше, чем для «Бхагавадгиты», поскольку он уже не столь упорно отстаивает идею сверх-этической сущности Бога, но говорит, что Бог есть Добро, которое исходит от Него и оказывает помощь людям. Он не вдается в проблему, каким образом Бог, являющийся Первопричиной мира и, следовательно, не имеющий отношения к этике, вместе с тем является этической Личностью. Мысль, что любовь к Богу проявляется в деятельной любви к людям, ему так же чужда, как и «Бхагавадгите». Правда, в его учении любовь к Богу имеет элементы духовности и душевной теплоты.

Горячее чувство любви к Богу видно в гимнах, связанных с культом Вишну. Их сочиняли поэты области Маратхи на юго-востоке Индии. Наиболее известные среди них На́мдев (1270–1350) и Тука́рам (около 1608–1649).

Когда же и каким образом в индуистской мысли помимо идеи преданной любви к Богу появляется также идея любви к людям?

Она появляется в индуистской мысли благодаря контактам с этическими нормами, по которым живет простой народ.

То, что ни в индуизме, ни в буддизме, ни в брахманизме ничего не говорится об этической стороне деятельности, не означает, что этот вопрос совершенно не интересовал древних индийцев. В индийском народном мышлении всегда существовали и идея миро- и жизнеутверждения, и этическая идея. Когда этическая идея, всегда находящаяся в соседстве с идеей миро- и жизнеутверждения, достигает определенной высоты своего развития, одновременно с этим возникает и идея деятельной любви. Индийцам так же, как и грекам, было трудно прийти к пониманию субъективной этики в отличие от этики долга, связанной с ограничениями, устанавливаемыми обществом и фиксируемыми обычаем и законом. Как бы там ни было, этика деятельной любви в конце концов заявляет о себе в действительности.

Эта идея, живущая в народном мышлении, несовместима с мировоззрением миро- и жизнеотрицания, и именно поэтому ни брахманизм, ни буддизм, ни ранний индуизм не могли воспринять ее! Вопрос об этической стороне деятельности во всей его полноте вообще не рассматривался этими учениями. Вот почему для европейцев было сначала непонятно, в чем причина того, что «Бхагавадгита» ограничивается оправданием лишь тех действий, которые объективно обусловлены рождением и принадлежностью к касте. Согласно «Бхагавадгите», при такой уступке мировоззрению миро- и жизнеутверждения достигается единство с мировоззрением миро- и жизнеотрицания, чего в действительности, конечно, не происходит. Последнее, конечно, не может одобрить субъективные действия, в особенности такие, которые требуются этикой любви, потому что тогда оно уже не будет самим собой. Только этим можно объяснить тот странный факт, что в течение столетий индийская мысль не смогла создать завершенную систему этики.

В конце концов благодаря не имеющему таких помех народному мышлению удалось создать этику деятельной

любви вопреки мировоззрению миро- и жизнеотрицания. Естественно, это оказалось возможным лишь в рамках индуизма.

***

То, что идея деятельной любви существует в народном мышлении с очень давнего времени, мы знаем из множества литературных произведений, но прежде всего из сборника изречений этического характера под названием «Тируку́рал» («Священные двустишия»), который был, вероятно, создан во II в. н.э.

«Тирукурал» состоит из 1330 изречений в форме двустиший и приписывается Тируваллувару. Очевидно, Тируваллувар не является автором всех изречений. Некоторые из них взяты им из сокровищницы фольклора и затем версифицированы.

Курал означает «короткая строфа». Тируваллувар, собственно, не имя, а прозвище религиозного проповедника, жившего среди тех, кто принадлежал к низшим кастам. Все произведение написано на языке тамили, относящемся к группе доарийских языков дравидийского населения Индии.

О жизни Тируваллувара мы не знаем ничего достоверного. Легенда рассказывает о том, что он был женат. Однажды незнакомец спросил его, на каком основании делается выбор между жизнью отца семейства и жизнью отшельника. Свой ответ Тируваллувар продемонстрировал на собственном примере. Он тотчас начал звать жену, которая в это время набирала в кувшин воду из источника. Бросив кувшин, она прибежала узнать, что ему нужно. На завтрак она подала ему, по тамильскому обычаю, холодный рис, оставшийся от ужина. Попробовав его, он сказал, что рис обжигает ему рот. Жена тотчас стала дуть на рис, чтобы остудить его. Во время обеда он что-то уронил на пол и тотчас потребовал, чтобы жена посветила ему, потому что он ничего не видит. Та принесла зажженную лампу. «Я понял, — закричал незнакомец. — Если в жены достанется такая прекрасная жена, то нет ничего лучше семейной жизни; в противном случае лучше стать отшельником».

Какая большая разница между «Тирукуралом» и созданными четырьмя столетиями раньше «Законами Ману»!

В последних идея миро- и жизнеутверждения допускается лишь с черного хода, да и то лишь изредка. Зато в «Тирукурале» идея миро- и жизнеотрицания едва ли не маленькое облачко на горизонте. В 250 изречениях, заключающих книгу, восхваляется земная любовь. Позднее, под предлогом того, что в них много непристойного, их стали интерпретировать как аллегорию любовного стремления души к Богу.

То же самое христианство проделало с «Песнью песней» Соломона. Первоначально это были любовные песни, исполняемые во время свадьбы. Позднее «Песнь песней» была включена в Ветхий завет в качестве примера того, как душа относится к своему небесному Спасителю.

Этическая тема появляется в «Тирукурале», так же как и в «Законах Ману», в связи с идеей воздаяния. Путь добродетели рекомендуется потому, что он ведет к лучшему повторному рождению или даже к избавлению от ига реинкарнации. Но вместе с тем здесь мы видим и наивную точку зрения, характерную для китайской этики, что этическое поведение помогает успеху в делах, а неэтическое — приносит несчастье. Вообще в «Тирукурале» идея воздаяния не является главной этической идеей, как это происходит в брахманизме, буддизме и «Бхагавадгите». В «Тирукурале» почти в каждом изречении[1] звучит мысль: добро следует делать ради него самого.

> Если бы кто-то сказал: «Нет никакого высшего мира», то все равно лучше отдавать, чем брать. (222) — Истинная щедрость не нуждается в благодарности. Чем может возблагодарить мир дождевое облако? (211)

В то время как «Бхагавадгита» в несколько принужденной и бесстрастной манере мотивирует необходимость вести деятельную жизнь тем, что того требует порядок мира, «Тирукурал» оправдывает деятельную жизнь, исходя из

[1] Изречения цитируются по книге Karl Graul. Der Kurral. — Leipzig, 1856.

идеи ее этичности — работа и доходы позволяют человеку делать добро.

> Все остающиеся дома и поддерживающие домашнее хозяйство должны не забывать об обязанности гостеприимства и подаяния милостыни. (81) — Всякое произведенное, благодаря трудам, добро дает хорошим людям возможность оказывать помощь. (212)

В «Тирукурале», как и в «Бхагавадгите», проводится не только та мысль, что долг есть то, что требуют от человека кастовые обязательства, но в основном другая мысль, что долг есть «все то, что хорошо».

О той силе, с которой звучит в «Тирукурале» идея мироутверждения, говорят изречения о радости, связанной с совершаемой деятельностью, изречения, которые никак не ожидаешь услышать из уст индийца.

> Даже если судьба не позволила добиться успеха, стремление само по себе оправдывает усилия, совершенные телом (619). — Если человек принимает ношу как радость, то при этом появляется такая красота, которой страстно добиваются его враги. (630)

В согласии с Буддой и «Бхагавадгитой» в «Тирукурале» говорится о духовной свободе от мира и образе мыслей, лишенном чувства ненависти. Встречается в «Тирукурале» и заповедь «Не убивай и не причиняй вреда живым существам»[1]. Вообще, все ценное, что есть в этических нормах мировоззрения миро- и жизнеотрицания, «Тирукуралом» принимается. Но к этике духовного самосовершенствования здесь добавляется еще живая этика любви.

> Не знающий любви присваивает все себе; тот, кто по-настоящему любит, готов даже свои кости отдать другому. (72) — Душа, не знающая любви, как высохшее дерево на каменис-

[1] В «Тирукурале» не рекомендуется есть мясо ни при каких условиях, даже если на человеке нет вины в убийстве животного, мясо которого он ест.

той почве. (78) — К чему все внешние члены тела, когда нет внутреннего члена, любви? (79) — Если оценить меру доброго дела, совершенного без мысли о преимуществах, то мера этой доброты больше, чем океан. (103) — Для утоления смертного голода неимущих должна быть сокровищница имущих. (226) — Богатство вместе с милосердием есть богатство богатств. Богатство вместе с правом собственности есть также у всякой дряни. (241)

Четкими, уверенными штрихами в «Тирукурале» изображен простой этический идеал человечества. Имеющиеся в сборнике высказывания о поведении и об отношении человека к миру точны и полны смысла. Едва ли найдется в мировой литературе другой такой сборник прекрасных и мудрых афоризмов.

Когда доброму человеку достается собственность, это все равно, как если бы плодовое дерево вдруг выросло посреди деревни. (216) — Дитя по имени «милосердие» живет благодаря заботам богатой няньки по имени «благосостояние». (757) — Если тот, кто богат, ничего не дает бедным, то он подобен прекрасной женщине, которая состарилась в одиночестве. (1007)

Ценность подарка не измеряется ничем другим, кроме как благородством того, кто получает подарок. (105) Хорошо дарить с легким сердцем, и чтобы при этом было радостное лицо и сладкая речь. (92) — Для тех, кто не научился вести себя дружески, весь огромный белый свет в яркий полдень, словно темная ночь. (999)

Какие бы богатства вам ни удалось собрать, не сравняться вам с тем, кто не питает зависти ни к кому. (162)

Нехорошо забывать доброе дело, сразу же забывать про плохое дело — хорошо. (108) — Святое дело, когда забывают про резкую, грубую речь возбужденного человека. (159)

Владение собой — путь к бессмертию, невладение собой — путь в непроглядную тьму. (121) — Того, кто не жаждет удовольствий и знает, что боль всегда тут, не затронут горести. (628)

Чистоту тела поддерживают с помощью воды, чистоту души — с помощью правдивости. (298) — Тем, кто осторо-

жен и предусмотрителен и не уклоняется от своих обязанностей, по праву принадлежит мир. (578) — Мир подчиняется превосходству доброго принца, который знает, как враждебные отношения сделать дружескими. (874)

Те, кто стоят высоко и не высоки разумом, не высокие на самом деле; те, кто стоят низко и не низки разумом, не низкие на самом деле. (973)

Едва ты сделал недоброе дело соседу утром, как в полдень оно уже отозвалось на тебе. (319)

Само счастье ищет дорогу к тому, чей дух непоколебим. (594) — Сама богиня счастья, подпоясавшись (чтобы вместе работать), приходит на помощь к тому, кто говорит: «Я работаю на свою семью». (1024)

Не радуйся, если ты выиграл в игре в кости, потому что ты подобен рыбе, проглотившей железный крючок. (931)

Дружба хорошо воспитанного человека подобна молодой луне, дружба глупца подобна луне на ущербе. (931)

Пахари являются осями повозки мира; они поддерживают всех, кто не пашет и занимается другим делом. (1032)

Так в начале нашей эры в умах простых людей сформировалось миро- и жизнеутверждающее мировоззрение вместе с этическими нормами, которых мы не находим ни в брахманизме, ни в буддизме, ни в индуизме «Бхагавадгиты». Постепенно эта этика благодаря великим религиозным проповедникам, выходцам из низших каст, проникает в индуистское учение.

***

Для развития этического направления в индуизме имеет большое значение возникший в средние века культ бога Рамы, которого стали почитать наравне с Вишну, Шивой и Кришной.

Рама, как и Кришна, герой народных сказаний, был со временем обожествлен и стал рассматриваться как воплощение бога Вишну. Поэт Вальмики создал в IV в. до н.э. эпос «Рамаяну», героем которого является Рама.

Расширенный текст, который дошел до нас и записан во II в. н.э., содержит 24 тысячи двустиший и по объему равен четвертой части «Махабхараты».

Сказание о Раме принадлежит к числу древнейших. Возникло оно на северо-востоке Индии в княжестве Косала, то есть там же, где и буддизм.

Любимый сын царя Дашаратхи, Рама должен занять трон отца, который чувствует приближение смерти. Одна из его жен по имени Ка́илкейи напоминает ему, что он когда-то обещал отдать свое царство ее сыну Бхарате, рожденному ею от него. Дашаратха, когда-то обещавший выполнить два ее желания, вынужден подчиниться. Рама, понимая, что отец должен сдержать обещание, уходит на четырнадцать лет в изгнание. Вместе с ним уходит в лес и его верная жена Сита, имя которой означает «борозда». После смерти Дашаратхи Бхарата, испытывая чувство раскаяния, приходит к Раме и просит его вернуться и занять трон отца. Но Рама отказывается, потому что он должен выполнить волю отца. В это время, когда Рама и его жена Сита живут в лесу, демон Равана похищает Ситу и уносит ее по воздуху на остров Ланка, очевидно остров Цейлон. Здесь он царствует, приняв человеческий облик. Когда Сита отказывается стать его женой, он запирает ее в пещере. Если она не передумает, то будет через год казнена.

От умного царя обезьян Ханумана, сына царя ветров, Рама узнает, где находится его жена. Хануман отправляется на разведку. Достигнув острова, он превращается в кошку и пробирается к Сите. От нее он узнает о грозящей ей опасности и о том, что срок, отпущенный демоном Раваной, истекает через два месяца. После возвращения к Раме он, Рама и войско обезьян отправляются в поход, чтобы освободить Ситу. За несколько дней обезьяны строят из деревьев и камней мост с материка на остров. После осады и взятия столицы демона Раваны, Рама побеждает демона в честном поединке. Он и Сита возвращаются домой, поскольку истек четырнадцатилетний срок изгнания.

В той версии эпоса, которая дошла до нас, Рама является воплощением Вишну. Дело в том, что демон Равана стал опасен для богов. Так как его мог победить только человек, Вишну родился как сын царя Дашаратхи, чтобы выполнить задание богов.

Любовь и самопожертвование к богу Раме проповедует религиозный учитель Рамананда (ок. 1400 г. н.э.), последо-

ватель школы Рамануджи. В его мистическом учении этика занимает гораздо больше места, чем у его предшественника. У него мы находим мысль, что чувство любви и самопожертвования к Богу должно проявляться как любовь к людям. Бога он рассматривает как этическую Личность.

Исходя из требований всеобъемлющей любви к людям, Рамананда отвергает кастовые различия. Он прилагает много усилий к тому, чтобы за бедными и отверженными были также признаны их человеческие права и их человеческое достоинство. Это доказывает, что в индуизме наконец-то появляется идея этической деятельности.

Рамананда родился на юге и начал деятельность проповедника на севере Индии, принеся с собой идеи южных школ, которые оказали большое влияние на северян. Хотя он с детства хорошо знал санскрит, он писал все свои сочинения на языке хинди для того, чтобы с ними могли познакомиться и простые люди. Этого же он требовал и от своих учеников.

У него было двенадцать учеников. Среди них были две женщины, пария и два мусульманина. Широта его мысли простиралась так далеко, что он давал им в качестве руководства для жизни изречения из священных текстов вед.

Выдающийся поэт Тулси-да́с (1532–1624) создал на языке хинди поэтическое переложение эпоса о Раме под названием «Рамачаритаманаса», что значит «Море деяний Рамы». В этой поэме он призывает своих читателей любить бога Раму и видит в нем образец нравственности для всех людей. Он пишет также о том, что все люди братья и что бог Рама им всем добрый отец.

Выдающимся учеником Рамананды был Каби́р (1440–1518), живший и работавший как ткач в северо-восточной Индии, в районе Горакхпура. Исповедуя с детских лет ислам, он критиковал индуизм за терпимое отношение к политеизму.

Кабир и его великий ученик На́нак из Лахора (1469–1539) подали идею организации религиозного братства, которое затем стало теократией *сикхов* (*сикх* означает «уче-

ник»). Эта организация состояла из жителей северной Индии, объединившихся для борьбы с мусульманскими завоевателями.

Кабиром и Нанаком владело такое глубокое чувство любви, преданности и смирения перед волей Бога, что для их мистического учения разница между исламом и индуизмом не представляла интереса.

Хорошо известна попытка Акбара Великого (1542–1605), который происходил из рода Тамерлана и царствовал на троне в Дели в 1556–1605 гг., создать некую универсальную религию из индуизма, буддизма, ислама, зороастризма и элементов христианства, которое стало ему известно от португальских миссионеров. Попытка не увенчалась успехом.





Глава XV

НОВОИНДИЙСКАЯ МЫСЛЬ

В новое время разработка этического направления мироутверждающего мировоззрения приобретает в индуизме все большее значение. Ею занимаются такие мыслители, как Рам Мохан Рой (Раммохан Рай) (1772–1833), Дебендранат Тагор (1817–1905), Кешаб Чандра Сен (1838–1884), Даянанда Сарасвати (1824–1883), Рамакришна (1836–1886), Свами Вивекананда (1863–1902), Рабиндранат Тагор (1861–1941), Махатма Ганди (1869–1948) и Ауробиндо Гхош (1872–1950).

Все эти мыслители стремились с гораздо большей энергией, чем это было раньше, соединить с этикой духовного самосовершенствования этику деятельного существования в мире. С одной стороны, это было связано с тем, что они познакомились с жизнеутверждающим мировоззрением европейской мысли Нового времени и христианской этикой любви; с другой стороны, не только воздействие со стороны, но и внутренние тенденции развития индуизма заставляли их это делать.

Рам Мохан Рой (1772–1833) родился в Бенгалии в семье брахмана. Посвятив себя изучению всех религий, он был глубоко тронут, познакомившись с учением Иисуса. В 1820 г. он опубликовал книгу «Правила Иисуса», в которой он подчеркивает те идеи, которым индийская мысль не

придавала значения. В то же время он убежден, что эти идеи можно найти в упанишадах, если правильно истолковать то, что в них имеется. В упанишадах, которые он рассматривает как священное откровение, он находит учение о Боге как этической Личности и о преданности и любви к Нему, которая проявляется в деятельной любви к людям. Будучи брахманом, он интерпретирует священные тексты и учение брахманов с точки зрения этики и убежден, что таким путем он возвращает индуизму его первоначальную чистоту. Таким образом, его истолкование упанишад еще более далеко от их истинного содержания, чем даже истолкование Рамануджи.

Рам Мохан Рой выступает как реформатор существующего индуизма с целью преобразования его в истинный брахманизм. В 1828 г. он основывает *Брахма Самадж* (Общество верующих в Брахман), ассоциацию, цель которой — поощрение высшей религии. Она приобрела очень большое значение и существует и в настоящее время[1].

Рам Мохан Рой может по праву считаться родоначальником новоиндийской мысли. Его познания в области мировых религий изумительны, точно так же как и знания языков. Он владел санскритом, бенгальским, персидским, арабским, английским, греческим и еврейским.

В то время было неслыханной вещью, если индиец знаком с европейской наукой и философией и даже серьезно изучает их. Поэтому ортодоксальные брахманы очень резко нападали на него. Только такая сильная личность, как он, могла выдержать даже угрозы физической расправы.

Рам Мохан Рой обращает очень серьезное внимание на состояние индийского общества и призывает провести социальные реформы. Он смело требует запрещения обычая *сати* (сожжения вдов) и других обычаев, несовместимых с требованиями этики. Его выступления заставили в 1829 г. английские власти запретить *сати.* Он открыто выступал против существующей кастовой системы. Вместе с тем он

[1] Первоначально ассоциация носила название Брахма Сабха.

был столь осторожен, что потребовал запретить присутствовать на субботних религиозных собраниях Брахма Самадж представителям низших каст, поскольку не для них звучат ведические гимны!

В 1830 г. он едет в Англию главным образом с целью провести закон о запрете обычая *сати*, против которого выступала организованная брахманами оппозиция.

Во время своего пребывания в Англии он познакомился с Иеремией Бентамом (1748–1832), уже очень пожилым человеком, но по-прежнему страстным пророком любви к человечеству с точки зрения разума. Бентам сказал о нем, что он «достойный восхищения и любви соратник на службе человечеству». Он умер 27 сентября 1833 г. в Бристоле, где и был похоронен.

***

Дебендранат Тагор[1] (1817–1905), тоже родившийся в Бенгалии в семье брахмана, продолжил дело, которое начал Рам Мохан Рой. Он преобразует общество Брахма Самадж в организацию и формулирует для нее своего рода катехизис (1843).

Бог есть личное существо, обладающее высочайшими моральными качествами.

— Он не имеет инкарнаций.

— Он слушает и отвечает на молитвы людей.

— Поклонение Богу осуществляется лишь духовным путем. Индуистский аскетизм, храмы и строгие формы обрядности не являются необходимыми. Люди любых каст и рас могут поклоняться Богу на свой собственный лад.

— Бог требует не соблюдения обрядов, но желает иметь духовное почитание.

— Только через покаяние и прекращение греха могут люди обрести прощение и спасение.

— Природа и интуиция — источники познания Бога. Книги не могут служить авторитетом[2].

[1] *Тагор* — англизированное бенгальское слово «тхакур».

[2] Цитируется по Hastings Encyclopedia of Religion and Ethies, II, S. 816, O.N.

В отличие от ортодоксальных брахманов, Дебендранат Тагор не считает упанишады боговдохновенными. Тем не менее, он видит в них источник высоких истин.

В 1848 г. под влиянием используемого в англиканской церкви молитвенника он создает сборник изречений из упанишад, «Законов Ману», «Махабхараты» и других священных текстов, в котором объясняет и развивает свое понимание религиозной веры. То, что доказательством любви к Богу является любовь к людям, для него само собой разумеющаяся истина. Однако в свой катехизис он эту истину не включает.

Кешаб Чандра Сен (1838–1884) родился в Бенгалии в семье врача и был вначале последователем Дебендраната Тагора. Позднее он выступил с учением, которое проповедует взгляды еще более свободные, по отношению к брахманистскому кодексу, чем взгляды Тагора. Своей целью он ставит создание универсальной религии, включающей в себя все известные истории религии. Если Дебендранат Тагор создал для своих последователей сборник, состоящий из отрывков из священных текстов Индии, то Кешаб Чандра Сен создает для своих последователей сборник, состоящий из индийских, буддистских, христианских, мусульманских и китайских текстов. Он даже перенес богослужение на воскресенье. Влияние христианства сказалось на его взглядах так сильно, что он в своем катехизисе называет Бога Отцом всех людей, в отличие от индуизма, в котором Бог есть Отец всех живых существ.

Огромное значение он придает этическому аспекту деятельности. После поездки в Англию (1869–1870) он еще более ревностно занимается решением социальных проблем.

В последние годы его жизни все связанное с рационалистическими и этическими идеями отступает на второй план перед индуистской мистикой. Он вновь признает значение культа богов, которым поклоняются простые люди, и великое значение психического переживания единства с Богом в экстатических состояниях.

Даянанда Сарасвати (1824–1883), настоящее имя которого Мул Шанкар, родился в семье брахмана, который занимался бизнесом.

Возможно, что имя Сарасвати он взял себе в честь слепого *гуру* (учителя) Вираджананды Сарасвати, которого считал своим истинным отцом, после того как в 1845 г. ушел из семьи, поскольку считал невозможным для себя поклонение политеистическому культу.

Его духовное становление и развитие связано с Дебендранатом Тагором и Кешабом Чандрой Сеном. Позднее (1881) он порвал с ними. Вся его деятельность связана с северо-западной Индией. Здесь у него появляются сторонники, и здесь он основывает ассоциацию *Арья Самадж*, своего рода двойник Брахма Самадж. Характерной чертой *Арья Самадж* является энергия, с которой члены этой ассоциации обязаны доказывать свою деятельную любовь, служа интересам всего общества.

Из десяти статей декларации общества Арья Самадж:

Главная цель общества Самадж состоит в том, чтобы нести добро в мир с помощью улучшения физических, духовных и социальных условий существования человечества.

Отношения со всеми людьми должны быть проникнуты чувствами любви и справедливости с учетом их заслуг.

Необходимо рассеивать тьму невежества и распространять знание.

Если вы довольны вашим благосостоянием, необходимо, чтобы вы рассматривали его как часть благосостояния всех остальных.

Слово «арья» в названии общества Даянанда Сарасвати понимал как благородные, возвышенные черты характера человека, а не как принадлежность к арийской расе.

В связи с этим он принимает решение позволить представителям любых каст стать членами общества *Арья Самадж*; он также требует, чтобы те, кто проникся духом «арья», изучали священные тексты и могли бы восполь-

зоваться ими во время богослужения. Между прочим, Дебендранат Тагор твердо придерживался принципа, что все это привилегия тех, кто родился в касте брахманов.

Даянанда Сарасвати выступал с требованием разрешить вступать в брак представителям разных каст, но был резко против детских браков.

По числу членов общества — их было несколько сот тысяч — и по своему влиянию *Арья Самадж*, безусловно, превосходило *Брахма Самадж*.

Даянанда Сарасвати верил в то, что его учение, проникнутое идеями свободы и прогресса, можно и должно считать следствием ведийских текстов. В декларации общества Арья Самадж говорится: «Веды есть книга истинного Знания».

Однако это почитание распространяется, по мысли Даянанда Сарасвати, лишь на первые четыре веды: «Ригведу», «Атхарваведу», «Самаведу» и «Яджурведу», поскольку в них содержится истинное откровение, тогда как в брахманах и упанишадах зафиксированы всего лишь человеческие мнения и суждения, которые иногда верны и представляют интерес, а иногда ошибочны и ложны.

Не только истинная религия, считал он, но и всевозможные знания содержатся в ведах. Все научные открытия как прошлого, так и будущего, можно обнаружить в них. Между откровением Бога, которое мы находим в природе, и откровением ведийских текстов имеется полное согласие. Так, например, учение Коперника, уже содержится в ведах.

В области экзегетики Даянанда Сарасвати далеко превзошел Рамануджу и всех его последователей. Его огромной заслугой была работа, связанная с организацией школьного образования и с образованием вообще.

Его приверженцы утверждали, что он был отравлен своей кухаркой, которая сделала это по приказанию наложницы раджи, недовольной тем, что он резко осуждал образ жизни раджи.

***

Рамакришна (1836–1886), настоящее имя которого Гадáдхар Чаттерджи, родился в Бенгалии в бедной семье, принадлежащей к касте брахманов. Уже в раннем детстве он пережил экстатическое состояние. В возрасте двадцати лет он становится жрецом в храме великой богини Кали в Калькутте и служит в этом храме в течение десяти лет. После этого он ведет жизнь странствующего монаха, просящего подаяние.

Большое влияние на его духовное становление оказали монахиня из касты брахманов и престарелый аскет, который познакомил его с учением веданты.

В одном из экстатических состояний он достиг соединения с Кришной, к которому очень долго стремился. Позднее Рамакришна изучает учение *бхакти* и знакомится с исламом и христианством. Начиная с этого времени он рассматривает Иисуса вместе с Кришной и Буддой как инкарнации единого Бога. В экстатических состояниях он соединяется с Ним.

Рамакришна был знаком с Дебендранатом Тагором и Даянандой Сарасвати, но не был с ними в близких отношениях. Зато к Кешабу Чандра Сену он питал глубокое уважение и симпатию, которые были взаимны. Кешаб Чандра Сен сразу понял, что этот нищий монах — великий человек, хотя он не знает санскрита да и едва ли может написать хоть несколько слов. Кешаб Чандра Сен привлек к нему внимание людей из своего окружения — до этого Рамакришна образованным людям был практически неизвестен. Знакомство двух этих столь различных личностей много дало и тому и другому. Рамакришна сочувствовал и поддерживал стремления и дела Брахма Самадж.

Одним из тех, кто посетил Кешаба Чандра Сена незадолго до его смерти, был Рамакришна.

Его смирение и поклонение Богу было таким же детски чистым, как и у Франциска Ассизского. Чтобы искоренить в себе последние остатки кастовой гордости, он не брезговал никакой черной и грязной работой.

Рамакришна, обладавший мистической способностью достигать единства с Богом, не менее горячо любил всех своих собратьев.

«О Мать, — обращается он в молитве к богине Кали, которую глубоко почитал до конца жизни, — позволь мне оставаться вместе с человечеством, не делай из меня бесстрастного, безучастного аскета».

Он не занимался решением догматических вопросов и на вопрос, является ли Бог Личностью или нет, отвечал, что люди представляют себе Бога сообразно их прирожденным способностям: одни — как Личность, другие — иначе.

В полном согласии с индуистской традицией, Рамакришна считал, что так или иначе Бог присутствует в своем изображении и потому поклонение Его изображению есть поклонение Богу.

Вопрос о том, каким образом можно было бы объединить все религии — вопрос, привлекавший внимание Дебендраната Тагора, Кешаба Чандра Сена и Даянанду Сарасвати, — совершенно не интересовал его, потому что исповедание веры он рассматривал как нечто второстепенное. В религии главное, считал он, чувство милосердия и благочестия; догмы религиозного учения не так важны, потому что истинная религия начинается там, где есть любовь к Богу и служение и любовь к своему ближнему. Нет никакого греха в том, что люди переходят из одной религии в другую. Христиане, исповедуя христианство, мусульмане, исповедуя ислам, индусы, исповедуя индуизм, — все они должны искать единения с Богом.

***

Одним из самых известных учеников Рамакришны был Свами Вивекананда (1863–1902), настоящее имя которого было Нарендра Нат Датта.

Вивекананда родился в Калькутте в богатой семье, которая принадлежала к касте кшатриев. Он получил хорошее образование, изучая не только индийскую науку, ис-

кусство и философию, но был знаком с европейской наукой и философией.

Встретив впервые Рамакришну, когда ему было семнадцать лет, он не сразу попал под его влияние. Причиной этого были его далекие от мистики взгляды, основанные на рационалистической философии Джона Стюарта Милля, Герберта Спенсера и Кешаба Чандра Сена. Это, казалось, давало ему право смотреть критически на проповеди Рамакришны.

Вскоре неумолимая судьба так поворачивает его жизнь, что он становится учеником Рамакришны. В 1884 г. умирает его отец. Ведя жизнь на широкую ногу, он оставил после себя большие долги. Когда-то богатая семья была совершенно разорена. Нарендра Натт Датта, только-только начинающий жизнь молодой человек, был в отчаянии, не зная, как поддержать мать и братьев. Вначале его охватил гнев на Бога, позволяющего несчастьям и бедам владеть миром, но затем пришло успокоение и с ним Вера, и он понял, в чем заключается суть благочестия Рамакришны. Став его учеником, он понял, как много значат для религиозного сознания те переживания, которые возникают во время экстатических состояний.

Однако Рамакришна, как никто другой знакомый с такими состояниями, не считал, что достижение на опыте единства с Абсолютом является желаемой и самой важной целью. Рамакришна учит, что благочестие, заключающееся в самосовершенствовании и вхождении в Беспредельное, — опасная вещь, так как ведет к эгоизму и, следовательно, к пустоте души. Поэтому он все свои мысли, все свои дела направляет на служение миру и именно этому учит своего любимого ученика. Когда Вивекананда хочет по примеру своего деда со стороны отца стать отшельником — его дед в возрасте двадцати пяти лет, оставив жену, детей и высокое положение в обществе, стал отшельником, — Рамакришна возражает против такого решения. Вновь и вновь внушает он своему ученику, что главное состоит в том, чтобы, оставаясь в миру, пропове-

довать людям истинную Веру и с чувством любви и самопожертвования служить бедным и отверженным. И Вивекананда согласился с ним.

Величие Рамакришны и Вивекананды в том, что они видели критерий духовности в этической мысли. Хотя и тот и другой на опыте познали экстатические состояния, они сумели разглядеть опасность, таящуюся в них.

После смерти учителя для Вивекананды начинаются годы странствий. За эти годы он побывал в самых разных уголках Индии и стал хорошо ее знать. Случайно он узнает, что одновременно со Всемирной выставкой в Чикаго проводится Конгресс религий. Он решает ехать в Америку, преследуя при этом две цели: во-первых, выступить на Конгрессе и рассказать всему миру о сокровищах духовного знания, которыми обладает Индия; во-вторых, собрать в богатой Америке и странах Европы средства для облегчения страданий и гнета нищеты в своей стране. Ужасные условия жизни бедноты и отверженных стали хорошо ему известны за годы странствий.

Перед отъездом в Америку он принимает имя Вивекананда.

На Конгрессе религий (сентябрь 1893 г.) он произносит вдохновенную речь, в которой развивает мысль своего учителя: истинное благочестие можно найти во всех религиях, и это самое высокое, что в них есть.

После завершения Конгресса он сразу становится знаменитостью. Он совершает триумфальное турне по Америке и Европе, читая лекции и публикуя книги, в которых он проповедует европейцам учение веданты. То, что он увидел в Америке и в Европе в области техники и социального развития, вызывает у него восхищение. Но западная мысль не привлекает его внимания, и он не может оценить всего ее значения.

В 1897 г. он возвращается в Индию и выступает здесь с лекциями и речами, призывая индийцев покончить с отсталостью и социальной несправедливостью. В мае того же года, пользуясь помощью других учеников Рамакришны,

Вивекананда основывает *Миссию Рамакришны*, цель которой состоит в распространении идей учителя по всему миру и в организации службы помощи всем бедным и отверженным в своей стране.

Следуя учению Рамакришны, Вивекананда формулирует основополагающий принцип: религия должна быть религией действия. Он делает очень смелый вывод: лучшая религия — такая, которая видит Шиву в каждом человеке, в которой почитание единого Бога означает служение и помощь всем живым существам. Для него является непререкаемой истина, что первоначальная чистая религия вед есть религия любви.

Свободно интерпретируя учение «Бхагавадгиты», он утверждает, что оно содержит высшую этику и что индивидуум может достичь духовного единства с Богом как посредством Знания и погружения в себя (*раджа-йога*), так и посредством деятельности, направляемой чувством долга и любви (*бхакти-йога*).

Он был неутомимым борцом со всем старым и отжившим, в особенности если оно было связано с социальной несправедливостью. Вместе с тем, он, как и Рамакришна, выступает в защиту индуистской религии и ее культов, потому что посредством этих обрядов достигается символическое и понятное массам соединение души индивидуума со Все-Душой.

В июне 1899 г., усталый и уже очень больной (Вивекананда страдал сахарным диабетом), он предпринимает свою вторую поездку в Европу и Америку. Она оставила у него тяжелые впечатления. Теперь он находит в западной культуре очень немногое хорошим и достойным внимания и никак не может понять, почему совсем недавно западная культура казалась ему едва ли не образцовой. Он все больше и больше убеждается, что и в Европе и в Америке удовлетворение интеллектуальных и духовных запросов требует обращения к тому богатству, которое накопила Индия. 4 июля 1902 г. он тихо умирает во время сна в возрасте тридцати девяти лет.

Для нас, людей Запада, понимание величия Вивекананды как высоко духовной и этической личности затрудняется, как нам кажется, его безграничным самосознанием и теми противоречивыми суждениями, которые он себе позволил.

Основанная им Миссия Рамакришны существует и сегодня и делает много добрых дел.

***

Замечательно, что проблема освобождения от ига реинкарнации в новоиндийской мысли отходит куда-то в тень. Идея мистического единения души индивидуума с Богом уже не так тесно связана с идеей повторных рождений, как это было в «Бхагавадгите». Страх перед повторным рождением уже не играет той роли, какая характерна для эпохи Будды.

Стремление достичь единения с Богом становится важным само по себе. Таким образом, индийская мистика обретает свою первоначальную чистоту и свободу. Впрочем, она не делает явного отказа от идеи странствий души, которая была господствующей в индийской мысли в течение столетий; просто эта идея перестает быть определяющей.

С того момента, как в индийской мысли, наряду с мистическим учением о единении души индивидуума с Богом посредством познания и погружения в себя, появляется мистическое учение о любви и самопожертвовании Богу посредством этической деятельности, твердая позиция, занимаемая учением о реинкарнации, начинает колебаться. До этого момента этика появлялась лишь в связи с учением о реинкарнации, потому что не соединение с Богом, а добрые дела давали возможность обрести в будущем лучшее повторное рождение. Но по мере того как этика становится также частью учения о соединении с Богом, учение о реинкарнации все больше и больше теряет свое значение. В новоиндийской мысли этот естественный процесс находит свое завершение.

Тем не менее, индийская мысль не отказывается полностью от идеи реинкарнации, потому что она традиционно связывала миро- и жизнеотрицающее мировоззрение с миро- и жизнеутверждающим мировоззрением. Идея реинкарнации позволяла индийской мысли объяснить, почему большинство людей и в своих мыслях, и в своих делах так привязаны к миру. Если же допустить, что у человека есть только одно существование, то возникает неразрешимая проблема: что станет с его духовным «Я», потерявшим всякую связь с Вечностью? Те, кто признают учение о реинкарнации, с подобной проблемой не сталкиваются. Для них бездуховное поведение означает только одно: человек еще не достиг чистой формы существования, в которой он может познать истину и перевести ее в действие.

Идея реинкарнации позволяет дать чрезвычайно удобное объяснение действительности и избежать тех трудностей, которые не смогла преодолеть западная мысль.

***

Рам Мохан Рой, Дебендранат Тагор, Кешаб Чандра Сен, Даянанда Сарасвати, Рамакришна и Вивекананда защищают идею деятельной любви, не задаваясь вопросом, каким образом эта этическая форма миро- и жизнеутверждающего мировоззрения соединяется с мистической формой миро- и жизнеотрицающего мировоззрения. Они открыто заявляют о своих убеждениях и своем образе мыслей, не приводя их в систему и не определяя мировоззрение, которое им соответствует. Поскольку индуизм с незапамятных времен находится в состоянии компромисса между монотеизмом и политеизмом, между пантеизмом и теизмом, между мировоззрением миро- и жизнеотрицания и мировоззрением миро- и жизнеутверждения, между сверх-этическим образом мысли и этическим, индуизм обладает удивительной способностью смотреть свысока на теоретические проблемы или вообще не замечать их. Индуизм предпочитает не исследовать до корней вопросы, которыми ему приходится заниматься, но старается найти практически удовлетвори-

тельные решения этих вопросов. Мировоззрением в индуизме считается то, что индуизм рассматривает как истинное и ценное, наряду с тем, что создается перемещением старого в новое. Действительным обоснованием мировоззрения индуизм не занимается, считая это ненужным. Достаточным условием верности мировоззрения является в индуизме то, что оно содержит в себе положения высокой ценности.

Таким образом, Рам Мохан Рой, Дебендранат Тагор, Кешаб Чандра Сен, Даянанда Сарасвати, Рамакришна и Вивекананда разрабатывают дальше индуистское мировоззрение, не пытаясь его обосновать. Именно поэтому они оказываются не в состоянии понять, что их открытые заявления об этике деятельной любви означают отказ от идеи миро- и жизнеотрицания. Им кажется, будто им удалось придать брахманистской мистике этический, жизнеутверждающий характер, как если бы кому-то удалось музыкальное произведение, написанное в миноре, сыграть в мажоре. В действительности они столкнулись с громадной проблемой создания мистического учения, в котором идея миро- и жизнеотрицания сочеталась бы с этической идеей.

То, что Рам Мохан Рой и другие удовлетворились компромиссным решением вместо того, чтобы заняться проблемой обоснования своего мировоззрения, обусловлено их нежеланием отказаться от диктата традиции. Они не осмелились признаться в том, что теории и идеи, которые они проповедуют, нельзя обнаружить ни в упанишадах, ни в других священных текстах. Единственное, что им удалось сделать, это истолковать старые тексты так, как им хотелось.

То, что Новый завет претерпел от своих истолкователей, далеко не пустяк. Но то, что претерпели ведические гимны и упанишады, гораздо хуже.

И поскольку новоиндийская мысль все еще несвободна, она пока не обладает верным чувством объективной и обоснованной истины.

***

Философия Махатмы Ганди есть мир в себе.

Ганди родился в 1869 г. в Порбандаре и принадлежит по рождению к касте вайшья, то есть к касте крестьян и торговцев. Закончив восемнадцати лет индийскую школу, он едет в Лондон, чтобы изучать там юриспруденцию. В 1893 г. одна из индийских фирм посылает его в Южную Африку для того, чтобы уладить правовой спор. Здесь он знакомится с ужасными условиями жизни иммигрантов из Индии. Решив остаться в Южной Африке, он открывает адвокатскую контору, которая занимается защитой прав его соотечественников. Видя, чтобы борьба с колониальными властями законными методами не приносит никакого успеха, он становится лидером движения пассивного сопротивления, в котором принимают участие миллионы индийцев. Успехи этого движения заставляют английские власти пойти на значительные уступки. Во время Бурской войны (1899–1902) он вместе с другими индийцами работает добровольцем в санитарном корпусе. Начало Первой мировой войны застает его в Лондоне. Здесь он также организует санитарный отряд из индийцев для работы в лазаретах и госпиталях. В конце 1914 г. он вынужден покинуть Англию из-за плохого состояния здоровья. Возвратившись в Индию, он начинает изучать экономическое и политическое состояние своей страны. Он выступает в суде за отмену закона о пятилетнем сроке рабочего контракта, который распространяется на всех рабочих, эмигрировавших в британские колонии. Он требует покончить с ужасными условиями жизни и работы на плантациях индиго в северной Индии. Он защищает права рабочих на ткацких фабриках в Ахмедабаде, которые предъявили своим хозяевам законные требования; он выступает против властей в защиту крестьян округа Хайра, которые не смогли выплатить налог из-за неурожая. Всякий раз, когда не удается добиться удовлетворения предъявляемых требований законным путем, он призывает массы к тактике пассивного сопротивления и добивается успеха.

В 1919 г., уже после окончания войны, он опять призывает к тактике пассивного сопротивления, чтобы не допустить принятия особого закона о политических агитаторах (так называемый закон Роулатта), но не добивается успеха, потому что пассивное сопротивление властям в Пенджабе перешло в открытое столкновение с полицией и было жестоко подавлено. Ганди был разочарован политикой британского правительства, которое не оказало никакой поддержки турецкому султану. Мусульмане Индии считали султана своим духовным лидером, и Ганди рассматривал поддержку султана как еще один шаг в достижении понимания между индусами и мусульманами.

В 1920 г. на встрече индуистских и мусульманских лидеров по его предложению принимается решение с далеко идущими последствиями о прекращении совместной работы с британскими властями.

В ходе движения за независимость Индии по предложению Ганди тактика пассивного сопротивления была распространена на бойкот импортируемых в Индию текстильных товаров. Ганди призывает индийцев вновь заняться ткачеством на примитивных станках. Это привело к серьезным беспорядкам в Бомбее и Чаури Чаура. Как организатор гражданского сопротивления властям Ганди был арестован и приговорен к шести годам тюремного заключения.

В 1924 г. он был досрочно освобожден. Начавшиеся вскоре столкновения между индусами и мусульманами вызвали у него тяжелые чувства и причинили много боли.

Отойдя в последнее время от политики, Ганди занимается в основном вопросами социального и этического воспитания своего народа. В качестве первоочередных реформ он предлагает провести следующие: устранение из общественной практики презрительного отношения к членам низшей касты, к так называемым «неприкасаемым» (их число составляет около пятидесяти миллионов человек); запрещение детских браков; принципиальное решение вопроса о равноправии между мужчинами и женщинами; полный

контроль государства за употреблением алкоголя и наркотиков.

Еще никто из выдающихся индийцев не уделял столько внимания конкретным вопросам текущей действительности, как Ганди. До него многие не шли дальше благотворительной помощи бедным. Ганди призывает изменить экономические условия жизни и тем самым радикально решить проблему бедности. Он мыслит в этом вопросе, как европеец.

Девяносто процентов населения Индии живет в деревнях. Во время засушливого сезона, который длится почти полгода, прекращаются все сельскохозяйственные работы. Когда-то люди занимались в это время тем, что пряли и ткали. Но с тех пор, как текстильные товары, производимые здесь и за границей, заполонили рынок, кустарное производство тканей перестало существовать. Вследствие этого крестьяне лишились побочного дохода, что привело к ужасающим условиям, к бедности и безработице.

Когда Ганди убеждает крестьян снова заняться кустарным производством тканей и пытается доказать, что именно в этом состоит их долг, он проявляет при этом замечательное здравомыслие и чувство реальности. Он правильно решает вопрос о конкуренции между фабричным производством и кустарным в пользу кустарного производства, так как это в интересах народных масс.

Но Ганди отнюдь не противник машинного производства. Он не возражает против него там, где оно необходимо. Он только возражает против того, что оно ведет к гибели кустарного производства, хотя последнее еще вполне жизнеспособно. Между прочим, Ганди очень нравится швейная машина, но он очень резко выступает против автомобиля, хотя автомобиль мог бы сыграть большую роль в обмене производимыми товарами между деревнями.

Его программа преобразования индийской деревни включает в себя создание лучших жилищ с лучшими гигиеническими условиями, а также использование рациональных методов ведения сельского хозяйства.

Ганди пишет, что впервые о высокой ценности физического труда и образа жизни крестьянина и ремесленника он узнал из книги Рескина «Unto This Last». По его словам, эта книга произвела переворот в его взглядах на жизнь.

Характерное для Ганди отношение к действительности с точки зрения здравого смысла видно в его понимании заповеди ахимсы. Он не довольствуется обычными похвалами, но пытается посмотреть на нее критически. Он отмечает тот факт, что, хотя все восхищаются этой заповедью, в Индии так редко видно проявление чувства сострадания к животным и людям. Он смело заявляет: «На мой взгляд, мы едва ли найдем другую страну в мире, где судьба животных была бы печальнее, чем она есть у нас, в Индии. В этом мы не можем обвинить ни владычество англичан, ни извинять себя тем, что мы очень бедны. Преступное пренебрежение — вот единственная причина плачевного состояния, в котором у нас содержится рогатый скот».

Ганди объясняет это тем, что заповедь ахимсы была у всех на устах, но не затронула ничью душу, потому что народ не был воспитан в духе сострадания ко всему живому. Люди думали, что они соблюдают эту заповедь, избегая совершения убийства и причинения боли живым существам. Но в действительности эта заповедь будет полностью соблюдаться лишь тогда, когда чувство сострадания будет проявляться в каждом конкретном случае.

Ганди не понимает, что первоначально суть этой заповеди заключалась в том, чтобы воздерживаться от убийства и причинения вреда живым существам, но совсем не в том, чтобы чувство милосердия стало привычным в практике обращения с живыми существами. Он берет на себя смелость переступить букву заповеди «Не убивай» именно в том случае, когда она касается почитаемого в Индии рогатого скота. Он предлагает прекратить долгую, мучительную смерть, дав умирающему животному яд. Этим он вызывает негодование у своих последователей, едва ли не большее, чем тогда, когда он первый раз принял в своем жилище «неприкасаемого».

Так в свете этического характера жизнеутверждающего мировоззрения для Ганди заповедь *ахимсы* становится требованием всеобъемлющего сострадания, а не воздержанием от действия, как эта заповедь первоначально толковалась в древнеиндийской мысли.

Далее чувство здравого смысла и понимание действительности заставляют его сделать вывод, что заповедь «Не убивай и не причиняй вреда живым существам» не может соблюдаться в полном объеме, так как человек не может поддерживать свою жизнь без того, чтобы не совершать актов насилия. С тяжелым сердцем разрешает он убивать ядовитых змей и бороться с полчищами обезьян, угрожающими уничтожить урожай крестьянина.

Ганди совершил дело огромной важности, заставив индийскую этику повернуться лицом к действительности.

Его интересы были настолько земными, что он с симпатией относится к играм и спорту. Он требует, чтобы в школах физическому воспитанию отводилось не меньше места, чем интеллектуальным занятиям; он сожалеет о том, что его школьные годы прошли без игр и что он должен был совершать долгие прогулки по холмам и долинам. Поневоле подумаешь, что где-то в углу его жизнеутверждающего мировоззрения стоит штемпель «Made in England».

Но в нем одновременно с этим чувством здравого смысла и деятельного отношения к действительности соединяются с чисто имматериальной идеей сущности деятельности. Для него является неоспоримой истиной, что материальные проблемы возможно решить лишь с помощью Духа. Он убежден: поскольку все, что происходит в человеческих делах, обусловлено сознанием, улучшения могут быть произведены только с помощью работы, проделанной по изменению данного состояния сознания. Следовательно, мы должны во всех наших делах стремиться с помощью нашего образа мыслей воздействовать на сознание других людей.

Ганди учит, что единственные действенные силы, имеющиеся в нашем распоряжении, — это дух незлобивости и дух любви. Он рассматривает аксиому «Земные цели дости-

гаются с помощью земных средств» как фатальное заблуждение, благодаря которому в мире совершено столько зла.

Ганди продолжает то, что начал Будда. В учении Будды перед духом любви стоит задача создать в мире новые духовные условия; в учении Ганди дух любви делает попытку преобразовать *все* мирские отношения.

Согласно Ганди, политическая активность также должна определяться духом *ахимсы*. «Для меня, — пишет он в одном из писем, — не существует никакой другой политики, кроме той, которая в то же время была бы и религией».

Но является ли пассивное сопротивление, которое так широко использовал Ганди для достижения своих целей, исходя из духа *ахимсы*, не-мирским методом, с помощью которого можно защитить в этом мире доброе дело от его противников? Да, но лишь отчасти.

По своей сути *ахимса* и пассивное сопротивление — совершенно разные вещи. Только *ахимса* является не-мирской идеей, пассивное сопротивление — мирской, земной метод борьбы.

Возникший в древнеиндийской мысли принцип *ахимсы* является выражением идеи миро- и жизнеотрицания. Принцип *ахимсы* не требует достижения каких-либо целей в этом мире, принцип *ахимсы* требует приложить самые серьезные старания к тому, чтобы остаться чистым и незапятнанным миром.

Но Ганди ставит этот принцип на службу идее миро- и жизнеутверждения, направленной на деятельность в этом мире. Согласно ему, принцип *ахимсы* должен служить деятельности, и, таким образом, он перестает быть тем, чем является по своей сути.

Пассивное сопротивление есть ненасильственный метод применения насилия. Суть его заключается в том, что с помощью созданных без применения насилия обстоятельств на противника оказывается давление, в результате чего он вынужден сдаться. Будучи своего рода методом нападения, которое труднее отразить, чем открытое нападение, пассивное сопротивление может служить очень эф-

фективным методом борьбы. Однако вместе с тем здесь существует опасность того, что это скрытое применение насилия может принести с собой больше болезненных явлений, чем применение открытого насилия. В любом случае, различие между пассивным и активным сопротивлением весьма относительно.

Когда Ганди ставит принцип ахимсы на службу пассивному сопротивлению, он просто соединяет мирское и не-мирское. Ему не удалось избежать болезненного опыта, когда в таких случаях мирское может оказаться сильнее, чем немирское.

Можно было бы задать вопрос: не является ли это характерным для него самого? Как часто он применял принцип пассивного сопротивления, не дав своему противнику необходимого времени, чтобы пройти половину пути, идя ему навстречу. В его характере есть горячность, которая мешает ему ожидать с терпением и уверенностью духовного воздействия идеи. Ему никогда не удавалось сдерживать рвущееся из его груди чувство, знакомое каждому агитатору.

Он верит, что мирское может быть одухотворено и облагорожено с помощью не-мирского, и всерьез думает, что пассивное сопротивление может быть осуществлено на практике в духе любви и незлобивости. Он постоянно стремится, чтобы его сторонники осознали, что оправдание, законность и успех всех тех дел, которые они вместе с ним предпринимают для блага народа, зависят от чистоты их образа мыслей. Снова и снова подчеркивает он свою главную мысль, что пассивное сопротивление, проникнутое духом ахимсы, направлено не на достижение той или иной цели, но что его истинная цель состоит в достижении взаимопонимания, основанного на чувстве любви. Ненасильственное насилие пассивного сопротивления должно стать руслом, по которому потечет поток духа любви.

Так Ганди пытается решить проблему, можно ли оправдать действия, осуществляемые с помощью земных средств, точно так же, как действия, осуществляемые с по-

мощью этических и духовных средств. Он принципиально требует, чтобы действия осуществлялись с помощью этических и духовных средств, но одновременно с этим допускает, хотя и в очень незначительной степени, применение земных средств, то есть применение ненасильственного насилия, которое он ставит на службу этике и духовности.

Ему следовало бы спросить себя, является ли ограничение действий способом ненасильственного насилия и соединение этого способа, хотя в малой степени, но обладающего мирскими качествами, с этическим и духовным методом правильным решением проблемы. Всякое смешение чего-либо, различного по своей сути, является неестественным, опасным, хотя и смелым, предприятием.

Но можно рассмотреть еще одно решение, которое снимает ограничение на применение насилия, но сохраняет безусловное разделение на мирское и на этическое и духовное. При этом используется следующий метод: стремятся осуществить действие, направленное на мирские цели, но с помощью этических и духовных средств. Если же насилие окажется неизбежным, то оно применяется лишь в очень малой степени и таким образом, что определяется этическими, а не мирскими идеями и к нему прибегают лишь как к последнему средству. Важно не то, что может применяться только ненасильственное насилие, но то, что все действия, направленные на мирские цели, осуществляются при условии отсутствия насилия, насколько это только возможно, и с такой убежденностью в этической справедливости действия, что она оказывает влияние и на сердца противников этого действия. Лишь при условии как можно далее идущих ограничений мирского действия, при условии его объяснения и оправдания, при условии правильного использования этически ориентированного, идейного обоснования действия — лишь при таких условиях применения насилия в духе ненасилия возможно решить данную проблему. Но даже если возникает сомнение, верен ли избранный Ганди метод, следует ли признать удовлетворительным тот способ, с помощью которого он прово-

дит свой эксперимент, мы все-таки должны признать его выдающиеся заслуги в том, что он указал на глубокую истину: лишь действие в духе этики способно действительно что-либо осуществить.

То, что Ганди соединил вместе идею *ахимсы* и идею действия, направленного на земные цели, является выдающимся результатом не только для индийской мысли, но и для общечеловеческой. Благодаря ему этика направила свое внимание на проблему, которой так долго пренебрегали: применение насилия не становится этически оправданным, если оно преследует этическую цель; его до́лжно применять лишь при том условии, что образ мыслей, применяющих его людей, этически чист.

В разговоре со своим другом Дж.Дж. Доуком, баптистским священником из Йоханнесбурга, Ганди заметил, что идея пассивного сопротивления в духе ахимсы пришла ему на ум, когда он вспомнил слова Иисуса: «Истинно говорю вам, не противьтесь злому» и еще «Возлюбите врагов ваших... молитесь за тех, кто презирает и преследует вас; ибо вы дети вашего Отца, который на небесах». Кроме того, на него оказали большое влияние «Бхагавадгита» и трактат Толстого «Царство Божие внутри нас».

Замечательно, что отношение Ганди к войне никак не определяется принципом ахимсы. Во время Бурской войны он вступил добровольцем в санитарный корпус и сделал бы то же самое во время Первой мировой войны, если бы ему не помешало плохое состояние здоровья. Все это можно объяснить желанием облегчить страдания жертв войны. Когда же он агитирует за добровольное вступление в действующую британскую армию, это абсолютно несовместимо с принципом ахимсы. Разумеется, это можно объяснить тем, что, помогая Великобритании в трудные для нее времена, он надеялся на ответный шаг британского правительства, которое наконец-то признало бы право народов Индии на независимость. Но все это политика, а принцип ахимсы стоит выше любой политики.

Точно так же странно, что Ганди придает большое значение праву его народа на самовооружение. Это тоже противоречит принципу ахимсы.

Ганди так страстно увлечен всем, что происходит вокруг, что в его образе мыслей идея отрицания мира и жизни не играет никакой роли.

Весьма озабоченный благосостоянием своего народа, он отрицательно относится к классу богачей в своей стране. Он хотел бы, чтобы было введено ограничение на размеры собственности и чтобы доходы от нее давали лишь возможность поддерживать необходимые условия жизни. Даже те, кому позволяют средства, не должны вести образ жизни, состоящий в удовлетворении надуманных и псевдо-высоких претензий. Ганди надеется, что общественный идеал удовлетворения нужд, необходимых лишь для поддержания жизни, и наличия наименьшей собственности помог бы излечить цивилизацию от ее болезней. То, что его взгляды совпали со взглядами Толстого, является для него подтверждением правильности его требований.

Идея миро- и жизнеотрицания находит свое четкое выражение в его работе «Исповедание веры» (1909), в которой рассматривается вопрос, какой должна быть истинная цивилизация. В этой работе он утверждает, что искусство знахарей имеет преимущество перед современной медицинской наукой. «Спасение Индии, — пишет он, — заключается в том, чтобы забыть все то, чему она научилась в последние пятьдесят лет. Железные дороги, телеграф, больницы, адвокаты, врачи и многое другое — все это должно исчезнуть, и так называемые высшие классы должны научиться вести благочестивую, добросовестную и разумную жизнь простого крестьянина, ибо только тогда они будут в состоянии осознать, что именно такая жизнь дарит нам настоящее счастье».

Когда он оказался в тюрьме, у него начался приступ аппендицита. Он решает принять помощь современной медицины, которую так резко критиковал, и соглашается на операцию. Однако это не означало, что он признал свои заблуждения. «Я признаю, — пишет он брахману-аскету, который упрекнул его в том, что он отказался от своих принципов, — что согласие на операцию было слабостью

моего духа. Если бы я был свободен от эгоистического желания, я покорился бы неизбежному; но мной владело желание продолжать жить в том теле, которое я имею».

Вскоре он все-таки признал, что современная медицина и современные больницы имеют в какой-то мере право на существование.

Идея миро- и жизнеотрицания находит свое полное выражение не только в том, что он требует укрощения полового чувства, но и в том, что он защищает идеал безбрачия.

> На своем опыте он узнал несчастье детских браков. Ему было тринадцать лет, когда в семье было решено, что ему пора жениться. Впрочем, его жена была верной и терпеливой спутницей его жизни. Она родила ему четырех сыновей.

Ганди поддерживает идеал безбрачия по двум причинам. Во-первых, он стоит на точке зрения, что только те, кто отрекся от всех желаний, обладают истинной духовностью, необходимой для совершения настоящих дел. Он пишет: «Всякий, кто желает посвятить себя служению своей стране или осознать все великолепие истинно религиозной жизни, должен вести целомудренную жизнь независимо от того, женат он или нет». Вторая причина заключается в том, что он верит в учение о реинкарнации. На заданный ему вопрос, как он относится к браку, он отвечал так: «Цель жизни — освобождение. Как индус, я верю, что это освобождение — мы называем его *мокша* — состоит в избавлении от ига повторных рождений. В этот момент мы сбрасываем с себя оковы плоти, в этот момент мы становимся одно с Богом. Брак — помеха на пути к высшей цели, поскольку в браке цепи плоти становятся еще прочнее. Безбрачие дает нам возможность вести жизнь, в которой становится главным чувство любви и преданности Богу».

Однако, несмотря на сильное влияние идеи миро- и жизнеотрицания, Ганди не собирается следовать древнему идеалу образа жизни и отрешиться от всего мирского. Его друг, брахман-аскет, который советовал ему начать жить в пещере и заниматься медитацией, получил от него следу-

ющий ответ: «Я все время стремлюсь достичь небесного царства, которое называется освобождением души. Для того чтобы достичь его, мне не надо уходить в пещеру. Я ношу мою пещеру с собой...»

Ганди делает парадоксальную вещь. Соединяя идею деятельности с идеей миро- и жизнеотрицания, он рассматривает мирскую деятельность как высшую форму отрешенности от мира. В его письме брахману-аскету говорится: «Мое служение людям является одним из условий порядка, которому я подчиняюсь, чтобы освободить свою душу от оков плоти... Для меня путь спасения лежит через непрекращающиеся беды и несчастья, связанные со служением моим соотечественникам и всему человечеству».

Так в сознании Ганди соединяются идея миро- и жизнеутверждения в ее этической форме, которая заявила о себе в новоиндийской мысли, и идея миро- и жизнеотрицания, которая была главной в учении Будды.

***

В лице Рабиндраната Тагора, сына Дебендраната Тагора, новоиндийская мысль делает замечательную попытку понять самое себя.

Рабиндранат Тагор (1861–1941) был в одно и то же время философом, поэтом, писателем, художником и музыкантом. Некоторые из его произведений были переведены им самим на английский. Его имя стало известно в Европе в 1913 г., когда он получил Нобелевскую премию по литературе. В течение многих лет он жил в Шантиникетане, в Бенгалии, где он на свои средства построил школу и колледж, работающие по современным педагогическим программам.

Наиболее ясно его мировоззрение изложено в книге «Са́дхана» («Понимание жизни»; английское издание вышло в 1913 г., немецкое — в 1921 г.). Книга представляет собой лекции, прочитанные Тагором в Гарвардском университете (в феврале 1913 г. и затем повторенные в Лондоне в мае и июне того же года. — *Ю.Д.*) «Садхана» означает «достижение», а в переносном смысле «постижение».

Для Тагора вопрос уже больше не стоит таким образом, большие или малые уступки должно делать миро- и жизнеотрицающее мировоззрение своему противнику, мири жизнеутверждающему мировоззрению, потому что этическая форма последнего одержала над своим противником полную победу. Это мировоззрение стало господствующим и уже не потерпит рядом с собой своего противника.

Но Тагор также признает, что мысль сама должна решить вопрос о выборе того или иного мировоззрения. Он решительно заявляет, что, учитывая этическую форму мири жизнеутверждающего мировоззрения, стоит на его стороне. Безусловно, это было огромное достижение. Тагор приходит к очень простому выводу, завершая процесс развития мысли, длившийся в течение многих веков.

Тагор считает, что восточная мысль совершила ошибку, занимаясь только вопросом соединения с Богом и совершенно не занимаясь вопросом позитивных связей человека с миром, который создан Богом. Он довольно резко отзывается о саннъясинах (аскетах), посвятивших свою жизнь отречению от мира. Но он осуждает и европейцев, которые, утратив духовность, забыли о том, что деятельность есть результат духовной преданности Богу. Он выдвигает два требования, связанные друг с другом: душа человека должна принадлежать Богу, вся его деятельность в Божьем мире должна служить Богу.

Радость жизни и радость творчества, учит Тагор, являются необходимыми условиями существования человека. Мы не можем, делает он вывод, ограничиться лишь такой деятельностью, которая служит поддержанию жизни и наслаждению ею, но мы должны, если только чувство человечности не задушено в нас и если в нас не умерло стремление действовать так, как желает Мировой Дух, непременно участвовать в совершенствовании мира.

«Совершенно очевидно, что мир служит нам и нашим нуждам, но не в одном этом заключается наше отношение к миру. Связь, которая привязывает нас к миру, гораздо глубже и существеннее, чем наши нужды. Мы всей душой привязаны

к миру, наша любовь к жизни есть, в сущности, наше желание поддерживать связь с этим огромным миром. Эта связь и есть любовь» (Садхана, гл. V, с. 112).

Пытаясь разгадать загадки таинственного мира, в котором он существует, человек все дальше и дальше расширяет область своих знаний и своих возможностей. Человек хочет, чтобы земные блага достались всем, чтобы во всем правили мудрость и справедливость, чтобы нашли наконец средство устранить страдания и боль, чтобы искусство и поэзия развивались и содействовали облагораживанию нравственного и духовного облика людей, чтобы таинственные силы природы стали служить неограниченному прогрессу человечества.

Целью человечества должно стать, по мысли Тагора, создание истинной цивилизации. Тагор учит, что истинной цивилизацией будет только такая, в которой действует дух благороднейшей человечности. Материальное благосостояние играет лишь относительную роль, потому что оно становится благом только при условии духовного и этического совершенствования человечества.

«Ценность и достоинства цивилизации заключаются не в тех возможностях, которыми она обладает, но в том, как, посредством закона и порядка, находит в ней свое выражение любовь к человечеству» (Садхана, гл. V, с. 111).

Таким образом, Тагор выступает с идеей миро- и жизнеутверждения в ее этическом варианте, создавая при этом истинный идеал человечности. К сожалению, он не понимает, что такие благороднейшие мыслители Запада, как Шефтсбери (1671–1713), Кант (1724–1804) и Фихте (1762–1814) задолго до него пришли к тем же выводам.

Если в европейской мысли существует опасность забвения требования духовности, поскольку она довольно часто пренебрегала необходимостью заниматься этими вопросами, то в ней по крайней мере можно найти глубокое и духовное мировоззрение миро- и жизнеутверждения.

***

Слабостью Тагора является то, что он пытается выдать свое этическое и жизнеутверждающее мировоззрение за древнеиндийскую мудрость, как будто индийская мысль не развивалась дальше.

Чтобы оправдать свое произвольное истолкование древних текстов, Тагор выдвигает теорию, что вообще не следует заниматься идентификацией первоначального смысла этих текстов. Важно лишь то, чтобы мы осознали то значение, которое они (древние тексты) для нас имеют, и истину, которую мы в них находим, доказали своей собственной жизнью.

> «Причина того, что учения наших величайших пророков вызывают бесконечные споры, заключается в том, что в сознании людей держатся только слова и что люди не занимаются осуществлением этих слов в жизни. Люди, страдающие даром буквального понимания, — несчастные люди, которые подобны тем, кто все время следит за состоянием своих сетей, но не занимается рыболовством» (Садхана, гл. IV, с. 72).
>
> Но если следовать метафоре Тагора, то люди, лишенные дара буквального понимания, подобны тем, кто занимается рыболовством с сетями, в которых полно дыр, что тоже не приносит ничего хорошего.
>
> Под людьми, страдающими даром буквального понимания, Тагор, конечно, имеет в виду европейских исследователей, которые занимались идентификацией первоначального смысла ведийских текстов и провели четкое различие между сверхэтическим древнебрахманистским мировоззрением миро- и жизнеотрицания и новоиндийской этической мистикой единения души индивидуума с Богом.

То, что необходимо идентифицировать и осознавать первоначальный буквальный смысл ведических текстов, — является бесспорной аксиомой. Точно так же историческая истина есть истина, и к ней надо относиться с почтением, как и ко всякой истине. Мысль не знает ни зависимости, ни страха.

Тагор проводит доказательство своего этического миро- и жизнеутверждающего мировоззрения таким образом, что он вырывает из общего контекста отдельные положения упанишад, в которых говорится о Боге как о полном чувства любви Творце, создавшем этот чудесный, полный гармонии мир, и о радостном чувстве человека, отдающегося воле Бога. При этом он считает, что его доказательство опирается на священные тексты. Но он почему-то не обращает внимания на те сильные места, в которых говорится о Брахмане как о чистом, не имеющем атрибутов, Бытии и о единении с ним души индивидуума посредством отречения от мира и недеяния.

Тагор прав, когда он подчеркивает, что в упанишадах имеется также идея миро- и жизнеутверждения. Благодаря трудам Шопенгауэра и Дейссена мы, европейцы, склонны не обращать внимания на то, что эта идея тоже содержится в упанишадах. Невозможно отрицать, что обе идеи сосуществуют в упанишадах. Однако важно то, что идея миро- и жизнеотрицания имеет здесь вид новой, только что открытой истины, которая отодвигает куда-то в сторону идею миро- и жизнеутверждения. Это гораздо яснее людям науки с их критическим подходом, чем Тагору.

При создании брахманистского жизненного идеала миро- и жизнеотрицающее мировоззрение идет на далеко идущие уступки мировоззрению миро- и жизнеутверждения. Но кроме того, миро- и жизнеотрицающее мировоззрение становится определяющим в области мысли и становится в теории ходячей истиной.

Теперь нам надо рассмотреть, в каком отношении находятся в упанишадах идеи миро- и жизнеутверждения и этика. Мы находим здесь лишь такую этику, которая рассматривает только требуемые авторитетом традиции добродетели и обязанности. Упанишады еще не знакомы с философской этикой и поэтому не могут ничего сказать о связи такой этики с идеей миро- и жизнеутверждения, как этого хотелось бы Тагору. Все, на что Тагор имеет право, — это утверждать, что в упанишадах идея миро- и жизнеутверж-

дения и этика стоят рядом. Однако здесь нет ничего общего с его собственным этическим и миро- и жизнеутверждающим мировоззрением, которое он разделяет с самыми благородными умами современной Европы. Чтобы такое мировоззрение возникло, требуется долгий процесс исторического развития.

Если бы этическое и миро- и жизнеутверждающее мировоззрение, которое Тагор находит в упанишадах, действительно в них содержалось, то воля к этическому прогрессу уже тогда должна была бы обнаружить себя, что, в свою очередь, привело бы к необходимым социальным реформам.

Сознание индийцев в течение столетий воспринимало самые ужасные несчастья как неотъемлемые свойства этого мира, и лишь в Новое время оно пытается создать лучшие условия жизни. И это доказывает, что в упанишадах еще не имеется того, основанного на философской мысли, этического миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, которое требует от человека его личного, основанного на идеале, участия в делах этого мира.

Истина не нуждается ни в каких посторонних доказательствах своей правоты, потому что она несет их в себе самой. Если в ее поддержку привлекаются свидетельства прошлого, ей легче получить признание и стать общепринятой. Но нельзя намеренно находить ее в философской мысли прошлого, с тем чтобы подтвердить ее. Истина сама по себе обладает такой силой убедительности, что ей не нужны рекомендации со стороны истории.

Там, где Тагор пытается дать объективное обоснование этического и миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, он так же, как и западные мыслители, которые занимались той же проблемой, сталкивается с тремя громадными неразрешимыми загадками: каким образом можно представить себе Перво-причину Бытия одновременно этической Личностью; каким образом можно объяснить мир и мировые события как имеющие смысл и правомерные этически; каким образом истолковать действия людей, исходя из идеи творящего Мирового Духа?

Тагор совершенно не отдает себе отчета в том, какие возникают трудности, если мыслить Перво-причину Бытия как Личность или же как этическую Личность. С необыкновенной легкостью он объединяет то и другое: Бог отождествляется с Миром и в то же время воспринимается как его Творец. Он не понимает, что пользуется дуалистическим методом, хотя лишь однажды говорит о Боге как о Творце мира. Он то и дело переходит от монизма к дуализму, не видя, что их разделяет бездна.

Величие брахманов состоит в том, что они не пытаются представление о Боге, возникшее в умах простых людей, применить к Перво-причине Бытия.

Тагор это делает, но не считает нужным найти оправдание для этого. Словно принадлежность к касте брахманов ничего для него не значит, он смешивает Веру и философскую мысль точно так же, как это много раз делали европейцы.

Точно так же Тагор не обеспокоен решением трудной проблемы: как Перво-причине Бытия придать этический характер?

Чтобы получить возможность рассматривать мир как имеющий смысл, он, так же как европейцы, считает смысл атрибутом мира. И делая это, он возвращается к старой идее брахманизма о том, что сенсорный мир есть игра, которую Бог разыгрывает для самого Себя. Для брахманов, как и для «Бхагавадгиты», эта игра есть последовательность событий, не находящая себе объяснения. Поскольку Тагор придерживается этического и миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, для него, как и для Фихте, необходимо найти понимание этой игры как глубочайшего выражения сущности Бога. Бог, учит Тагор, образовал этот мир из самого Себя, потому что сущность Бога есть Любовь. Но любовь реализуется только как соединение двух индивидуальностей. Именно поэтому Бог должен иметь, помимо Себя самого, нечто обладающее определенной независимостью по отношению к Нему.

> «И наше психическое „Я“, и природа существуют изолированно от Бога. Эту изолированность наши философы рас-

сматривали как *майю*, потому что она не существует сама по себе, потому что она не ставит предел для бесконечности Бога внешним образом. По своей собственной воле Он навлек на себя ограничения, точно так же как игрок в шахматы подчиняется правилам игры. Между игроком в шахматы и фигурами возникают определенные отношения, в результате которых играющий ощущает радость от своей способности действовать именно в рамках этих отношений. Дело совсем не в том, что он не может передвигать фигуры так, как ему вздумается, дело в том, что тогда уже не будет никакой игры. Если верить в то, что Бог есть всемогущее Существо, то это будет означать, что акт Творения закончен и что Его способность творить потеряла свое значение. Ибо способность, чтобы быть способностью, должна действовать в определенных пределах» (Садхана, гл. IV, с. 86).

«Точно так же как в силу законов природы она изолирована от Бога, в силу свойственного нам эгоизма наше психическое „Я" изолировано от Него. Бог по своей доброй воле поставил себе ограничения и отдал нам во владение этот наш маленький мир... Причина этого в том, что Воля, которая есть Воля Любви и, следовательно, свободна, может обрести радость только в союзе с другой свободной волей» (Садхана, гл. IV, с. 86, 87).

Таким образом, игра любви (*ли́ла*) между Богом и человеком продолжается вечно и непрерывно. Если душа человека осозна́ет, что она есть невеста Бога Вселенной, то она осозна́ет также, что Вселенная есть ее собственный дом.

«Тогда все ее труды становятся трудами любви, все ее неприятности и беды, связанные с жизнью, становятся испытаниями, успешное преодоление которых необходимо, чтобы доказать силу ее любви и чтобы затем с улыбкой выиграть пари у своего Любовника» (Садхана, гл. VIII, с. 161).

Похожие мысли можно найти у западных мистиков, вдохновлявшихся «Песнью песней» царя Соломона.

Возникшее в учении брахманов на основе миро- и жизнеотрицающего мировоззрения понимание мира как игры переносится Тагором в миро- и жизнеутверждающее мировоззрение и получает в нем совершенно новый смысл.

Согласно учению Тагора, которое похоже на учения западных представителей этического и миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, весь этот бесконечный мир создан для человека, для того чтобы его душа соединилась в чувстве любви с Богом. В этом и только в этом заключается смысл мира.

Мысль, что мир есть нечто необъяснимое, неприемлема для Тагора. Как и философы эпохи Просвещения, он смотрит на Мир с оптимистической точки зрения и верит, что в нем царят Красота, Гармония и Порядок. Все, что есть в мире безобразного, дисгармоничного, хаотического и полного страданий, он убежден, должно разрешиться красотой, гармонией и порядком.

Все несчастья, которые выпадают на долю человека, прекратятся, если человек найдет правильный способ преодолеть их, и тогда настанет счастье.

«Благодаря нашему чувству истины мы осознаем закон Творения, и благодаря нашему чувству красоты мы осознаем гармонию Вселенной» (Садхана, гл. VII, с. 141). Можно подумать, что это сказано Шефтсбери.

Всякого рода пессимистические теории, согласно Тагору, не имеют права на существование, потому что пессимизм есть поза, которую принимают интеллект и чувство.

О том, как трудно разрешить проблему действия, согласующегося с целями Мирового Духа, Тагор отдает себе так же мало отчета, как и Фихте. Он просто считает, что всякая деятельность, которая побуждается нашим маленьким «Я», служит осуществлению целей нашего мира. Мировая Воля, говорит он, не есть нечто чуждое нам. Мы переживаем ее в себе. Все дело лишь в том, чтобы полностью ей отдаться. Мир должен стать в определенном смысле нашим большим телом, а наше «Я» должно расшириться до Вселенского «Я».

О подобном расширении «Я» писали французские философы Альфред Фуйе (1838–1913) и Жан Мари Гюйо (1854–1888).

> Однако они понимали это расширение как этическую связь человека с другими существами, так что их судьба переживалась человеком как его собственная, и их заботы становились его заботами.

Дело не в этическом расширении нашего «Я», учит Тагор, а в таком расширении, которое связано с повышенной способностью к деятельности.

> «Таким образом, посредством науки мы все больше познаем законы природы, мы обретаем все большие возможности, мы намереваемся достичь тела Вселенной. Наш орган зрения, наши органы движения, наша физическая сила становятся всемирными; пар и электричество становятся нашими мускулами и нервами... И в этот век науки наше стремление состоит в том, чтобы полностью обосновать наше право на наше Вселенское „Я“... Поистине, нет предела нашим возможностям, ибо мы не отделены от Энергии Вселенной, которая есть выражение Закона Вселенной» (Садхана, гл. III, с. 61, 62).

Поскольку человек как этическая личность выполняет какое-либо действие в соответствии со всеми своими способностями, он переживает состояние соединения с Богом как любовь. В себе самом осознает он Того, кто есть высочайшее «Я». Его любовь соединяется с Вечной Любовью.

«Все, к чему мы можем всегда стремиться, — это стать навсегда едиными с Богом».

Подобным же образом Тагор формулирует понятие истинного идеала этического мировоззрения, когда он требует духовного так же, как деятельного соединения с Бесконечным Бытием, и выводит деятельность из духовных источников. Но ему не удалось обосновать это мировоззрение посредством действительных знаний о мире. Он пытается вывести его из оптимистически-этической интерпретации мира, которая восходит к теориям Фихте и Шефтсбери и которая так же, как и их теории, необъективна и неудовлетворительна.

Как только индийская мысль начинает серьезно заниматься вопросами, связанными с этическим и миро- и жиз-

неутверждающим мировоззрением, так она сразу сталкивается с теми же проблемами — как это мы видим на примере Тагора — и пытается такими же путями, что и европейская мысль, отыскать решение.

В великолепной философской симфонии Тагора гармония и модуляции индийские, но темы звучат те же, что и в европейской мысли.

Его учение о Душе во всех вещах никак не связано с учением упанишад, потому что оно находится под влиянием современного естествознания.

Тагор все еще не ответил на вопрос, может ли этический идеализм основываться на современных знаниях о мире или не может. Эта проблема лежит вне круга его интересов.

Но ему едва ли удалось бы создать — как и тем, кто пытался это сделать до него, — философскую теорию этического и миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, действительно основанную на знаниях о мире. И все-таки этот индийский Гете выразил свой опыт с такой правдивостью, так глубоко, мощно и очаровательно, как никому еще не удавалось до него. Этот в высшей степени благородный и гармоничный мыслитель принадлежит не только своему народу, но и всему человечеству.

***

Ауробиндо Гхош (1872–1950) так же, как и Тагор, пытается истолковать брахманистскую мистику в духе этического и миро- и жизнеутверждающего мировоззрения. В молодости он видел свое призвание в том, чтобы содействовать освобождению Индии от британского владычества. Но в 1910 г. он отошел от политики — Тагор сделал это значительно раньше — и с тех пор живет в Пондишерри, всецело посвятив себя обновлению индийской мысли. Он хочет, чтобы его соотечественники, покинув храмы и институты с их узкой ученостью, вошли прямо в жизнь. «Прошлое, — говорит он, — должно быть священно для нас, но будущее священно в гораздо большей степени». Для него

так же, как и для Вивекананды, бесспорно, что духовное призвание Индии состоит в том, чтобы стать вождем всего человечества, тогда как Тагор возлагает все свои надежды на создание философии, которая включит в свою систему все самое глубокое и лучшее из духовных сокровищ Запада и Востока.[1]

Пока невозможно судить о том, насколько новейшая индийская философия, которая представлена целым рядом замечательных и способных философов, фактически свободна и сильна творчески, чтобы осознать всю важность стоящих перед ней проблем.

Следует упомянуть также известного философа Сарвапали Радхакришнана (1888–1975), который находится под сильным влиянием Тагора.[2]

---

[1] Поскольку книга Швейцера вышла в 1935 г., Ауробиндо был тогда еще жив. К сожалению, Ауробиндо, создатель философской системы *Интегральная йога*, охарактеризован Швейцером весьма поверхностно. — *Прим. пер.*

[2] Сарвапали Радхакришнан был выдающимся индийским мыслителем, автором знаменитого двухтомного труда «Индийская философия» (издана в 1925–1927 гг.). Его философская система совершенно оригинальна и не имеет ничего общего со взглядами Тагора. — *Прим. пер.*





Глава XVI

РЕТРОСПЕКТИВА И ПЕРСПЕКТИВА

Как дорогой подарок, приняла индийская мысль от мистической магии, — от которой она и ведет свое происхождение, — прозрение, что мировоззрение является мистикой, то есть духовным единством человека с бесконечным Бытием. С тех пор она твердо стоит на этом, и в этом ее величие.

Но от мистической магии ведет свое происхождение и идея миро- и жизнеотрицания.

Благодаря брахманам, естественная тональность миро- и жизнеутверждения постепенно разрешается в неестественную тональность миро- и жизнеотрицания. Но индийская мысль не может все время оставаться в этой тональности — побуждаемая к этому этикой, она должна в конце концов возвратиться в первоначальную тональность миро- и жизнеутверждения.

Таким образом, развитие индийской мысли определяется спором между мировоззрением миро- и жизнеотрицания и мировоззрением миро- и жизнеутверждения. Но борьба этих двух гигантов совершается молча и тайно. Ни то, ни другое мировоззрение не выступают открыто против своего противника и не обосновывают свое мировоззрение, но спор разрешается таким образом, что мировоззрение миро- и жизнеотрицания идет на все бóльшие уступки

своему противнику, который набирает силу; в то же время за идеей миро- и жизнеотрицания сохраняется, насколько это возможно, характер основополагающего принципа.

Уже брахманы древности делали большую уступку мировоззрению миро- и жизнеутверждения тем, что они лишь во второй половине жизни становились фактически на точку зрения отрицания мира и жизни.

В учении Будды идея отрицания мира и жизни видоизменяется до такой степени, что Будда отказывается от суровой аскезы и лишь требует достижения свободы духовного бытия от мира вместо внешнего отречения от мира, которое подчиняется детально разработанным правилам. В его этике уже присутствует идея деятельности. Однако Будда не делает попыток, исходя из своего этического учения, отойти от миро- и жизнеотрицающего мировоззрения.

В «Бхагавадгите» в равной степени оправдываются как деятельность, так и отказ от деятельности, хотя деятельность ставится выше, чем отказ от нее. Это обосновывается, исходя из идеи преданности и самопожертвования Богу, но идея отрицания мира и жизни, хотя и существенно теряет свое значение, все равно остается основополагающим принципом.

По мере того как в индийской мысли развивается и приобретает все большее значение этическая философия, оправдание деятельности определяется непосредственно этической необходимостью, и идея миро- и жизнеотрицания теряет поддержку и со стороны теории. Этика в процессе своего дальнейшего развития в духе любви требует деятельности, направленной на создание лучших условий жизни в мире, что ведет к открытому конфликту с мировоззрением миро- и жизнеотрицания.

Совершающийся в индийской мысли процесс подтверждает то, что дает простое размышление: мировоззрение миро- и жизнеотрицания не может иметь равные права с мировоззрением миро- и жизнеутверждения и не может соревноваться с ним. По самой своей сути оно ставит недостижимые цели и, если соединяется с этическим учением, перестает существовать.

***

И западная мысль и индийская, каждая по-своему, неполны и несовершенны. Чтобы дать им соответствующую оценку, необходимо не только учитывать их основополагающее различие, но и понять те преобразования, которые в них происходили.

Эти преобразования в той и другой философии начались почти одновременно — в середине XIX в.

В европейской мысли преобразование заключалось в том, что она уже не могла поддерживать знание о мире, на которое она ранее ссылалась, и должна была теперь попытаться обосновать этическое и миро- и жизнеутверждающее мировоззрение на основе совершенно объективного метода. В индийской мысли преобразование состояло в том, что она должна была отказаться от мировоззрения миро- и жизнеотрицания и переключиться на этическое и миро- и жизнеутверждающее мировоззрение.

До тех пор, пока западная мысль была настолько смелой и наивной, что рассматривала свою интерпретацию мира в духе этического и миро- и жизнеутверждающего мировоззрения как знание о Вселенной, она была в состоянии выступать с требованием самых высоких идеалов. Тот упрек, что она не слишком-то много давала человеку в смысле духовности и сознательности, ей бросают лишь в наше время — раньше его не было. Для людей XVIII в. и людей, живших в начале XIX в., было привычным рассматривать идею деятельности в прекрасном единстве с духовностью и сознательностью. В то время едва осознавался тот факт, что европейская мысль была догматической и не имела ничего общего с мистикой. То объяснение, которое европейская философия в прошлом давала миру, помогало человеку найти духовную связь с бесконечным Бытием. Но если теперь она от этого объяснения должна отказаться, тогда для нее становится проблематичным не только то, как ей обосновать мышление человека исходя из духовной связи с бесконечным Бытием, но она оказывается в опасном положении прекратить всякие попытки такого обоснования.

***

В середине XIX в. рушится не только учение о мире, созданное умозрительной философией, но и понимание мира с точки зрения этического и миро- и жизнеутверждающего мировоззрения. В философских системах Фихте, Шеллинга и Гегеля были предприняты последние попытки поддержать это мировоззрение. Начиная с этого времени западная мысль вынуждена заняться объективным изучением действительности. Однако теперь ей уже не удается обосновать идеалы, связанные с миро- и жизнеутверждающим мировоззрением, исходя из объективного, лишенного какой-либо идеализации учения о действительности. Становится очевидным, что надо чем-то пожертвовать. Так появляется миро- и жизнеутверждающее мировоззрение, которое уже не носит этического характера. Вместо того чтобы не порывать с идеалами, которые являются сутью этического учения в рамках миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, и заняться преобразованием действительности в соответствии с идеалами, западная мысль теперь пытается вывести их из действительности. Отсюда следует, что человеку не надо больше заниматься вопросом, как его поведение связано с бесконечным Бытием, но только вопросом, как его поведение связано с обществом.

Потому-то так незначительна и подчеркнуто современна философия Ницше, что она занимается только вопросами отношений человека и общества и ничего не желает знать о проблеме отношений человека и Вселенной. Для нее Вселенная всего лишь декорация.

Поскольку в западной мысли уже не является главенствующей, как это характерно для мистической философии, единственная идея, которая одна только и необходима, — идея духовного единения человека с Бесконечным Бытием, западной мысли теперь, когда она вынуждена была отказаться от познания Вселенной, которому соответствует этическая сторона миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, угрожает опасность удовлетворить-

ся не только подержанными идеалами, но и второсортной концепцией мировоззрения. Эта трагедия происходит у нас на глазах.

***

Легко понять, что индийская философия смотрит свысока на философию, которая в результате столкновения с действительностью пришла в смятение и имеет жалкий вид. Однако вера в превосходство индийской философии над западной доказывает только то, что она недостаточно хорошо знакома с ней и не сумела верно оценить ее практические достижения.

Вивекананда и другие охотно признают, что благодаря западной мысли сделаны научные открытия, созданы машины. В обществе созданы порядок и надлежащие условия для жизни и вообще проделана большая работа по созданию цивилизации. То, что философские достижения индийской мысли далеко превосходят достижения западной мысли, для них само собой разумеется. Вивекананда хочет «революционизировать весь мир» с помощью вечных истин, которыми обладает Индия. По словам Ауробиндо Гхоша, Индия держит в своих руках ключ к прогрессу всего человечества.

Вивекананда и другие утверждают, что мир должен принять идущее из Индии мистическое учение. Они не дают себе труда провести исследование и установить, что мистические учения существуют и в западной мысли и что они того же рода и того же значения, что и индийская мистика. Они создали фикцию, будто только индийская мысль способна быть глубокой и благочестивой. Они не понимают, что мистические учения лишь потому не стали определяющими, что они не удовлетворяли требованиям этического учения в рамках миро- и жизнеутверждающего мировоззрения.

То, что их собственное мистическое учение еще менее удовлетворительно в этом отношении, не должно оставаться тайной для индийских мыслителей.

В речах Вивекананды прорывается иногда чувство отчаяния: почему мы видим на Западе такие большие социальные достижения, в то время как в Индии, родине вечных истин, так мало сделано для облегчения гнета страданий и бедности? Однажды он признался: «Ни в одном из обществ не подавляются так безжалостно низшие классы, как в Индии». В одном из писем к своему индийскому другу он пишет: «Во всем, что касается духовных и умственных способностей, американцы гораздо ниже нас, но в том, что касается социальных условий, они нас превосходят».

Но почему индийский образ мыслей оказался неспособным к созданию индустрии — Вивекананда не в состоянии до конца исследовать этот вопрос. Он видит причину в равнодушии, безразличии индивидуумов. Он не хочет признаться в том, что во всем виноват образ мысли, в котором высоко ценится уход из этого мира. Он не может никак признать тот факт, что индийская мысль проделала большой путь развития и что идея деятельной любви начинает играть в ней роль лишь в Новое время.

***

Индийская мысль находится лишь в начале своего преобразования. Она немногого достигла простым признанием этической формы миро- и жизнеутверждающего мировоззрения. Новое нельзя взять и втиснуть в старое. Новое должно играть роль закваски.

Мировоззрение миро- и жизнеотрицания позволяет индийской мысли уйти от неприятных выводов в отношении действительности. Но мировоззрение миро- и жизнеутверждения просто обязано быть объективным. Это стремление к объективности начнет воздействовать на индийскую мысль точно таким образом, как и на западную. Наивность, которая все еще имеет место в индийской мысли, не может сохраняться долго. Руководствуясь миро- и жизнеутверждающим мировоззрением, индийская мысль пойдет по пути объективности, по которому и западная мысль была вынуждена пойти.

Индийская философия переживает сейчас переходный период. В будущем, когда она обретет прозрение и мужество, она должна будет проверить свои способности и отказаться от всего, что не согласуется с духом объективности. Она должна решиться на то, чтобы во всем, что связано с познаниями о Сверх-чувственном, придерживаться рамок, установленых наукой, и отказаться от помощи фантазии и поэзии, которыми она до этого так широко пользовалась; она должна также отказаться от растяжимого понятия истины, которое стало для нее привычным, и освободиться от авторитета предания.

Мы ожидаем, что индийский мыслитель объяснит нам мистическое учение о духовном единении индивидуума с бесконечным Бытием так, как оно есть, а не так, как оно изложено в древних текстах или как оно кем-то интерпретировано.

Сущность мистики состоит в том, что она вне времени, и в том, что она не нуждается ни в каком другом авторитете, кроме истины, которую она несет в себе самой.

Путь от неполной к совершенно познанной истине проходит через долину объективности. Европейская мысль уже спустилась в эту долину. Индийская мысль все еще находится на холме по эту сторону долины; если она хочет взойти на холм по другую сторону, то ей придется спуститься в долину.

Поскольку индийская мысль находится все еще в состоянии наивности, она гордится сама собой и занимается распространением своих идей в мире. Но глубокая мысль скромна. Она озабочена только тем, чтобы поддерживаемое ею пламя истины было сильным и чистым, а не тем, чтобы свет от него был далеко виден.

***

Таким образом и перед индийской и перед европейской мыслью стоит одна и та же задача: как обосновать мистику этического учения, связанного с мировоззрением миро- и жизнеутверждения, с помощью объективного метода.

Мысль, как она ни пыталась, не смогла решить эту задачу, и это объясняется тем, что она находилась в заблуждении, будто она может и должна обосновать мировоззрение исходя из знаний о Вселенной.

Однако мы не обладаем таким знанием о Вселенной, которое указало бы нам всемировую цель, на службу которой мы могли бы поставить нашу этическую деятельность. Поскольку философия была убеждена, что она не может существовать без знания о Вселенной, она создала такое знание посредством интерпретации Вселенной.

Интерпретация мира в духе этического учения, являющегося составной частью миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, обусловливается дуалистическим мировоззрением. Но интерпретацию мира, хотя и в несколько загадочном виде, дает также мистика, которая в какой-то мере носит этический характер и связана с миро- и жизнеутверждающим мировоззрением.

Для миро- и жизнеотрицающей мистики нет нужды искать объяснение мира. Для нее вполне достаточно утверждать, что сознание духовного единства индивидуума с Мировым Духом есть единственная разумная деятельность, которая может придти на ум человеку. Но если мистика допускает мысль, что человек должен осуществить духовное единение с бесконечным Бытием путем деятельности, она должна найти соответствующее объяснение Вселенной. И теперь она вынуждена так или иначе допустить также мысль, что Мировой Дух есть творящая Воля, которая может осознать самое себя только в людях, которые подчинились в своей деятельности требованиям Мировой Воли.

Но дать такое объяснение не удалось, потому что Мировая Воля остается для нас загадкой. Всюду, где такое объяснение дается — в «Бхагавадгите», у Фихте, у Тагора, — оно сводится к тому, что человек принимает участие в драме-игре, которую Мировой Дух поставил для самого себя. Но ни смысл, ни этическую цель этой драмы-игры и участия в ней понять невозможно. Кроме того, по самой своей сути игра не может быть ни полной смысла, ни эти-

чески оправданной. Поэтому объяснение сводится к философским фантазиям, которые представляют собой набор великолепных фраз, будто бы имеющих какой-то смысл. Как только эти фразы сведены к простейшему значению, становится сразу ясно, что все объяснение совершенно неудовлетворительно.

Таким образом, мистическая форма этического учения, являющегося составной частью миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, точно так же как и мистическая форма миро- и жизнеотрицающего мировоззрения, должны отказаться от попыток познать Вселенную.

***

Как человек может почувствовать свое единство с находящимся в действии Мировым Духом, если он признает, что и сущность, и цель всего созданного Мировым Духом остаются для него тайной?

Деятельность Мирового Духа остается для нас загадкой потому, что в этой деятельности есть созидание и разрушение, появление жизни и ее исчезновение. Именно поэтому мы не можем вывести из законов природы основополагающий принцип наших действий, с помощью которого мы могли бы оставить нашу эгоистическую форму деятельности и заняться такой деятельностью в мире, которая согласуется с велениями Мирового Духа. И если такого рода деятельность для нас совершенно невозможна, то у нас все-таки остается возможность достичь состояния духовного соединения с Ним. Лишь только тогда, когда мысль осознает эту возможность, она окончательно отказывается дать в явном или неявном виде обоснование мировоззрения на основе знания о Вселенной.

В то же время мы воспринимаем как этическую ту деятельность, посредством которой мы достигаем духовного единства с Мировым Духом. Как это надо понимать?

Только вся этика в целом имеет мистическое значение. Этическое учение, которое ограничивается рассмотрением отношений между людьми и отношений человека и обще-

ства, не может стать составной частью мировоззрения, потому что это логически невозможно. Узость такого этического учения объясняется тем, что философская мысль оказалась неспособной создать этическую форму мировоззрения.

Лишь только тогда, когда этическое учение будет таким же обширным, как пространство Вселенной, будет возможен взгляд на Вселенную с этической точки зрения. Лишь тогда станет очевидно, что этическая форма мировоззрения есть этическое мистическое учение.

Истинная этика так же широка, как и Вселенная. Все этическое связано с единственным основополагающим принципом: высшая цель есть сохранение и продолжение жизни. Сохранение собственной жизни с точки зрения высшей цели есть духовное самосовершенствование, сохранение других жизней с точки зрения высшей цели есть действия, совершаемые под влиянием чувства взаимопомощи и любви, — вся этика в этом. И то, что мы называем любовью, является по своей сути благоговением перед жизнью. Все материальные и духовные ценности являются ценностями лишь постольку, поскольку они служат высшим целям сохранения и продолжения жизни.

И в том, что касается области применимости этики, и в том, что касается ее требований, этика безгранична. Все существа, с которыми мы имеем дело, мы должны рассматривать с точки зрения этики.

Осознав, что наша деятельность связана с другими живыми существами, мы приходим единственно возможным для нас путем к деятельному единению с бесконечным Бытием. Наше преданное служение жизни в целях ее сохранения и продолжения есть деятельное единение с бесконечным Бытием, которым завершается наше размышление над результатами мировых событий.

Только руководствуясь этикой, не имеющей границ, мы можем направить нашу деятельность к бесконечной цели. Только с этой позиции деятельность может быть понята

как свершение и постоянное обновление духовного единения с бесконечным Бытием.

Только в связи с сущностью и огромным значением этики, а не в связи со знаниями о Вселенной возникнет истинное и полноценное мировоззрение.

***

То, что наша воля к жизни является этически определенной, можно пояснить на простом примере: наша жизнь возникла благодаря другой жизни, и благодаря нашей жизни возникает новая жизнь. Именно поэтому мы не можем продолжать существование лишь для одних себя; мы должны оставить его, чтобы образовать союз с жизнью, благодаря которому возникнет новая жизнь. Таким образом, этику в ее самой элементарной форме мы находим не только у человека, но и у высших животных, и такая этика проявляет себя в чувстве связи, в чувстве солидарности с другими существами, имеющими к нам непосредственное отношение.

Но едва только философская мысль начинает заниматься таинственным предметом этики, как ей не удается строго определить границы солидарности с другими существами. Тесные рамки семьи снимаются, и мысль переходит от семьи к роду, затем к племени, потом к народу и, наконец, ко всему человечеству. Однако философская мысль не может ограничиться только рассмотрением связей, соединяющих человека с другими людьми. Если же философская мысль станет рассматривать проблему с точки зрения универсальной и широко понимаемой идеи родства существ, то она должна будет рассмотреть связь человека со всеми существами.

В упанишадах мы находим своеобразную этику без границ в принципе «Тат Твам Аси», то есть требовании, чтобы человек «видел во всех существах себя и себя во всех существах». Этика рассматривает этот принцип как мотив для деятельности; но в упанишадах этот принцип всего лишь часть теории и лишен этического содержания, потому что его суть в том, что Все-Душа есть во всех отдельных душах.

Этика есть, не имеющая ограничений, ответственность за все, что живет.

Для человека возможна только такая деятельность в мире, высшая цель которой — сохранение и продолжение жизни всех существ, которые подпадают под сферу его деятельности.

***

Существуют два рода мистики: та, которая исходит из предположения, что Мировой Дух и сознание человека могут быть отождествлены, и та, которая исходит из этического учения.

Мистика отождествления, как индийская, так и европейская, по своему происхождению и по своей сути и не является этической, и не может такой стать. Эта мистика включает в себя этическую идею лишь в том случае, если предположить, что сущность Мирового Духа имеет этический характер. Но поскольку в ней допускаются лишь небольшие отклонения от главной идеи, что и Мировой Дух и ход мировых событий — непроницаемая тайна, то и внесенная в нее этическая идея, в сущности, бесполезна.

По мере того как в индийской философии возникает и развивается этическое учение, философия пытается совершить невозможное и истолковать мистику отождествления как имеющую этический характер. Но это удалось ей в столь же малой степени, как и Майстеру Экхарту, который пытался сделать то же самое для своей мистики. При этом неизменно делается одно и то же: путем невразумительных объяснений этическая идея втискивается в мистику.

Напротив, мистика, в основе которой лежит этика, в высшей степени рациональна. Она вполне смирилась с тем фактом, что как ход мировых событий, так и Мировой Дух остаются для нас непонятными. Поскольку она отказалась от попыток найти объяснение Вселенной, она не вступает в конфликт с опытными науками. В то время как другая мистика ни во что их не ставит и предпочитает выводам науки интуитивное знание о Вселенной, эта мистика отда-

ет им должное. Для нее ясно, что чем глубже проникает наука в великую тайну, тем все дальше цель, к которой она стремится; эта мистика знает, что все, что есть, есть Воля к Жизни.

Мистика, связанная с этикой, осуществляет на практике идею «ученого незнания» (docta ignorantia), о котором говорили средневековые мистики. Только для нее «ученое незнание» означает результаты, достигнутые наукой, а совсем не то, что под этим понимает другая мистика, а именно, нечто стоящее вне и над всякой наукой.

Ученое незнание мистики, связанной с этикой, является незнанием в том смысле, что она осознает абсолютную таинственность и непроницаемость Вселенной и Жизни. Но эта мистика обладает также знанием, которое есть единственное, что мы можем и должны знать, живя в этом таинственном мире: все Бытие есть Жизнь; все, что мы делаем с любовью и самопожертвованием для другой жизни, служит достижению духовного единства с бесконечным Бытием.

Эта мистика скромна и не знает, как ответить на вопрос: каким образом Мировой Дух проявляет себя в бедной душе человека и тем самым приходит к осознанию самого Себя. Единственное, в чем она твердо убеждена, — это то, что бедная душа человека, сбросив с себя оковы эгоистического бытия и начав преданно служить другой жизни, достигает единого бытия с Мировым Духом и становится великой и свободной.

Приняв эту мистику, исходящую из этики, человек получает непосредственно и навечно мировоззрение, в котором уже содержатся все идеалы истинной человечности, равно как и глубочайшая духовность и мощный импульс к деятельности.

Понимание того, что мировоззрение этического мио- и жизнеутверждения можно обосновать только исходя из этики, а не из знаний о Вселенной, начинается в философской мысли XVIII в. У Канта оно обнаруживает себя в том, что он пытается доказать свое мировоззрение с помощью

предпосылок, лежащих вне пределов опытного знания, то есть с помощью этики, рассматриваемой как фундаментальный факт духовной и сознательной жизни. Это понимание позволяет философской мысли осознать этику как самопожертвование и любовь ко всем существам и одновременно с этим вывести из этики, не знающей ограничений, мистику, которая содержит в себе этическое мировоззрение мироутверждения и жизнеутверждения, не связанное ни с какими знаниями о Вселенной.

Чем более этической становится индийская мысль, тем меньше она занимается этической интерпретацией не-этической мистики. Необходимость создания мистики этической по своей сути становится все более настоятельной.

Философская мысль человечества должна отказаться от безрезультатных попыток объединить вместе знания о Вселенной и этику и приступить к созданию мировоззрения, которое исходит из этики.



ПРИЛОЖЕНИЯ



ПОСЛЕСЛОВИЕ

Альберт Швейцер (1875–1965) был одним из тех великих гуманистов, которыми по праву может гордиться человечество и которые своим существованием делают честь XX столетию. В Альберте Швейцере парадоксально сочетались теолог и философ, музыкант и врач. Первая мировая война (1914–1918) принесла Альберту Швейцеру тяжелейшие испытания: в течение почти четырех лет он вместе с женой был узником концентрационных лагерей, поскольку являлся германским подданным, оказавшимся на территории французской колонии; под копытами лошадей погибла его мать, о чем он узнал уже после окончания войны. Все эти события вызывают в нем глубокий духовный кризис, который помогли преодолеть помощь врачей и музыка Баха и Бетховена.

В 1923 г. выходят одна за другой две его книги «Упадок и возрождение культуры» и «Культура и этика», имеющие подзаголовок *«Философия культуры»* (соотв. ч. I и II). Спустя двенадцать лет, в 1935 г. выходит его философская работа «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика». Книга эта является последней философской работой Швейцера.

Если в первых двух книгах Альберт Швейцер пытался понять причины кризиса западноевропейской культуры, то в третьей части своей трилогии — так рассматривают эти книги некоторые исследователи творчества Альберта Швейцера —

он обращается к этической философии Древней Индии и этическим идеям великих индийцев Новейшего времени: Рамакришны, Вивекананды, Тагора и Ауробиндо.

***

Бурное развитие капитализма в XIX в. одновременно с мощным развитием науки и техники привело к созданию в странах Запада буржуазного общества, в котором, говоря словами Маркса, «свобода конкуренции не делает индивида свободным, а лишь ведет к свободе использования капитала», то есть, иначе говоря, к свободе рыночных отношений, обусловленных господством капитала и частной собственности. Рыночные отношения становятся, по существу, этикой буржуазного общества, что ведет к «отчуждению» индивида как от средств производства, так и от других индивидов. Дюркгейм (1858–1917), один из основоположников современной социологии, указывал, что современное индустриальное общество представляет собой «хаотическое пылевое облако индивидов»; в этом обществе жестокая логика рыночных отношений приводит к тому, что никто из членов общества не свободен от чувства «отчуждения». Главной «этической» заповедью буржуазного общества становится принцип: *все напоказ, все на продажу*. Идеологи западного общества, сделавшего своим действительным идеалом Мамону, лицемерно утверждают, будто общество живет по заповедям Христа и руководствуется идеалами гуманизма. Они стараются не думать о «скелете в шкафу».

За последние сто пятьдесят лет страны западного мира стали обладателями колоссального материального богатства, которое несравнимо с материальным богатством любой из цивилизаций, предшествующих капиталистической. Вместе с тем в бесчисленных локальных войнах между теми или иными государствами за обладание колониями или передел рынков сбыта и в двух мировых войнах 1914–1918 и 1939–1954 гг. были уничтожены миллионы и миллионы людей, большинство которых были гражданским населением, не принимавшим участия в военных действиях, то есть, говоря попросту, стариков, женщин и детей.

Общество конца XX в. характеризуется господством транснациональных монополий, которые сейчас являются частью экономики многих стран мира. Они ставят своей целью так называемую «глобализацию», то есть распространение своей деятельности на всю планету. Одновременно с этим начавшийся еще в конце XIX в. кризис культуры, который был отмечен еще Фридрихом Ницше и о котором весьма убедительно говорится в книгах Альберта Швейцера, стал явлением мирового масштаба. Люди западного мира, живущие в состоянии духовного кризиса уже более ста лет, постепенно привыкли жить без высоких нравственных идеалов и стали называть общество, в котором они живут, *открытым*, то есть равнодушно относящимся к любой форме мировоззрения и фактически отрицающим этику. Идеалы больше не существуют, теперь есть только идолы, которым все люди, без исключения, поклоняются. Это идолы денег и богатства, идолы господства над другими людьми и беспредельной власти, идолы беспрекословного подчинения руководителям групп и партий, и, конечно, сюда же относится превращение в идолов с помощью современных СМИ стоящих у кормила государственной власти личностей и ничтожных людей, ставших кумирами толпы благодаря заправилам шоу-бизнеса.

Религия, которая играла такую громадную роль как в жизни древних цивилизаций, так и в течение более полутора тысячелетий в жизни европейской цивилизации, ныне смирилась со своей ролью служанки, выполняющей функцию сглаживания общественных и нравственных противоречий, — служанки, осознающей несовместимость христианских идеалов с поклонением идолам рынка и власти.

Альберт Швейцер, как врач, диагностирующий не только соматические, но и духовные заболевания, обратил внимание на thanatos синдром европейской культуры и увидел его причину в борьбе двух мировоззрений: мировоззрения миро- и жизнеутверждения и мировоззрения миро- и жизнеотрицания. Кризис европейской культуры, по мнению Швейцера, обусловлен победой жизнеотрицающего мировоззрения над жизнеутверждающим.

Бернард Шоу (1856–1950), также один из великих гуманистов XX в., писал, что «цивилизация, возникшая благодаря развитию капитализма, страдает заболеванием, главные симптомы которого — близорукость и отсутствие моральных принципов; общество давным-давно погибло бы, если бы не *десять заповедей и учение Евангелия*, а также деятельность юристов и философов, которые пытаются смягчить жестокие законы капитализма». Это было написано всего за полтора года до Великого кризиса 1929 г., который привел ко Второй мировой войне. К концу жизни Бернард Шоу растерял свой оптимизм и, подобно Свифту, считал, что современная западная цивилизация стала цивилизацией *йеху*.

Альберт Швейцер был не так оптимистичен. О современном ему состоянии западной цивилизации (в 1923 г., когда Германия переживала лихорадку инфляции, вызванную поражением в Первой мировой войне) он писал следующее: «Повсюду вырастают учения о культуре, полностью отрицающие этику. Совершенно непонятным образом общество начинает благосклонно относиться к теориям, провозглашающим относительность всех этических норм, и не протестует против антигуманных идей. Вера в прогресс, лишенная этического содержания, постепенно выхолащивается. В конце концов она становится только фасадом, за которым скрывается пессимизм... Мы привыкли к тому, что высокие идеалы предыдущих поколений предаются осмеянию. Мы лишились истинного мироутверждения, проникающего в глубины духовной сущности людей. Мы боимся признаться себе в том, что уже многие десятилетия наши души разъедает ржавчина пессимизма».

Когда Альберт Швейцер писал эти строки, Адольф Гитлер уже стал одним из организаторов NSDAP (Национал-социалистической германской рабочей партии) и готовил первое открытое вооруженное восстание своих сторонников — путч в Мюнхене в октябре 1923 г., быстро подавленный властями. Очевидно, Гитлер был поражен успехом лидера фашистской партии Италии Бенито Муссолини, который захватил в Италии власть за год до этого. Оказавшись в тюрьме, Гитлер начал писать там свою книгу «Mein Kampf», перед человеконенавистническими идеями которой бледнеют все опасения,

тревожившие Альберта Швейцера. Когда же в октябре 1935 г. Альберт Швейцер завершил работу над книгой об индийской философии, Гитлер уже более двух лет был у власти, — уже горели на кострах книги, уже были заполнены узниками Бухенвальд и Дахау, уже были произнесены истерические речи фюрера, встреченные ревом восторженной толпы и криками: «Heil Hitler!».

Мир погрузился во мрак, в котором, казалось, не мерцает ни одна звезда мудрой человечности. Альберт Швейцер умер в 1965 году в возрасте девяноста лет. Вместе с Эйнштейном и Расселом он требовал запретить ядерное оружие и был одним из лидеров движения за мир во всем мире. Отдавая дань памяти Л.Н. Толстого, он выступил по немецкому радио с речью, в которой назвал Толстого «великим воспитателем человечества». Толстой и Ганди были для Швейцера реальными примерами этического образа жизни, проповедниками Истины и Добра.

***

В первых двух книгах Альберт Швейцер рассмотрел вопрос о кризисе мировоззрения и культуры в связи с исчезновением в западном обществе нравственного идеала. В третьей книге он попытался связать идею нравственного идеала с мистикой.

Альберт Швейцер не проводит различия между понятиями культуры и цивилизации: «Слово это (то есть „цивилизация“) в соответствии со своим традиционным употреблением означает то же, что и культура, то есть эволюцию людей к более высокой организации и более высокой нравственности. В некоторых языках предпочтение отдается первому термину, в некоторых — второму. Немец говорит обычно о культуре, француз — о цивилизации. Но подчеркивание различия в значении обоих терминов не оправдано ни лингвистически, ни исторически. Нужно говорить об этической и неэтической культуре или об этической и неэтической цивилизации».

Это смешение важнейших понятий, характеризующих бытие человечества, приводит к тому, что в первых двух книгах Швейцер рассматривает кризис западной культуры, начавший-

ся в конце XIX в., вне какой-либо связи с экономическими отношениями утвердившейся капиталистической цивилизации. Правда, Швейцер отмечает, что «становится господствующей такая организация труда, которая обеспечивает высокие производственные достижения. Полученные результаты великолепны. Но вера труженика в духовную значимость его труда подрывается». Далее он делает вывод, полностью совпадающий с теорией Маркса об «отчуждении» как отличительной черте капиталистической цивилизации: «Несвободный, разобщенный, ограниченный современный человек одновременно находится под угрозой стать негуманным».

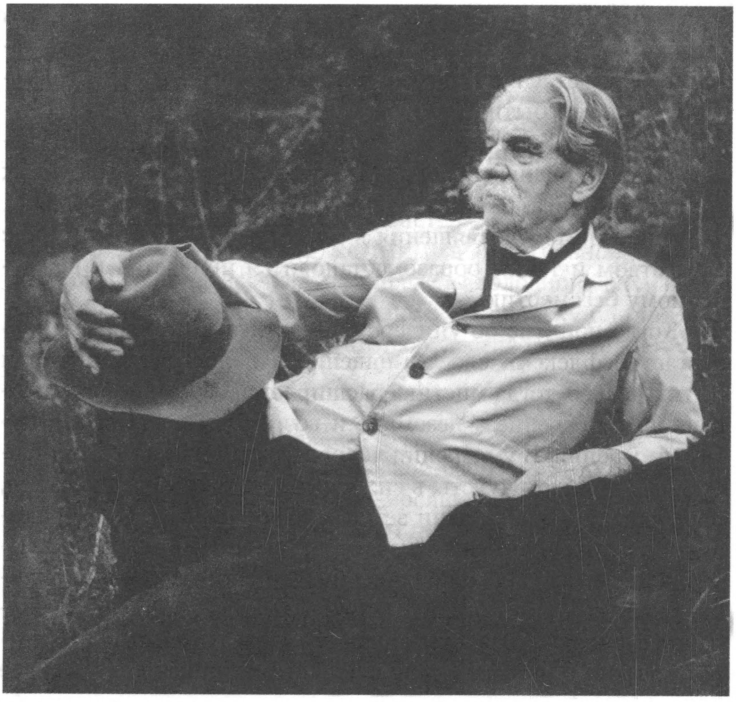
Безусловно, Швейцер знал о знаменитой формуле «Бытие определяет сознание», но он никак не мог согласиться с экономико-детерминистской точкой зрения Маркса, потому что она, в сущности, низводит человека до уровня животного, жизнь которого полностью определяется условиями его среды обитания. Все отличие человека от животного состоит в том, что человек, как бы он ни был неразвит, обладает определенными моральными ценностями и идеалами. Пренебрежительное отношение основоположников марксизма к общечеловеческой проблеме нравственного идеала обернулось у последователей Маркса лицемерной практикой, когда рядовые члены общества должны следовать моральному кодексу «строителя коммунизма», а членам Политбюро позволено поступать так, как это делали когда-то крупные феодалы.

***

В большой по объему работе «Мистика апостола Павла» (1929), предшествующей написанию книги об индийской философии, Альберт Швейцер дает прекрасное изложение того, что нужно в первую очередь знать о мистике.

«Мистика имеет место тогда, когда кто-либо почитает преодоленным разрыв между земным и неземным, временным и вечным и, все еще пребывая в земном и временном, переживает свое вхождение в неземное и вечное.

Есть примитивная и есть завершенная мистика. Примитивная мистика еще не достигла понятия об универсуме, ее воззрения на земное и неземное, временное и вечное остаются



Альберт Швейцер

наивными. Вхождение в неземное и вечное достигается здесь путем мистерии, магического акта. Благодаря этому акту человек обретает единство с Божеством, причащаясь его сверхъестественному Бытию.

Магическая мистика получает развитие в восточных и греческих мистериальных религиях начала нашей эры. В культах Аттиса, Озириса, Митры, а также в элевсинских мистериях... верующий путем посвящения в таинства обретает единство с Божеством и таким образом становится причастен к вожделенному бессмертию.

Когда понятие об универсуме достигнуто и человек подвергает рефлексии свое отношение к целостности бытия и бытию-в-себе, тогда мистика расширяется, углубляется и очищается. Вхождение в неземное и вечное осуществляется путем умозрения. В умозрении человеческая личность возвышается над обманом чувств, в силу которого она, как ей кажется, порабощена в этой жизни земным и временным. Она приходит к различению между бытием и явлением и постигает материальное как способ проявления духовного. Познавая единство всех вещей в Боге, в бытии-в-себе, она покидает треволнения становящегося и преходящего мира, обретает покой вечного Бытия и ощущает себя сущей в Боге и вечной в каждое мгновение.

Эта умозрительная мистика суть общее достояние человечества. Она проявляется везде, где человеческая мысль в высшем напряжении стремится постичь отношение личности к универсуму. Мы находим ее у брахманов, у Будды, в платонизме и в стоицизме, у Спинозы, Шопенгауэра, Гегеля.

Она проникает также и в христианство, первоначально наивно-дуалистическое, строго различающее между *теперь* и *тогда*, между посю-сторонним и поту-сторонним. Христианство стремится подчас сопротивляться ей. Но в лице своих великих мыслителей и под влиянием великих движений мысли оно все-таки стремится уяснить себе отношение Бога и мира, и мистика оказывается для него неизбежной. Она получает слово в Евангелии от Иоанна, в сочинениях Августина, у Франциска Ассизского, у Мейстера Экхарта... она говорит устами Якова Бёме и других мистических еретиков протес-

тантизма; в трудах Шлейермахера она пытается высказать себя на языке церкви.

Характер умозрительной мистики меняется в зависимости от места и времени. В наиболее абстрактной форме мы видим ее у брахманов и Будды. Человек мыслит здесь свое существование в границах чистого Бытия и растворяется в нем. Якоб Бёме возвещает мистику, диктуемую воображением. В христианской мистике Мейстера Экхарта речь идет о бытии в живом Боге, так же как и в религиозной мистике индусов, стремящейся выйти за пределы холодной брахманистской мистики. Однако всегда, какую бы окраску она ни принимала, умозрительная мистика соотнесена с последней сущностью Бытия».

***

В своей последней философской работе «Мировоззрение индийских мыслителей» (1935), носящей подзаголовок «Мистика и этика», Альберт Швейцер попытался на примере индийской философии исследовать те же самые проблемы кризиса культуры, связанного с утратой этических идеалов, который, как он показал в книгах «Упадок и возрождение культуры» (1923) и «Культура и этика» (1923), характеризует современное состояние западной цивилизации. В предисловии к книге «Мировоззрение индийских мыслителей» Альберт Швейцер писал, что ни западной, ни индийской философии «не удается доказать, что ее точка зрения является единственно правильной... Действительное значение противопоставления западной и индийской философии состоит в том, что каждая сознает свою неполноту и вследствие этого испытывает стремление добиться полноты философской мысли». В чем, по мнению Швейцера, заключалась неполнота индийской мысли? Отмечая как ее огромное достоинство то, что она поглощена огромной проблемой: «как человек может к единичному духовному становлению присоединить бесконечное Бытие», Швейцер на протяжении всей книги не устает повторять, что индийской мысли не удалось преодолеть влияние миро- и жизнеотрицающего мировоззрения. Вся книга построена таким образом, что развитие индийской мысли на протяжении трех

тысячелетий рассматривается как взаимодействие и борьба двух мировоззрений, в ходе которой мировоззрение миро- и жизнеотрицания постепенно сдает позиции своему противнику, миро- и жизнеутверждающему мировоззрению.

Такая концепция позволила Швейцеру охватить единым взглядом всю панораму индийской мысли, но будет вполне правомерно спросить, насколько справедлив такой подход.

Известный английский индолог А.С. Бэшем в своей книге «Чудо, которым была Индия» (1954), посвященной цивилизации и культуре Древней Индии, писал, что, несмотря на голод, наводнения и эпидемии, уносившие миллионы жизней, несмотря на междоусобные войны раджей, зачастую коварных и жестоких властителей, несмотря на кастовую систему, бремя которой было особенно невыносимым для касты неприкасаемых, — индийская цивилизация была единственной из всех существовавших древних цивилизаций, где отношения между людьми и отношения между обществом и государством были в такой степени справедливыми и гуманными. В самом деле, в этом читатель может убедиться сам, прочитав в данной книге главу XI о законах Ману. О некоторых положениях законодательства, по которым жила Древняя Индия, современное правовое общество может только мечтать.

Книга Бэшема вышла спустя почти двадцать лет после книги Швейцера, и во введении к книге Бэшем не преминул заметить, что концепция Швейцера о господстве в индийской мысли и образе жизни идеи жизни- и мироотрицания ошибочна, что аскеты, йоги и религиозные отшельники составляли тысячные доли процента населения и что среднестатистический индиец, хотя он очень уважительно и с глубоким почтением относился к аскетам, йогам и отшельникам, не собирался отказываться от жизненных радостей и не считал свое существование юдолью слез. «Древняя Индия, — писал Бэшем, — была залитой солнцем страной радости, в которой люди находили свою социальную нишу в сложной и медленно развивающейся общественной системе. Ни в одной другой цивилизации не существовало таких добрых и благородных отношений между людьми. Нет такого европейца, у которого не вызывали бы восхищения достижения древнеиндийской ци-

вилизации в области религии и философии, математики и языкознания, в области астрономии, медицины и психологии, в области литературы, живописи, музыки, скульптуры и зодчества».

Древнеиндийская цивилизация обладает рядом особенностей, резко выделяющих ее среди других, известных истории, цивилизаций. Прежде всего это то, что начиная с I тысячелетия до н.э. и практически до настоящего времени индийское общество живет по законам, в основе которых лежит принцип *дхарма*. Это слово означает «закон», «долг», «добродетель», которые определяют нормы морали и поведения, обязательные для всех членов общества. Но кроме этого общего значения, слово «дхарма» имеет специальное значение, которое применяется к представителям определенного класса или социальной группы. В этом слове заключается глубокий смысл: обязанности и права каждого члена общества вполне определены его социальной принадлежностью. Причем речь идет не о каких-то привилегиях, а о хорошо продуманном, целесообразном устройстве общества. Разумеется, в течение тысячелетий кастовая система — дхарма как раз ее и определяет — под воздействием как внутренних, так и внешних факторов сильно изменилась и уже не имеет прежнего значения, но является неоспоримым тот факт, что в древнеиндийском обществе существовала великолепная *система этики*, которая цементировала индийское общество и позволяла ему противостоять нашествиям иноземцев и чужеродным влияниям.

В конце ведического периода, то есть в начале I тысячелетия до н.э., деление индийского общества на четыре *варны* (буквально «цвет»; очевидно, это было связано с цветом кожи представителей варны *шудр*, которые не были потомками ариев, как представители первых трех варн) уже рассматривалось как изначальное и имеющее божественное происхождение.

В древнеиндийском обществе считалось само собой разумеющимся, что представители первой варны, брахманы, были существами божественной природы, принявшими человеческий облик. Именно они, брахманы, выполняли важнейшую социальную функцию — удовлетворение религиозных потребностей всех остальных членов общества.

Важнейшей особенностью древнеиндийской цивилизации и индийского образа жизни является глубокая духовность — главная черта того удивительного сплава, который, с одной стороны, можно назвать религией, а с другой стороны — философией. Главнейшая особенность индийской религии заключается еще и в том, что она адогматична и глубоко интеллектуальна. Именно брахманы занимались исследованием глубоких вопросов, касающихся сущности Бытия, Бога и человека. Если рассматривать лишь одну интеллектуальную сторону развития древнеиндийской цивилизации, то ее можно по праву назвать брахманистской. И центром, ядром духовности всегда была мистика, которую не следует понимать в эзотерическом смысле, но только в том единственном смысле, что каждый человек может и должен заниматься не просто «духовными исканиями», но *построением своей духовной структуры* с помощью строгой дисциплины души и тела. И замечательно то, что упанишады считают брахманом не того, кто принадлежит к варне брахманов, но того, кто обладает высочайшими духовными качествами:

1. Того называю я брахманом, кто миролюбив среди враждебных, спокоен среди размахивающих дубинками, отрешен среди привязанных к бытию.

2. Того называю я брахманом, кто преодолел привязанность и к добру, и ко злу, кто беспечален, бесстрастен, чист.

3. Того называю я брахманом, чей путь неведом ни богам, ни людям, — просветленного, лишенного желаний.

4. Того называю я брахманом, для кого не существует ничего ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем; кто ничем не владеет и ни к чему не привязан.

Альберт Швейцер видит подтверждение своей идеи о главенстве миро- и жизнеотрицающего мировоззрения в брахманистской философии и образе жизни индийцев в том, что брахманы после первых двух жизненных этапов — периода ученичества и периода исполнения своих кастовых обязанностей, то есть обязанностей жреца и своих семейных обязанностей, — становились сначала лесными отшельниками, а затем нищими аскетами, живущими подаянием.

Альберт Швейцер мельком говорит о том, что брахманы должны были знать наизусть тексты *смрити*, то есть тексты вед и религиозной литературы — тексты брахман, пуран, упанишад, — а также мелодии гимнов, все особенности очень сложного ритуала жертвоприношений и многое другое. Дело в том, что письменность появилась в Древней Индии лишь в последних веках до нашей эры. Это означает, что брахманы передавали устно из поколения в поколение бесценные интеллектуальные сокровища, объем которых составлял не одну сотню томов. Вряд ли кто-либо из современных интеллектуалов способен на такое.

Нет ничего удивительного, что к сорока пяти, пятидесяти годам у исполняющего свои кастовые обязанности брахмана появлялось чувство усталости, чувство тщеты своих усилий и одновременно с этим желание закончить начатое в юности в общении с учителем-брахманом построение духовной структуры. Совершенно ясно, что завершить построение этого задания можно только в тихой обители «трудов духовных и чистых нег». Здесь, вдали от людей и забот, брахманы создавали не только философские произведения, но и великие произведения индийской литературы. Отметим, что многие упанишады, «Махабхарата» и «Рамаяна» написаны стихотворным размером.

Л.Н. Толстой, «великий воспитатель человечества», писал: «Чем больше живешь, тем больше убеждаешься, что ум люди употребляют только на то, чтобы оправдывать свои безумные поступки. И скучно смотреть на всю эту царственную чепуху и хочется поскорее уйти и получить назначение в такое место, где не так ясно будешь видеть всю нелепость людской жизни. Утешаешься тем, что если видишь нелепость, то обязан указать ее другим, и что в этом твое дело». Эта цитата взята из письма Льва Николаевича брату Сергею Николаевичу, написанного 1 мая 1899 года в Ясной Поляне. Хорошо видно, что Л.Н. Толстой — так и хочется сказать, — истинный брахман по глубине философских размышлений и высоте этического идеала, хотел бы найти свой *ашрам*, где бы он мог отрешиться от безумного бега жизни в запутанном лабиринте истории. Уход Л.Н. Толстого из Ясной Поляны в ноябре 1910 года был

осуществлением давно принятого и все время откладываемого решения. Да ведь и сам Альберт Швейцер нашел и создал свой «ашрам» в Ламберене, в Экваториальной Африке, в виде госпиталя для больных африканцев.

***

Шестая глава книги Альберта Швейцера об индийской философии называется «Будда и его учение». Вместе с главой об индийских философах XIX и XX вв. это одна из лучших глав книги. Читая ее, все время чувствуешь глубокую симпатию, которую Швейцер испытывает к Будде Гаутаме. Но снова, как и в предыдущих главах книги, Швейцер пытается доказать приверженность Будды идее миро- и жизнеотрицания, хотя Будда и «сделал новую и очень большую уступку идее миро- и жизнеутверждения». Важно, однако, то, что, по мнению Швейцера, «Будда был реформатор и этим напоминает нам Лютера».

Первая глава «Дхаммапады», сборника афоризмов и поучений, частью принадлежащих Будде Гаутаме, частью приписываемых ему, которые в совокупности составляют этическую философию буддизма, открывается такими слова́ми:

> То, чем мы являемся сегодня, есть результат наших мыслей в течение вчерашнего дня, и наши мысли сегодня являются основой нашего завтрашнего существования: наша жизнь есть творение нашего разума.

Будда был недаром в течение шести лет учеником различных брахманистских школ и очень хорошо усвоил философию упанишад. Подобно Лютеру, он увидел главный недостаток этой философии в оторванности от жизни и чаяний большинства людей, от интересов здоровья, любви, труда, от надежд и стремления к счастью, от неудач, поражений и неизбежных мыслей о тщете усилий и о смертном конце. И подобно Лютеру, Будда указал путь спасения и четко сформулировал требования, необходимые для спасения и полностью удовлетворяющие принципу разумности и не содержащие в себе ничего мистического.

С помощью веры, с помощью добродетели и энергии, с помощью глубоких размышлений и виґдения, с помощью мудрости и правильных действий вы преодолеете печали жизни.

Это изречение следует рассматривать вместе с требованиями «восьмеричного» пути[1]. Вместе они образуют программу жизненного поведения индивида, благодаря которой идущий этим путем человек приходит в страну вечной радости, или, иначе, достигает состояния *нирваны*. Отметим, что «видение» означает здесь прозрение, интуицию, позволяющие сразу видеть, где ждут нас добро и зло; под правильными — лучше говорить праведными — действиями следует понимать такие поступки и действия, которые не противоречат сути учения Будды, то есть принципам *ахимсы* и сострадания ко всем живым существам; при этом буддист должен помнить о необходимости постоянной дисциплины и самоконтроля, которые достигаются с помощью системы *йога*, являющейся надежным фундаментом и опорой во время движения по «восьмеричному» пути.

Из сказанного должно быть ясно, что учение Будды является — и в этом его главное отличие от учения брахманов — в высшей степени рационалистичным. Будда совершенно отказался от брахманистской мистики, суть которой заключалась в единении души индивидуума со Все-душой, или же, в терминологии брахманов, с Абсолютом — основанием Вселенной.

Но не только пустота брахманистской философии во всем, что непосредственно касается человеческого существования, заставила Будду отвергнуть авторитет *смрити* — его совесть «раннего человеколюбца» и искателя правды была возмущена жестокостью обрядов жертвоприношений, его стремление к Истине не могло примириться с дикими суевериями, выдаваемыми за веру в Бога. Будда на собственном опыте понял, что, следуя «восьмеричным» путем, можно достичь спасения не только без какого-либо посредничества брахманов, но и без посредничества богов; он пытался восстановить доверие к глав-

[1] См. настоящее издание, с. 109.

ному чувству в душе человека, к чувству Добра, и тем самым дать толчок к созданию этики как таковой вне связи с этикой долга и социальных обязанностей.

Все проповеди Будды, все его изречения можно свести к одному главному выводу: глупо думать, что кто-то другой, кроме тебя самого, может помочь тебе обрести спасение; твое спасение состоит в следовании путем Добра — вот Истина, забвение которой — причина несчастий.

Отсюда можно было бы сделать заключение, что Будда отвергает существование богов и даже существование души. Но это будет не совсем верно, потому что Будда уклонялся от метафизических прений по поводу бытия Бога; что же касается души, то Будда выдвинул гениальную догадку о «потоке сознания». Спустя тысячелетия теория «потока сознания» была вновь открыта выдающимся американским психологом Уильямом Джеймсом.

Хорошо известно, что Будда призывал своих последователей идти «восьмеричным» путем, для того чтобы достичь спасения от ига реинкарнации, которое, в свою очередь, обусловлено *законом кармы*. Что такое карма? Индийская философия со времен первых упанишад отвечает на этот вопрос так: карма есть непреложный закон нравственного мира, подобный закону тяготения в мире физическом. На языке простого народа этот закон можно выразить словами: «Что посеешь, то и пожнешь». Древние арии еще ничего не знали о законе кармы; лишь смешавшись с автохтонным населением полуострова Индостан, арии восприняли этот закон, который стал главным законом индийской религии и философии. Можно предположить, что представления о законе кармы вместе с йоговской практикой перешли к дравидийским племенам от одной из древнейших цивилизаций, найденной в двадцатые годы XX в. вблизи мест Мохенджо-Даро и Хараппа. Эта таинственная цивилизация погибла в середине II тысячелетия до н.э., как раз перед приходом ариев в Северо-Западную Индию. То, что йоговская практика была известна жителям больших городов этой цивилизации, доказывает рисунок на одной из печатей, найденных при раскопках в Мохенджо-Даро. На рисунке изображен человек, сидящий в знаменитой йоговской позе лотоса.

Все скульптурные изображения Будды показывают его сидящим в этой йоговской позе.

Будда объяснял своим ученикам, что закон кармы не следует понимать фаталистически, поскольку весь мир, данный нам в ощущении и познаваемый нами посредством интеллекта, есть непрерывный поток изменений, — в этом Будда как бы повторяет Гераклита. Но в этом потоке действует закон причинной связи явлений, хотя связь причины и следствия является не детерминистической, а стохастической.

Важно иметь в виду, что Будда не считает этот мир похожим на речи безумца, в которых «много шума и ярости, но мало смысла». Этот, по видимости, случайный мир подчиняется закону кармы, то есть *высшему этическому принципу*. В этом учение Будды сходно с пантеизмом Спинозы. Применение закона кармы к человеческому существованию вносит в отношения между людьми порядок и справедливость. В «Милиндапанхе» говорится: «Все люди различны, у каждого своя карма, нет среди них людей с одинаковой кармой. Некоторые люди долгожители, жизнь других коротка; некоторые наслаждаются здоровьем, другие больны...» Закон кармы требует от человека осознать ответственность не только за свои поступки, но и за свои мысли, поскольку «наша жизнь есть творение нашего разума». Более того, Будда учит, что неуклонное, *бдительное* следование «восьмеричным» путем ведет к непрерывному улучшению кармы индивида. Так, злодей, совершивший новое злое дело, рождается вновь в одном из самых низких существований. Совершивший какой-либо проступок, хороший человек получает в своей карме лишь незначительное изменение. Будда поясняет это своим ученикам на следующем примере: «Если вы положите ложку соли в чашку с водой, то пить эту воду уже будет нельзя; но если вы ту же ложку соли бросите в воды реки Ганг, то вы не почувствуете вкуса соли, попробовав воду из реки».

Остановимся теперь на очень важном вопросе: как понимать закон кармы и связанную с ним реинкарнацию в свете одного из отделов современной биологии, молекулярной генетики? Может ли современный человек встать на точку зрения эзотериков и теософов, рассказывающих простакам о своих

предыдущих существованиях, или же — как в шуточной песенке Владимира Высоцкого — вдруг «родиться баобабом»? Альберт Швейцер приводит слова Будды о том, что переход в новое существование животного или растения, то есть в одно из низших, делает практически невозможным последующий переход из низшего состояния в высшее и, значит, делает невозможным рождение в образе человека[1].

По-видимому, Будда догадывался, что каждый биологический вид обладает только одному ему присущим хромосомным набором. Следовательно, можно говорить о потомках того или иного человека, в генах которого, быть может, присутствуют гены предка, но это вряд ли можно назвать реинкарнацией. Означает ли это, что гениальная «Дхаммапада» — всего лишь одно из произведений древнеиндийской литературы, практически не имеющее значения для современного человека, пользующегося Интернетом?

Нет, не означает, потому что в «Дхаммападе» говорится о том, как сделать так, чтобы существование человека стало гармоничным и полным глубокого смысла, чтобы слова Будды о просветлении, сострадании и любви стали частью внутренней духовной структуры человека. Именно потому, что «Дхаммапада» призывает идти путем разума и правды, она никогда не устареет. С Буддой совершенно согласен Платон. В его диалоге «Федон» мы читаем: «Будем же, прежде всего, остерегаться, чтобы на нашу долю не выпало несчастье стать мисологами (то есть ненавистниками логоса), подобно тому, как есть люди, которых называют мизантропами. Ибо нет большего несчастья для человека, чем стать ненавистником разума».

***

В последней главе книги «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика» Альберт Швейцер подводит итоги проделанного им исследования трехтысячелетнего развития индийской философии. Он принимает вид строгого учителя, которому очевидны ошибки, сделанные учеником. «Она (ин-

[1] См. настоящее издание, с. 115.

дийская философия — *Ю.Д.*) должна решиться на то, чтобы во всем, что связано с познанием Сверх-чувственного, придерживаться рамок, установленных наукой, и отказаться от помощи фантазии и поэзии, которыми она до этого так широко пользовалась; она должна также отказаться от растяжимого понятия истины, которое стало для нее привычным, и освободиться от авторитета предания», потому что «индийская мысль должна пойти по пути объективности, по которому и западная мысль была вынуждена пойти». Строгий пуританский теолог, Швейцер требует, чтобы «индийский мыслитель объяснил нам (Швейцеру и западным философам) мистическое учение о духовном единении индивидуума с бесконечным Бытием...»

Странно, что Альберт Швейцер, прекрасно осведомленный в вопросах, связанных с историей немецкой философии, не обращает внимания на хорошо всем известную методологическую дихотомию «объяснения» и «понимания» — в немецком языке Erklären и Verstehen. Научное, то есть *объективное*, объяснение строится на основе дедуктивно-номологического метода, когда какое-либо частное утверждение подводится под более общее и затем делается логический вывод, что это частное утверждение следует из общего. Но где искать то общее, под которое можно было бы логически подвести мистику? Ясно, надо *попытаться понять*, что такое мистика, минуя логику, которая, между прочим, была в Древней Индии на очень высоком уровне — буддистскими философами были разработаны методы логических доказательств, в чем-то даже превосходящие методы аристотелевской логики. Понять *мистическую природу* Абсолюта, Вселенной и человека — вот чем занималась в течение трех тысячелетий индийская философия!

Характерной чертой индийской мысли, начиная со времени создания первых упанишад, была глубокая духовность, ставшая неотъемлемым свойством древнеиндийской цивилизации. Вечное бытие Высшего Существа, понимаемого как личный Бог или как безличный Атман-Брахман, было для представителей всех каст фактом, не требующим доказательств.

Индийской мысли не был чужд строго логический и многосторонний подход к явлениям действительности. Если бы

такого подхода не было, откуда взялись бы блестящие достижения древнеиндийской цивилизации в области математики и астрономии, в области психологии и медицины, в области языкознания и юриспруденции...

Однако индийским мыслителям было ясно, что логический и концептуальный подход недостаточен, когда дело касается таких аспектов реальности, которые остались загадочными для науки и философии и по сей день, — загадки происхождения Вселенной и жизни, загадки языка и мысли, загадки разделения полов и т. д. и т. п. Зная об этом, индийские мыслители стали применять для постижения загадочных явлений действительности интуицию, результаты которой подвергались затем тщательному логико-дедуктивному анализу. Для индийских мыслителей характерна благородная страсть к постижению истины, с тем чтобы понять тайну Бытия и выразить ее на понятном для всех людей языке. Итогом непрерывных размышлений и медитаций стали упанишады, «Дхаммапада», «Бхагавадгита», «Мокшадхарма» (трактат от освобождении от ига реинкарнации) и великие грандиозные поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна».

***

Закончим это послесловие словами двух великих индийцев, представляющих собой гордость XX в. Пусть первым говорит Махатма Ганди: «Если бы меня попросили определить индусское вероисповедание, я сказал бы просто: *поиски истины ненасильственными средствами.* Человек может не верить в Бога и все же называть себя индусом. Индуизм — это неустанное стремление к Истине... Индуизм есть религия Истины. Истина — это Бог. Отрицание Бога нам ведомо. Отрицание Истины нам неведомо».

Пусть последнее слово останется за Джавахарлалом Неру (1889–1964): «Длительное размышление, помимо того, что оно уже само по себе является определенного рода действием, становится частью будущего действия. Оно не является чем-то совершенно абстрактным, происходящим в пустоте и оторванным от жизни и деятельности. Прошлое превращается в нечто такое, что ведет к настоящему, к моменту действия, из

которого рождается некое будущее, и все три неразрывно связаны друг с другом.

Нам остается только одно, и этого никто не может у нас отнять — *действовать мужественно, с достоинством и твердо придерживаться идеалов, которые составляют смысл жизни.* Идеалы и стремления прошлого продолжают действовать и сейчас, но сияние, ранее исходившее из них, померкло, и они утратили свою пленительную красоту, согревавшую нам сердце и придававшую бодрость телу. Зло и раньше торжествовало весьма часто, но теперь случилось нечто гораздо худшее: искажение и извращение того, что казалось таким совершенным. Неужели человеческая природа настолько скверна, что требуются века воспитания в страданиях и горе, чтобы человек мог вести себя разумно и подняться над той похотливой, жестокой и лживой тварью, какою он является сейчас? И неужели до тех пор все усилия радикально изменить человеческую природу в настоящем или будущем обречены на неудачу?..

Говорят, что в Индии наблюдается застой и упадок и что нет уже былого подъема духа именно тогда, когда крайне нужны энтузиазм и напряженная работа. Вот почему, чтобы дать личности и стране определенную цель, что-то такое, ради чего стоило бы жить и, если надо, умереть, мы должны *возродить философию жизни и дать*, в широком смысле слова, *духовную пищу для нашего размышления*».

Ю.В. Дубровин

УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ И ИСТОРИЧЕСКИХ ИМЕН

А

Агни, божество 31, 36, 170
Акбар Великий (Джелаль-ад-дин), правитель Могольской империи 201
Амида Буцу. *См.* Амитабха
Амитабха, будда 120, 123, 137, 141, 144, 147, 158
Ананда, ученик Будды 97, 114, 120
Андрюс С.Ф. 8
Арджуна, принц из рода Пандавов («Махабхарата») 176, 178, 181, 183, 184
Ашока, правитель Магадхской империи 41, 111, 114, 130–131

Б

Бадараяна, основатель веданты, автор «Брахмасутры» 152, 153
Бахва, индийский мудрец 62
Бентам Иер., английский философ 204
Бодхидхарма, основатель чань-буддизма 141, 147
Брахмадатта, царь из буддийской притчи 108
Бруно Джордано, итальянский философ 24
Будда, Гаутама Шакьямуни 91–92
учение Будды 38, 58, 80, 81, 90–101, 124, 127, 129, 130, 133, 134, 140, 141, 144, 150, 176, 180, 196, 221, 227, 240
Бхарата, брат Рамы («Рамаяна») 199
Бхараты, племя 176
Бхима, принц из рода Пандавов («Махабхарата») 176
Бхригу, сын Ману 161
Бюрнуф Эжен, французский ориенталист 42

В

Вальмики, легендарный поэт, автор «Рамаяны» 198
Варуна, божество 31, 36, 170
Васудева, отец Кришны («Махабхарата») 170
Вивекананда Свами, индийский мыслитель 8, 202, 209–213, 243–244
Винтерниц Мориц, немецкий индолог 8

Вираджананда Сарасвати, гуру 206
Вишну, божество 38, 170, 171, 191, 192, 198, 199
Вишну, Шивы культ 170, 198

Г

Гамильтон Ал-др, английский индолог 42
Ганди (Махатма), индийский мыслитель 202, 216–222
Гастингс У., английский индолог 42
Гегель Г.В.Ф., немецкий философ 24, 72, 242
Гентц, Фр. фон 185
Госала (Макхали), индийский философ 90
Гумбольдт Вильгельм, великий немецкий философ, лингвист и государственный деятель 184
Гхош Ауробиндо, индийский мыслитель 202, 237–238, 243
Гэнку. *См.* Хонэн Сенин
Гюйо Ж.-М., французский философ 235

Д

Дамаянти, героиня эпоса «Махабхарата» 177
Дара Шакох Мохаммед, принц 42
Дашаратха, легендарный царь, отец Рамы 199
Даянанда Сарасвати, индийский мыслитель 202, 206–207, 209, 214, 215
Девадатта, брат Будды Шакьямуни 107
Деваки, царица, мать Кришны 170
Дейссен Пауль, немецкий индолог 8, 9
Джанака, раджа 32
Дживака, врач 102
Джонс У., английский индолог 42
Дигхаву, принц из буддийской притчи 108
Дигхити, царь из буддийской притчи 108
Доук Дж., священник 224
Драупади, жена Пандавов («Махабхарата») 176
Дхритараштра, царь из рода бхаратов («Махабхарата») 176
Дюперрон Анкетиль 42

З

Заратустра 14, 23, 31, 36, 171

И

Иисус Христос 17, 18, 113, 116, 117, 149, 156, 202, 208, 224
Индра, божество 31, 170

К

Кабир, индийский мыслитель и поэт 200–201
Кабраль Франсиско, миссионер-иезуит 148
Кали, богиня 170, 208
Кант И., немецкий философ 23, 182, 229, 251
Катаяни, жена Яджнявалкьи 45
Кешаб Чандра Сен, индийский мыслитель 202, 205, 206, 208, 209, 210, 214, 215
Кобо, японский буддийский монах 146
Конфуций, китайский философ и государственный деятель 42, 88, 136, 140, 141, 142
Коулбрук Т., английский индолог 42
Кришна, аватара Вишну 76, 170–171, 177–184, 198, 208
Ксавье Франсиско, монах-иезуит 150
Кумарапала, царь 84

Л

Лао-цзы, китайский философ, основатель даосизма 136–138, 140, 141, 142
Ле-цзы, легендарный философ, автор трактата «Ле-цзы» 137
Лейбниц Г.В., немецкий философ 73
Лютер Мартин, христианский реформатор 93–94, 148, 268

М

Майстер Экхарт, немецкий мистик 250
Майтрейи, жена Яджнявалкьи 45, 128
Ману 161
Мара, демон 92
Махавира, основатель джайнизма 81
Махендра, сын Ашоки 130
Мёан Эйсай, основатель дзен-буддизма 147
Милинда (Менандрос), правитель Бактрии 93, 100
Милль Дж. С., английский философ 210
Мин-ди, китайский император 135, 136
Митра, божество 36, 170, 261
Мэн-цзы, китайский философ, автор трактата «Мэн-цзы» 42, 88–89

Н

Нагарджуна, один из философов школы Махаяна 123, 129
Нагасена, буддийский монах 93
Наль, царь («Махабхарата») 177
Нанак из Лахора, индийский мыслитель 200–201
Нитирэн, японский буддийский монах, основатель школы Нитирэн-сю 149–150
Ницше Фр., немецкий философ 50, 168, 242
Нобунага, японский император 150

П

Павел, апостол 96, 103, 108, 126, 156, 180, 181
Пандавы, герои эпоса «Махабхарата» 176–177
Паревнатха, основатель джайнизма 81

Р

Равана, демон 199
Радхакришнан Сарвапали, индийский философ 238
Рам Мохан Рой, индийский мыслитель 202–204, 214, 215
Рама, аватара Вишну 171, 198–200
Рамакришна, индийский философ 8, 202, 208–215
Рамананда, индийский мыслитель 199–200
Рамануджа, индийский философ 191, 192, 200, 203, 207
Рескин Дж., английский писатель 219

С

Савитри, принцесса («Махабхарата») 177
Сарипутта, ученик Будды 110
Сатьявант, принц («Махабхарата») 177
Сиддхартха 91, 92. *См. также* Будда, Гаутама Шакьямуни
Синран, основатель школы Дзёдо-синсю 148–150
Сита, супруга Рамы 199
Спенсер Г., английский философ и социолог 210
Спиноза Бенедикт, нидерландский философ 24, 262, 271

Сронцзэнгампо, правитель Тибета 143
Суджата, принцесса Магадхи 92
Сюань из Цзы, китайский император 89
Сюань-цзан, китайский паломник 136
Сюань-цзун, император 142

Т

Тагор Дебендранат, индийский мыслитель 202, 204–209, 214, 215
Тагор Рабиндранат, индийский мыслитель 191, 202, 227–237
Тируваллувар, легендарный паломник, создатель трактата «Тирукурал» 194
Тукарам, индийский поэт 192
Тулси-дас, индийский поэт 200

У

Уилкинс Ч., английский индолог 42, 184
У-цзун, император 142

Ф

Фа Сянь, китайский сановник 136
Фихте И.Г., немецкий философ 24, 186–187, 229, 233, 235, 236, 242, 246
Фома Аквинский, христианский философ и теолог 154
Франциск Ассизский, христианский мистик и проповедник 208
Фу-И, китайский сановник 142
Фуйе А., французский философ 235

Х

Хануман, легендарный царь обезьян 199
Хань-Юй, китайский сановник 142
Хемачандра, индийский поэт 84
Хонэн Сенин, японский монах, основатель школы Дзёдо 147–148
Хубилай-хан, монгольский правитель 143, 144

Ц

Цзонхава, реформатор тибетского буддизма 143

Ч

Чен-цзун, император 142
Чжуан-цзы, китайский философ 137–138
Чингисхан, основатель Монгольской империи 143
Чхулангкорн, король Сиама 131

Ш

Шанкара, индийский философ 62, 63, 76, 153–160, 172, 191
Шеллинг Ф.В., немецкий философ 24, 242
Шефтсбери А.Э.К., английский философ 229, 236
Шива, божество индуистской религии 38, 170–171, 198, 212
Шлегель Фр., немецкий индолог 42
Шопенгауэр А., немецкий философ 8–9, 42, 231, 262
Штейнер Р., создатель антропософии 77

Ю

Юдхиштхира, один из Пандавов 176

Я

Яджнявалкья, брахман 32, 45, 48, 62, 128
Яо-цзун, китайский сановник 142

УКАЗАТЕЛЬ ПОНЯТИЙ И НАЗВАНИЙ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

А

Аватары божества 170, 171
«Авеста» 34
Адвайта, система веданты 65, 154
Ади-будда (пра-будда) 120, 121, 150
Антропософия 77
«Апарамгасутта» 84
Арии 16, 29–32, 34, 35, 36, 41, 135–137, 139, 146, 170, 172
Арья Самадж, ассоциация 206–207
Аскеза 167
Аскет (саннъясин), аскетизм 45, 78, 89, 95, 163, 228
Атман 38–39, 62
«Атхарваведа» 31, 34, 35, 207
Атхарваны, жрецы огня 31
Ахимса (не-насилие, не-убийство) 10, 82–86, 88–89, 102, 112, 162, 167
  у М. Ганди 219–222, 224
Ашрамы, этапы жизни, а также лесная обитель, скит 46

Б

Благодарности чувство (в учении Будды) 112–113
Бог как этическая Личность 22, 36, 154, 172, 173, 188, 192, 200, 203, 209, 232, 233
Бодхи, дерево мудрости 92
Бодхисаттвы (пред-будды) 122, 126, 146
Брахма Самадж, ассоциация 203, 204, 207
Брахман 33, 38, 43, 44–50, 51, 53, 54, 55, 62–64, 68, 71, 74, 76, 80, 99, 153–159, 161, 163, 169, 191, 231
Брахманизм 25, 40, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 55–56, 58, 60–62, 64–67, 69, 70, 72, 75, 76, 79, 80, 82, 83, 90, 95, 106, 128, 131–133, 137, 153, 154, 157–159, 163, 169, 171–173, 175, 176, 179, 181–182, 187, 188, 190–192, 193, 195, 198, 203, 205, 215, 230, 231, 233, 234
Брахманы, каста 32–38, 45–48, 50–53, 60, 61, 68, 71, 76, 78, 79, 81, 83, 90, 91, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 106, 110, 112, 117, 123, 128, 130, 131, 132, 152,

158, 161–162, 166, 167, 169, 171, 174, 233, 240
кастовые обязанности 53
Брахманы, священные тексты 40–41
«Брахмасутра» 152–154, 157, 158
«Брихадараньяка упанишада» 44, 45, 50, 52, 62, 128
Буддизм 48, 49, 58, 69, 70, 75, 77, 78, 88, 102, 103, 105, 112, 113, 119–134, 193, 195, 198
в Сиаме, Бирме 131
индийский 141
поздний 75, 120–121. *См. также* буддизм: Махаяны
ранний 102, 103, 105, 112, 130, 131
китайский 88–89, 138, 140–143
Махаяны 58, 88, 121–124, 126–129, 130, 135–137, 147. *См. также* буддизм: индийский поздний
монгольский 144
на Цейлоне 130
поздний 151, 154, 157, 169
ранний 151
тибетский (ламаизм) 143–145
Хинаяны 121
японский
дзен-буддизм 147
синто-буддизм 146–149
«Бхагавадгита» 69, 76, 176–182, 184–193, 195, 196, 198, 212, 213, 224, 233, 240, 246
Бхагават, божество 171
Бхакти 171–172, 175–176. *См. также* Любовь и самопожертвование Богу
Бхакти-йога 212

В

Вайшьи, каста 35, 68–69
Веданта, философская система брахманизма 152. *См. также* «Брахмасутра»
«Ведантасутра» 191
Веды 29, 30–31, 35–37, 41, 152, 167, 170, 171, 176, 207, 230
Возрождение, эпоха 17, 63
Воля к Жизни 249, 251
Воля-к-Действию 186
Восьмеричный (благородный) путь 109
Все-Душа 55–58, 60, 61, 63–65, 66–67, 70, 76, 79, 95, 97, 98, 101, 152, 153, 155, 156, 158, 172, 188, 192, 212, 249. *См. также* Мировая Душа
Все-одушевленность 60, 63, 82, 83

Г

Гностики, гностицизм 16, 50, 58, 72, 155
Греческая мысль (философия) 29
Гуны 73

Д

Далай-лама 144, 145
Дао 136
«Дао дэ цзин» 136, 140
Даосизм 137, 139
Двойственная истина (Шанкара) 155, 157
«Джабала упанишада» 46
Джайнизм 48, 49, 69, 70, 77–78, 80–85, 89, 101, 102, 105, 132, 133, 152, 153
Джатаки 105
Дзёдо, школа японского буддизма 149
Дзёдо-синсю, школа японского буддизма 147–149
Дзен, школа японского буддизма 147, 149
Дравиды 270

Дуализм (дуалистический метод, философия) 25–26
Душа
  имматериальная. *См.* Имматериальная душа
  психическая. *См.* Психическая душа
«Дхаммапада» 112, 272
Дхарма 92, 264–265

Е

Европейская мысль (философия) 24–28, 245–246

Ж

Жертвоприношение 35, 52, 167

З

Заповедь «Не убивай и не причиняй вреда» 50, 83, 85, 86, 167

И

Имматериальная душа 74–75, 77
Индийская мысль (философия) 25–29, 244–246
Индуизм 64, 119, 131–133, 158, 170–177, 187, 190–192, 198, 200, 202, 203, 205, 214–215
Ислам 133, 190

Й

Йоги (йога) 31, 32, 45, 68, 74

К

«Кан-ян-пьен» («Книга о поступках и возмездии») 87, 140
Карма 74, 100
«Катхашрути упанишада» 47
Кешин («длинноволосый»), аскет 45
Концентрация духовная 32, 45, 109
Культ предков 146
Кшатрии, каста 35, 68–69, 78, 166

Л

«Лалитавистара» («Полный рассказ об игре Будды») 123
Лама 143–144
Ламаизм. *См.* Буддизм: тибетский
Лила (игра) 234
Линга, психическое «я» 73
Любовь деятельная 17, 18, 20, 88–89, 114, 149, 173, 192–194, 196–197, 200, 206, 209, 214–215, 221, 240, 244, 252
Любовь и самопожертвование Богу 171, 173, 182, 183–184, 187–189, 191, 192, 199–200, 203, 251. *См. также* бхакти

М

Магия 33, 137, 239, 261
Майя 65, 76, 128, 129, 153, 154, 159, 179, 234
Манихейство 142
Ману законы 161, 162, 163, 165–168, 178, 194, 195, 205
Материя 71, 72–73, 75, 76, 81
«Махабхарата» 76, 175–177, 198, 205
Метемпсихоз 53
Ми-цзун. *См.* «Школа Тайны»
«Милиндапанха» («Вопросы Милинды») 93, 100
Мир как игра 15, 179, 233, 234
Миро- и жизнеотрицание 9, 10, 14–22, 27, 29, 31, 33–35, 39, 44–49, 61, 62, 65, 68–70, 78–83, 88, 89, 94–95, 102, 104, 109, 110, 111, 113–119, 123, 126, 133, 136, 137, 138, 142, 148–149, 151, 160, 163, 173–

176, 179, 181, 182, 185, 188–190, 193–195, 196, 214–215, 221, 225–227, 228, 230, 231, 234, 239–240, 241, 244, 246, 247
Миро- и жизнеутверждение 9, 14–19, 21, 27–29, 32, 34–35, 46, 53, 61, 62, 68, 70, 77, 94–95, 110–111, 113, 117–118, 133, 136, 138, 142, 148–149, 150, 151, 160, 173, 174–175, 182, 190, 193, 195, 196, 214, 221, 227, 229, 231–232, 239–240, 244, 245, 251
Мировая Воля 246–247
Мировая Душа 38, 50, 53, 79. *См. также* Все-Душа
Мировоззрение 15–16, 21–23, 26–27
Мировой Дух 131, 132, 228, 232, 235, 246, 247, 250, 251
Мистика 8, 22, 23–24, 26, 28, 37, 39, 70, 79, 245, 246
  брахманизма 43, 44, 48–49, 53, 55–57, 58, 60, 61, 62, 65, 66, 75, 76, 79, 80, 172–173, 176, 188, 191–192
  гностицизма 72
  даосизма 137
  западноевропейская 24–25, 185
  индийская 25–26, 213–214
    новоиндийская 230
    позднеиндийская 243
  индуизма (бхакти-мистика) 156–159, 171–173, 176, 191–192, 200, 205
  миро- и жизнеотрицания 188, 214, 246, 247
  миро- и жизнеутверждения 245, 246, 247, 252
  мистическая магия 39
  отождествления 250
  сверх-этическая 60, 61, 188
  упанишад 48, 80
  этическая 213, 230, 248, 250–251, 252
Мокша 226
«Мокшадхарма» 274
Монахи 139, 140, 142, 148
Монизм (монистический метод, философия) 25–26, 49, 154, 233
Монизм (монистический метод) 24–25
Монотеизм 169, 170, 171, 214
Муни (аскет) 45

Н

Не-деяние 20, 50, 83, 86, 103, 104, 109, 115, 179, 180–181, 188, 231
Независимость от мира духовная 18
Неоплатонизм 24
Нети («не то») 62
Нирвана 99, 101, 106, 114, 121, 122, 268

О

«ОМ» 45
Оптимизм 15
Освобождения теория
  в брахманизме 49, 57, 66–67, 68, 70
  в буддизме 132
    Махаяны 121–122, 124–126
    позднем 121, 158
  в «Бхагавадгите» 185
  в «Законах Ману» 167
  в индуизме 190
  в новоиндийской мысли 213
  в санкхье 75, 76
  в упанишадах 80
  в учении Будды 95, 98, 99, 101, 109, 115, 122, 133
  в учении Шанкары 154, 157–159

Отречение от мира и жизни 32, 45–48, 50, 56, 60, 68, 69, 174, 176, 180, 228, 231, 240
Отрешенность от мира 31, 32, 34, 35, 47, 49, 53, 79, 80, 81, 83, 89, 94, 106, 116

П

Пантеизм 214
Панчен-лама 144, 145
Паривраджака (странник), аскет 45
Перво-Сила 38, 39, 63
Первоматерия 75
Перво-начало (Перво-источник, Перво-причина) 23, 24, 25, 38, 49, 64, 70
Пессимизм 15, 235, 258
Политеизм 146, 169, 170, 214
Правдивости принцип (у брахманов) 51, 52
Пракрит, народный индийский язык 42
Пракрити, материя 72
Пророки древнееврейские 23
Психическая душа 74, 77
Пураны 175
Пуруша, духовные единицы 72

Р

Раджа-йога 212
Раджас, гуна 73
Рамакришны Миссия 212
«Рамачаритаманаса» 200
«Рамаяна» 175, 198, 267, 274
Реинкарнация 49, 53, 54, 55, 57–58, 60–62, 66–67, 97, 99, 101, 106, 109, 110, 115, 121–122, 125, 126, 132, 153–159, 161, 167, 172, 195, 213–214
Религия
  простонародная 157, 169, 170
  универсальная 201, 205
«Ригведа» 30–32, 35, 36, 40, 53, 170, 207

С

«Саддхармапундарика» («Лотос учения о добре») 123
«Садхана» 229, 230, 234, 235, 236
«Самаведа» 31, 207
Санкхара («образы») 99
Санкхья, система индийской философии 69–79, 81–82, 101, 106, 120, 124, 132, 152, 156
«Санкхьякарика» 72, 76
Саннъясин. *См.* аскет
Сансара 53, 126. *См. также* реинкарнация
Санскрит, древнеиндийский язык 42
Сати, обряд сожжения вдов 203–204
Саттва, гуна 73, 74
Сверхчеловек 35, 44
Сверхчувственное 33, 38, 39, 40, 41, 45, 52, 97
Свобода воли 183
Сенсорный мир 44, 55, 56, 57, 64–65, 66, 71, 72, 97, 99, 101, 106, 129, 138, 153–155, 157, 186, 191, 233
Сикхи 200
Син-цзун. *См.* «Школа Духовности»
Синто, синтоизм 146, 151
Синто-буддизм 146, 147
Соединение с Божеством (ВсеДушой, Первопричиной) 41, 44, 46–49, 51, 54–58, 60, 61, 70, 79, 132, 154, 157
Сострадание 140, 149, 219, 220
Спасение 16, 17, 49, 56–58, 61, 86, 93, 94, 114, 115, 121, 126, 133, 147, 148, 150, 167, 179, 204
Сукхавати, рай 120, 123, 141

«Сукхавативьюха» («Полное описание райских мест») 123
Сутра 152
«Сутра 42 разделов» 136
«Суттапитака» 93, 112

Т

Тамас, гуна 73
«Тат Твам Аси» 43, 50, 54
Ташилунпо, тибетский монастырь 144
Теизм 155, 214
«Тирукурал» («Священные двустишия») 194–197
Тримурти 171
«Трипитака» 93, 131

У

Упанишады 16, 34, 35, 40–43, 45–48, 50, 51–55, 56, 62–65, 66, 69, 71, 79, 80, 83, 89, 98, 128, 152–155, 191, 231–232, 249. *См. также* «Брихадараньяка упанишада», «Джабала упанишада», «Катхашрути упанишада», «Чхандогья упанишада»
«Ученое незнание» (docta ignorantia) 251

Ц

Цзун, школы китайского буддизма 141

Ч

Чандала («неприкасаемые») 35, 166
«Чхандогья упанишада» 50, 54, 55

Ш

Шаманы 31, 33
«Школа Духовности» 147
«Школа Тайны» 141
Шрамана, аскет 45
Шрути («священные тексты») 70
Шудры, каста 35
Шуньята, пустота 129, 130, 136

Э

Экстаз 31, 32, 33, 45, 46, 129
Этика 8, 18–28, 36, 51, 80, 85, 86, 128, 247–250
  брахманистская 49–52, 60, 61, 68, 193
  буддизма 149, 193
    китайского 86–89, 136, 142
    Махаяны 128
    японского 146, 151
  «Бхагавадгиты» 182–184, 187–188
  в «Тирукурале» 194–198
  Вивекананды и Рамакришны 211
  Ганди 220, 224, 227
  джайнизма 81, 82, 89
  Иисуса 17, 18, 113
  индуизма 193, 198, 200, 202
  Р. Тагора 228, 229, 231–233, 235, 236
  санкьхи 106
  упанишад 89, 232, 249
  учения Будды 102–119, 130, 240
  Шанкары 159
  этическая мистика 213,–215, 223–224, 230, 245, 246–247

Я

«Яджурведа» 31, 207

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВОЗЗРЕНИЕ
ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ
Мистика и этика

Предисловие 7
Глава I
Западная и индийская философии 14
Глава II
Возникновение миро- и жизнеотрицающего мировоззрения в индийской мысли 29
Глава III
Учение упанишад 40
Глава IV
Учение школы санкхья 71
Глава V
Джайнизм 78
Глава VI
Будда и его учение 91
Глава VII
Поздний буддизм в Индии 120
Глава VIII
Буддизм в Китае, Тибете и Монголии 135

Глава IX
Буддизм в Японии 146
Глава X
Позднебрахманистское учение 152
Глава XI
Брахманистское мировоззрение
в книге «Законы Ману» 161
Глава XII
Индуизм и бхакти-мистика 169
Глава XIII
«Бхагавадгита» 179
Глава XIV
От «Бхагавадгиты» к новому времени 190
Глава XV
Новоиндийская мысль 202
Глава XVI
Ретроспектива и перспектива 239

ПРИЛОЖЕНИЯ

Послесловие 255
Указатель мифологических
и исторических имен 276
Указатель понятий
и названий произведений 280

Серия «Традиция, религия, культура»

Швейцер Альберт

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ
Мистика и этика

Ответственный редактор *Е.В. Косолобова*
Художественный редактор *С.Ю. Гордеева*
Технический редактор *С.Ю. Гордеева*
Корректор *С.Г. Обухова*
Компьютерная верстка *Н.С. Макогон*

Изд. лиц. ИД № 04713 от 08.05.2001.
Гигиен. заключ. № 77.ФЦ.8.953.П.104.12.98 от 28.12.98.
Выдано Федеральным центром Госсанэпиднадзора.
Сдано в набор 1.04.2002. Подписано в печать 21.06.2002.
Формат 84×108 $^{1}/_{32}$. Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 27,72. Тираж 3 000 экз.
Заказ № 1193.

Издательство «Алетейа». 115569, Москва, а/я 135, «Алетейа».
Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии издательства «Самарский Дом печати». 443086, г. Самара, пр. К. Маркса, 201.
Качество печати соответствует предоставленным диапозитивам.

«Мистика есть мировоззрение в его идеальном виде. Человек с таким мировоззрением пытается достичь духовной связи с бесконечным Бытием, к которому он принадлежит как часть Природы. Он изучает Вселенную для того, чтобы постичь таинственную Волю, которая в ней господствует, и чтобы достичь единства с этой Волей. Только в состоянии духовного единства с бесконечным Бытием видит он смысл своего существования и находит силы переносить страдания и действовать».

«Истинная этика так же широка, как и Вселенная. Все этическое связано с единственным основополагающим принципом: высшая цель есть сохранение и продолжение жизни. Сохранение собственной жизни с точки зрения высшей цели есть духовное самосовершенствование, сохранение других жизней с точки зрения высшей цели есть действия, совершаемые под влиянием чувства взаимопомощи и любви – вся этика в этом. И то, что мы называем любовью, является по своей сути благоговением перед жизнью. Все материальные и духовные ценности являются ценностями лишь постольку, поскольку они служат высшим целям сохранения и продолжения жизни».

Альберт Швейцер

Альберт Швейцер

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

МИСТИКА И ЭТИКА