Метафизика Пути
(опыт тематического анализа становления древнеиндийской версии)

Светлой памяти милосердной души моей матери
Мешковой Ольге Сергеевне посвящается

Содержание

Введение
Глава 1. Натуралистически-силовой жизненный мир «Ригведы».
1.1. Могучий Индра как абсолютная ценностно-мыслительная система отсчета.
1.2. Мистическая сила Агни.
1.3. Таинственный, пьянящий Сома.
1.4. «Все боги» в пространстве всесильного Индры.
1.5. Фундаментальное значение темы «вселенского закона».
1.6. Тема «чистой силы духа».
1.7. Десятая мандала «Ригведы» – конец архаики.
а) эрозия харизмы ведийских богов;
б) первые шаги от мифологического мышления к спекулятивному.
Глава 2. Упанишады – хроника практического и умозрительно-теоретического поиска брахманов и отшельников в эпоху осевого времени.
2.1. Брихадараньяка упанишада – хроника становления метафизического знания добуддистского периода.
2.2. Чхандогья упанишада.
2.3. Айтарейя, Каушитаки, Тайттирия и Кена упанишады – умозрительные поиски бессмертия до буддистского прорыва.
2.4. Катха, Шветашватара, Майтри и другие упанишады – постбуддистские метафизические разработки брахманов и отшельников.
Глава 3. Древнеиндийская ментальная революция в гимнах и заговорах «Атхарваведы».
3.1. Концептуальное ядро «Атхарваведы».
3.2. Ведийские боги в эпоху перемен осевого времени.
а) функциональные трансформации могучего Индры;
б) Агни – убийца ракшасов;
в) Всевидящий Варуна;
г) «Все Боги» в «магической подтанцовке».
3.3. Методологический анализ колдовской силы заговора.

3.4. Мистически-метафизическая и социально-политическая победа брахманов.

Глава 4. Ценностно-мыслительный прорыв Будды.

4.1. Методологическая оценка буддистских текстов.

4.2. Четыре ментальные революции, совершенные Буддой.

а) субъективно-экзистенциальная революция;

б) нравственная революция;

в) дхармо-кармическая революция;

г) Будда – творец детерминистского мышления.

4.3. Будда и брахманы и отшельники.

4.4. Главное детище Будды – Сангха.

4.5. Буддизм и злые духи.

а) Будда и Мара;

б) Будда и бесы.

4.6. «Дхаммапада» – Путь благочестия Шакьямуни.

4.7. Метафизика Пути Будды.

а) своеобразие первой версии метафизики Пути;

б) формирование буддистской системы практического делания;

в) учение Будды о Нирване;

г) Будда и Божество.

4.8. По страницам «Жизнеописания достойных монахов» Хуэй-цзяо, или анализ метафизики Пути раннего буддизма в Древнем Китае в I – V вв.

а) теоретическая составляющая метафизики Пути древнекитайского буддизма;

б) своеобразие пути практического делания раннего буддизма в Древнем Китае;

в) мистическая составляющая метафизики Пути древнекитайского буддизма.

4.9. По станицам «Синей Летописи» Гой-лоцавы Шоннупэла, или анализ тибетской версии метафизики Пути.

а) культурологический анализ предысторической части «Синей Летописи»;

б) общая характеристика системы практического делания метафизики Пути тибетского буддизма;

в) особенности концептуальных представлений тибетских монахов;

г) причудливое мистическое пространство тибетского буддизма.

Глава 5. Формирование индуистской метафизики Пути в эпоху великого синтеза.

5.1. Эпоха великого синтеза в Древней Индии – уникальный опыт форматирования ментального пространства древнеиндийской культуры.

5.2. Синтетическая роль «Махабхараты» в интеграции древнеиндийского Духа

5.3. Своеобразная социально-политическая победа брахманов.

5.4. Нравственная революция среди брахманов и отшельников как важнейшая предпосылка развития индуистской метафизики Пути.

5.5. Святые риши – сердце древнеиндийского Духа:

а) мудрецы Древней Индии в ментальном пространстве Упанишад;

б) святые риши в битвах с колдовскими силами в гимнах и заговорах «Атхарваведы».

в) объективация сокровенной реальности «святых риши» в книге «Лесная»;

г) моделирование мистически-метафизической реальности «святых риши» в «Мокшадхарме» и «Нараянии».

5.6. Синтетическая роль учения о дхарме

а*) дхарма как метафизическая реальность;*

б) дхарма как основной закон мировой истории;

в) жизненный мир человека под управлением дхармо-кармической реальности;

г) диалектическая связь дхармы, артхи и камы;

д) «Манавадхармашастра» как практическая теория Дхармы.

5.7. Методологический анализ индуистской метафизики Пути.

а) «Бхагавадгита» – первый опыт метафизического синтеза;

б) эпистемологический анализ «Йога-сутры» Патанджали и ее комментария «Вьяса-бхашья» как одной из наиболее продуктивных версий древнеиндийской метафизики Пути;

в) «Мокшадхарма» как синтез абстрактно-теоретического и пластически-созерцательного знания;

г) «Ашвамедхикапарва» – завершающий мистически-метафизический и нравственный постскриптум.

Заключение

Литература

Summary

Введение

Современная философия – во многом продукт следования сложившейся традиции полагать возможность существования универсального – и потому лишь одного – типа метафизического знания как фундаментальной теоретической системы, описывающей не только первосущностное бытие Бога, но и первоосновы мироздания, его Творение. За долгое время своего существования философия наработала большой массив развитого метафизического знания, весь сложный комплекс которого я называю *метафизикой Логоса*. В умах современных философов это добротное знание заметно девальвировало: ведутся долгие и изнурительные споры о том, возможно ли в принципе существование метафизики. Метафизика Логоса – в христианской, исламской и еврейской версиях – носит, в соответствии со своими главными целями, преимущественно теоретический, спекулятивный характер, изучая природу бытия Бога, место человека в системе мироздания, его отношения с Господом и другие онтологические вопросы. Отсюда стало обычным рассмотрение религий и религиозных течений, не располагающих подобного рода знанием, как неполноценных, в этом смысле существенно недоразвитых. В современном толерантном культурном сообществе об этом не принято говорить вслух, но об этом все знают и учтиво умалчивают. К таким религиозным течениям традиционно относят православие в христианстве, суфизм в исламе, а также буддизм и индуизм. Правда, в XX веке двум последним явно «повезло»: они, благодаря представленности в них развитого субъективно-идеалистического начала, кажущегося близким и понятным европоцентристски ориентированной ментальности, привлекли внимание западных исследователей, что стимулировало становление историко-философской компаративистики.

Основная идея моей книги – это утверждение историко-философского «равноправия» с *метафизикой Логоса* существенно иного типа метафизического знания, который я называю *метафизикой Пути*. Своеобразную природу последней определяют принципиально иные, по сравнению с *метафизикой Логоса*, цели, средства их достижения, более сложная структура метафизического знания. Предельной целью метафизики Пути является не построение развитой спекулятивной системы знания, а установление мистически-метафизической связи подвижника, вставшего на путь сурового практического делания, с Господом, достижение Боговедения. Осуществлению этой сверхсложной задачи подчинено всё. Представители же и адепты *метафизики Логоса* полагают, что этого достигнуть в принципе

невозможно. Однако, как показала многовековая история аскетических движений буддистов, индуистов, православных-исихастов, мусульман-суфиев и других, эта сокровенная цель вполне достижима.

Главная задача этой моей книги – показать формирование метафизики Пути на богатом материале становления её древнеиндийской версии.

Изучению древнеиндийской метафизики Пути весьма способствовала идея об особом периоде мировой истории, названного «осевым временем» (К. Ясперс). В 2010 году вышла моя книга «Опыт тематического анализа осевого времени» (442 с.), в которой я рассматривал период осевого времени как синхронный процесс ментальных революций, происходивших в Древних Греции, Индии, Китае, Персии, а также Риме. Изучение этого ключевого периода мировой истории позволило мне преодолеть весьма упрощенную схему восприятия истории и культуры, детерминируемую европоцентристскими ценностно-мыслительными представлениями и установками. Современные бурные изменения мировых экономических, социально-политических и культурных отношений требуют существенных философско-исторических и культурологических перестроек, которые предполагают, прежде всего, стремление к освобождению от изживших себя европоцентристских методологических установок и теоретических подходов. На мой взгляд, выживание современного историка, философа, культуролога как специалиста в большой степени зависит от того, насколько он сможет избавиться от хронической европоцентристской болезни – взгляда на мир с позиции западноевропейского наблюдателя, наивно полагая, что этот взгляд является объективным и общезначимым. В детские и юношеские годы я был свидетелем, как в послевоенном мире по мере разрушения тщательно выстроенной колониальной системы в ходе широкого национально-освободительного движения был нанесен сокрушительный удар по высокомерному владычеству европоцентризма. Современная молодежь, надо полагать, не поверит, что еще в 50-е – 60-е годы прошлого столетия в так называемом образце демократии США афроамериканец не имел права сесть на одной скамейке с «англосаксонским» американцем. А добропорядочные джентльмены-англичане рассматривали местное население своих азиатских колоний как недочеловеков. Однако евро-американские магнаты-капиталисты сумели приспособиться, создав изощренный механизм неоколониальной эксплуатации многих народов мира.

В настоящее время выстраивается новая система международного порядка, а предшествующая приказывает долго жить. Эти глубокие изменения

в мировой политике, экономике и культуре требуют новых подходов и установок культурно-исторического анализа. Для меня построение философско-исторической модели осевого времени стало главным лечебным средством от европоцентристской зависимости, в результате чего открылось существенно иное прочтение ранее известных мне письменных источников. Перед моим взором предстала совсем иная картина становления и развития древнеиндийской культуры, в частности, её философии, и вместе с этим – мировой культуры, в целом.

Я рассматриваю осевое время как великую ментальную революцию, которая разорвала мировой культурно-исторический процесс на «до» и «после». Хронологические рамки осевого времени весьма расплывчаты. Однако, достаточно четкие его временные границы возможно все-таки обозначить: VII – IV вв. до н.э. Предшествующие великой ментальной революции исторические события я называю архаическим периодом мировой истории. Развитие мирового культурно-исторического процесса после совершения великой ментальной революции я называю постосевым периодом и полагаю, что он продолжается по настоящее время.

Прослеживается следующая логика развития великой ментальной революции, существенно «перепрограммировавшей» жизнь осевых народов, а затем всего человечества. Ментальные революции почти синхронно и вполне независимо друг от друга начались в конце VII – начале VI вв. до н. э. в Древней Индии, Китае, Персии и в Средиземноморском регионе (в Греции, Риме, по-видимому, в Этрурии, Финикии). Благодаря росту и упрочению Персидской империи во второй половине VI вв. до н.э., ее животворящее влияние в полной мере ощутили вавилоняне, египтяне, иудеи. Помимо социально-экономических и культурных предпосылок важнейшими локомотивами революционных перестроек в культурах выше названных народов выступали мудрецы, ставшие благодаря своему духовно-нравственному подвигу и харизме, великими для всех времен и народов, гордостью человечества. Их было всего четыре – Заратуштра, Пифагор, Будда и Конфуций. Судьба отвела персу Заратуштре быть первым из тех, кто разжег благословенное пламя мирового пожара духовно-нравственных преобразований. После того, как ему явился бог Ахура-Мазда, Заратуштра в созданном им вероучении первым начал проповедовать, что Господь есть чисто духовная, разумно-добродетельная реальность. Его учение являлось священным очагом Персидской империи, распространившей свои владения от Индии на востоке до Эфиопии на западе и обеспечивавшей достаточно

стабильное существование многих народов на обширной территории. Ее разрушил царь варварской Македонии Александр, почему-то названный европоцентристами Великим. Грек Пифагор, получив знание высокой добродетели, по-видимому, от самого Заратуштры, понес его благословенную энергию в западное Средиземноморье. Пифагор был живым носителем харизматической чистой морали, хотя не знал ее своеобразной природы. Он начал учить добродетельному поведению в школе, созданной им в Кротоне, и таким образом совершил своеобразную добродетельную революцию среди колонистов-греков, италиков, римлян, этрусков. Третьим и, на мой взгляд, самым мощным локомотивом великой ментальной революции стал Будда – наследный принц из племени шакьев, проживавших в предгорьях Гималаев, достигший просветления и открывший субъективно-разумно-волевую природу человека. Он разработал высоконравственное вероучение (Дхамму) и создал исторически первую версию метафизики Пути. Последним пастухом из самых великих был Конфуций из царства Лу. Основу его философии также составляло учение о добродетели, центральное место в котором занимало учение о гуманности (жэнь) и благородном муже (цюнь-цзы). Казалось, его проповедь в эпоху воюющих царств в Древнем Китае была неудачной. Однако посеянные им в Поднебесной семена высокой морали дали обильные всходы через столетия – во II в. до н. э., в эпоху образования империи Хань.

Своеобразная разумно-добродетельная преобразовательная энергия осевого времени в Древних Греции, Индии и Китае не иссякала приблизительно до конца IV в. до н. э. В III в. до н. э. в этих трех основных цивилизационных регионах начался процесс интеграции в единое целое ментальных пространств культурных новообразований, который продолжался приблизительно до конца тысячелетия. Этот знаменательный период в мировой истории я называю «эпохой великого синтеза». В этот славный период в Древней Индии в основном завершились социально-политические и религиозно-нравственные преобразования. В обширном регионе Средиземноморья шел процесс формирования Римской империи, а в Поднебесной – империи Хань. По сути, осевое время представляло собой процесс ценностно-мыслительного «перепрограммирования» культур осевых народов. Вся последующая мировая история представляла собой не менее сложный процесс трансляции новообразованной ментальности среди иных народов нашей планеты и дальнейшее ее ценностно-мыслительное развертывание.

Какие же духовно-нравственные преобразования несла великая ментальная революция в осевое время? Обычно, когда говорят о духовной культуре, начинают перечислять достижения в искусстве, литературе, философии, науке и т. д. Когда я работал над своей первой книгой о становлении и развитии древнерусского и русского Духа (2005), я разработал теоретическую модель духовной культуры, которая позволяла мне изучать ее в динамике в достаточно полном объеме. Всякая культура рассматривается мной как тематически структурированное ценностно-мыслительное пространство, в построении и развертывании которого особенно важную роль играют системообразующие доминирующие темы. Они представляют собой базовые системы-ценности изучаемой культуры, своеобразную систему координат ее ментального пространства. Системы доминирующих тем я называю «фундаментальными тематическими структурами» (ФТС). При сопоставлении ФТС исследуемых культур открывается возможность уточнять их различия, тематические сдвиги в их развитии. Конечно, с точки зрения современной методологии науки, построенная мной теоретическая модель тематического пространства культуры – это лишь упрощенная, идеализированная конструкция гораздо более сложной антропогенной реальности. Однако разработанная мной методология тематического культурологического анализа позволила существенно продвинуться в изучении как логики развития отдельных культур, так и мировой истории в целом. Когда я работал над своей второй книгой по осевому времени, для меня стало в полной мере очевидным, что при всем разнообразии культур архаического периода мировой истории, можно выделить универсальную ФТС, образующую систему координат ментального пространства какой-либо культуры рассматриваемой доцивилизационной эпохи. Эту глубинную тематическую структуру архаического Духа составляла система доминирующих тем «физической силы», «натуры» («добычи»), «рода», «эроса» и «ритуала». Для людей эпохи седой древности эти темы представляли собой высшие ценности, своеобразные аксиоматические системы отсчета всех иных ценностей, которые так или иначе проистекали и зависели от них. Такие ценностно-мыслительные пространства культур «доисторического периода» мировой истории, важной особенностью которых было отсутствие представлений и, соответственно, ценностно-мыслительных ориентаций о духовной природе Бога, разума и морали, я называю «натуралистически-силовыми». Ментальность архаических людей в большой степени определяли «сила», «насилие» и «страх» как нормы их экзистенциального жизненного

мира. Это открытие стало для меня очевидным, когда я сопоставил самые древние литературные источники – основные письменные свидетельства древнейшего периода мировой истории, носителей архаической ментальности: «Ригведу», «Пятикнижие Моисеево», «Илиаду» Гомера и «Теогонию» Гесиода.

В осевой период мировой истории натуралистически-силовое ценностно-мыслительное пространство архаической по типу культуры было разрушено/трансформировано и преобразовано – в ментальное пространство принципиально иного типа: разумно-добродетельное по своей природе, в котором систему координат задавали высшие духовные ценности разума, добродетели и красоты. В результате древнегреческой и древнеримской ментальных революций исходную систему координат европейской цивилизации составила античная ФТС, которую образовала система доминирующих тем «разума», «добродетели», «закона», «свободы» и «красоты». Впоследствии принятие христианства в Римской, а затем в Византийской империях существенно трансформируют последнюю, придав ей еще более духовно-добродетельный характер. Современные правители ЕЭС, сами того не подозревая, активно демонтируют самые фундаментальные ценности европейской цивилизации. В древнеиндийской культуре функции осей координат ментального пространства составляли доминирующие темы «дхармы», «мокши», «подвижничества», «Непроявленного», «святых риши» и «ритуала».

В самой структуре этой моей книги я попытался отразить общую логику становления древнеиндийской метафизики Пути. В ***первой главе*** богатый материал «Ригведы» позволил мне посредством методологии тематического анализа исследовать своеобразие натуралистически-силового пространства древнеиндийской культуры, которое послужило исходным основанием для дальнейшей его трансформации в эпоху осевого времени. Особое внимание я уделил *десятой мандале*, в гимнах которой нашли отражение первые тематические сдвиги в архаическом ментальном пространстве древнеиндийской культуры.

Вторая глава посвящена эпистемологическому анализу комплекса Упанишад, в ходе которого я проследил становление философии в Древней Индии – сложный процесс формирования древнеиндийской метафизики Пути. В целом я рассматриваю корпус Упанишад как хронику спекулятивно-умозрительного поиска брахманов и отшельников в период древнеиндийской ментальной революции. При этом мне удалось выделить две группы

Упанишад, которые представляли собой два существенно различных этапа развития философского и метафизического знания в Древней Индии периода осевого времени.

В ***третьей главе***, посвященной изучению гимнов и заговоров «Атхарававеды», мне удалось установить приблизительные хронологические рамки ее создания, которые ограничились преимущественно эпохой осевого времени, что существенно повысило значимость тематического анализа самхиты, потому что позволило исследовать те аспекты древнеиндийской ментальности, которые не были запечатлены в Упанишадах. В гимнах и заговорах «Атхарававеды» было выявлено своеобразное «концептуальное ядро», которое существенно обогащало представления о сложном, сопряженном с перипетиями социально-политической жизни, процессе формирования древнеиндийской метафизики Пути.

Четвертая глава посвящена анализу ценностно-мыслительного прорыва, совершенного Буддой и запечатленного в его суттах и «Дхаммападе». Мне удалось показать своеобразие системы метафизики Пути Татхагаты, которая стала исходной версией в истории буддизма. В предпоследнем разделе этой главы я изучил с точки зрения методологии метафизики Пути примечательный труд Хуэй-цзяо «Жизнеописания достойных монахов», что позволило показать своеобразие развитого метафизического знания раннего буддизма в Поднебесной в I – V вв. н. э., которое представляло собой гармоничный синтез буддистских, конфуцианских и даосских представлений. Изучение большого произведения тибетского монаха Гой-лоцавы «Синяя летопись» позволило показать особенности метафизики Пути тибетского буддизма VIII – XV вв., которая, на мой взгляд, была одной из наиболее развитых в многовековой истории не только буддизма, но и метафизики Пути в целом.

Пятая заключительная глава посвящена анализу индуистской метафизики Пути в эпоху великого синтеза, приблизительно, в III – I вв. до н. э., что позволило подвести итоги древнеиндийской ментальной революции и духовных поисков брахманов-риши. В ходе анализа «Махабхараты» и «Манавадхармашастры» мне открылась удивительная особенность древнеиндийской истории эпохи великого синтеза: она смоделирована брахманами! Оказалось, что высокоумные брахманы не только совершили разумно-добродетельную революцию в Древней Индии, но и собрали в единое целое древнеиндийский Дух, ранее разорванный множеством религиозных школ и течений. Они создали стабильное, целостное, высокодуховное

ментальное пространство древнеиндийской культуры. Им удалось, сокрушив волю к власти могучих царей и кшатриев, подчинив ее интересам общего дела, о чем лишь мечтами Платон и Аристотель применительно к маленькому государственному образованию – полису, создать общество со стабильной, сбалансированной структурой и прочное государство. Мне не известно, случалось ли в мировой истории подобное еще где-либо. Не менее существенным и значимым достижением брахманов-риши было продуктивное использование ими как абстрактно-теоретического, так и пластически-созерцательного способов мышления, что позволило им более глубоко изучать мистически-метафизическую реальность. В европейской философии схожую технологию мышления *лишь пытался* использовать великий Платон.

Написание «Метафизики Пути» длилось почти три года и для меня было, одновременно, формой самопознания и самообразования, что было бы затруднительно без общения с коллегами и невозможно без добротных переводов памятников письменности восточной философии и литературы (за которые – низкий поклон большому и высокопрофессиональному коллективу Главной редакции восточной литературы издательства «Наука»), изучение которых весьма способствовало моему интеллектуальному росту. Я хочу выразить безмерную благодарность, прежде всего, моему главному критику – моему старшему брату, кандидату философских наук Александру Мешкову, который поддерживал меня на всех этапах работы над книгой, обсуждая важные для меня проблемы. Я искренне и глубоко признателен рецензентам, моим добрым и верным друзьям, доктору философских наук, профессору Геннадию Аляеву и доктору философских наук Веронике Леонтьевой (г. Харьков) за позитивную оценку моего замысла, за внимательное прочтение текста, за конструктивные и ценные замечания, благодаря которым достигалось более глубокое понимание того, над чем, как мне казалось, я уже успел подумать.

Я – дитя бурного развития (во время стремительного развертывания НТР в 60–70-х гг. прошлого века) Духа науки, заразившего меня неукротимой жаждой познания уже со школьной скамьи. Став студентом философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, я изучал преимущественно проблемы познавательной деятельности, специализировался по марксистской версии философии науки – диалектическому материализму (в то время так она называлась). В настоящее время наука развивается еще с большей скоростью. Ученые практически ежедневно совершают открытия, от которых у меня дух захватывает, потому что в те не такие уж далекие времена предполагалось, что

такого рода знание добыть в принципе невозможно. Печально, что Дух современной науки процветает преимущественно в исследовательских лабораториях, обсерваториях и суперколлайдерах. Мои друзья тогда удивлялись, зачем я бегал по книжным магазинам Москвы и гонялся за прелестными изданиями серии «Памятники письменности Востока» и «Литературные памятники». На этот вопрос я сам себе тогда не мог дать вразумительного ответа. Впоследствии оказалось, что эти драгоценные книги предоставили мне возможность войти в ментальные пространства древнеиндийской, древнекитайской, древнеперсидской и других культур, в значительной степени воспитали меня как исследователя этих таинственно прекрасных миров. Без этих книг я, безусловно, не смог бы написать эту и предыдущую – по осевому времени – монографии. По-видимому, меня, тогда правоверного коммуниста и атеиста, ориентировавшегося на современную науку, милосердный Господь вел и готовил к написанию этой книги, ставшей самым важным событием в моей жизни.

Книга для тех, кто в тенистых джунглях
древнеиндийских письменных источников
находит глубокое отдохновение.

Глава 1. Натуралистически-силовой жизненный мир «Ригведы»

Культура Древней Индии является удобным объектом для тематического анализа, потому что исследователю доступны достаточно объемные письменные источники, относящиеся к трем важнейшим периодам ее истории: 1) архаическому – до VI в. до н.э. («Ригведа»), 2) эпохе великой ментальной революции VI – IV в. до н.э. («Упанишады», «Атхарваведа», «Типитака») и 3) эпохе великого синтеза, или постреволюционного периода III – I вв. до н.э. («Махабхарата», «Манавадхармашастра» и др.).

Первоначально священное знание воплощали три веды: «Ригведа» (собрание гимнов; далее – РВ), «Самаведа» (собрание песнопений; далее – СВ) и «Яджурведа» (собрание жертвенных формул; далее – ЯВ). Впоследствии к ним была присоединена четвертая веда – «Атхарваведа» (собрание магических заклинаний; далее – АВ). В древнеиндийской традиции они рассматривались как знание, данное мудрецам (риши) непосредственно богами. «Четыре веды представляют собой собрания, – пишет Т.Я. Елизаренкова, – в принципе различающиеся между собой по всему: составу, объему, времени создания, содержанию и назначению. При этом поздние веды содержат немалое число заимствованных из РВ стихов» [178, с. 458]. В дальнейшем к каждой из четырёх самхит были добавлены тексты (брахманы, араньяки и упанишады), в совокупности с которыми они образуют сложную систему ведического знания. Смысловое значение текстов СВ и ЯВ в большой степени определяется ритуальными действиями брахманов во время жертвоприношения, поэтому оно не имеет логически связанного, самостоятельного характера. Гимны РВ на протяжении многих веков существовали только в устной традиции. Жрецы-поэты – создатели гимнов – в древнеарийском обществе были носителями мудрости как непосредственного созерцания божественной знания.

Методологическая оценка текста и его особенности. РВ представляет собой архаический текст, которого не касалась рука редактора осевого и постосевого времени. Поэтому исследователю открывается редкая возможность изучения аутентичного древнеиндийского мировосприятия приблизительно XVII – VII вв. до н. э. – от завоевания ариями местного населения («дасьев») до начала древнеиндийской ментальной революции – из действительного первоисточника. При этом следует иметь в виду, что в гимнах РВ представлена далеко не полная картина ценностно-мыслительного пространства архаической Индии. Вместе с тем, нам доступна ее важнейшая часть – ментальная реальность ритуала. В гимнах РВ проявляются самые

главные, самые важные ценностно-мыслительные ориентации древних индийцев, поддерживавшиеся на протяжении почти тысячи лет и уходящие своими истоками в более древние, темные времена.

Своеобразие текста РВ определяет другое важное обстоятельство. Самхита представляет собой не литературное произведение, в котором представлены лучшие поэтические достижения самых талантливых поэтов-жрецов из самых знаменитых родов брахманов. РВ есть преимущественно мистический письменный источник. В своих гимнах жрецы-поэты всеми силами стремились передать таинственную, трепещущую, непосредственную связь с ведийскими богами, которые сообща сидят на жертвенной соломе у огня-Агни и вкушают пьянящий напиток бога Сомы.

Задачей этой главы является реконструкция своеобразного архаического мистического мышления древних индийцев. «Илиада» и «Одиссея» Гомера представляют собой литературные памятники доосевого времени и в них нет мистического содержания. «Теогония» Гесиода, описывая трансформационные изменения в древнегреческом пантеоне, также лишена мистической тайны. Даже в «Пятикнижии Моисея» яркие мистические фрагменты встречаются нечасто. На читателя же гимнов РВ непрерывно изливается мистика ритуала.

Своеобразие РВ как письменного источника архаического периода развития древнеиндийской культуры выражается также в том, что в ней наиболее ярко выражена натуралистически-силовая система мировосприятия. Доминирующие темы «натуры», «добычи» и «силы» в ведийских гимнах проявляются в полной мере.

1.1 Могучий Индра как абсолютная ценностно-мыслительная система отсчета

Одной из важнейших осей ментальных пространств культур доосевого времени была **доминирующая тема «силы»** (физической силы). Она составляла своеобразное ценностно-мыслительное дно архаической культуры. Глубже (или выше), величественнее ее ничего не было. Поэтому у архаического человека ни что не вызывало большего почитания, поклонения, чем сила и мощь бога, мифологического героя, правителя, главы патриархальной семьи. Тема «силы» задавала абсолютный и высший стандарт в оценке всего происходящего. В архаическом мышлении высший авторитет Силы постоянно поддерживал живой, верховный Бог. У древних иудеев, согласно книгам «Пятикнижия Моисея», «Иисуса Навина» и другим, таким был бог Яхве. У древних греков такими были сменявшие друг друга Уран, Кронос и Зевс. У древних индийцев носителем высшего авторитета был Индра. В Индре были собраны все силы: «Один, ты несешь всю силу, собранную воедино» [РВ, I. 57. 6]. «Никогда,.. никто не превосходил Индру героической силой» [РВ, I. 80.

15]. Всепобеждающая мощь Индры наделяется различными оттенками: она и «колдовская сила» [РВ, I. 51. 5], и «жизненная сила» [РВ, I. 10. 12], и «чистая сила действия» [РВ, I. 23. 4], и «стосильная» [РВ, I. 16. 9].

«Этот бог, рожденный силой» [РВ, VI. 44. 22].

«Проламывающий крепости, юный поэт,
Он родился с непомерной силой» [РВ, I. 11. 4].

«Великий, превосходящий (всех) силой!» [РВ, I. 9. 1].

«Вся сила сосредоточена в тебе для одной цели» [РВ, I. 51. 7].

Бесконечная мощь и физическая энергия Индры раздвинула и заполнила все миры:

«Кто с силой своей протянулся через все (миры)» [РВ, VII. 23. 1].

«…силу – силой,
Могущество (твое) мощно раздвинуло два мира» [РВ, I. 51. 10].

«Твоя знаменитая сила, о щедрый,
Мощью (и) разрушительностью (стала) равной небу.
По ту сторону (видимого) пространства, неба
Ты, о сильный по своей природе, (приходящий) на помощь, о дерзкий мыслью,
Сделал землю противовесом (своей) силы.
Охватывая воды, солнце, ты идешь на небо.
Ты стал противовесом земли.
Ты стал господином высокого (неба) с великими героями.
Все воздушное пространство ты заполнил (своим) величием.
Ведь поистине никто другой не равен тебе» [РВ, I. 52. 11-13].

«Еще (выше,) чем небо, далеко распространилась его громадность.
Даже земля по (своей) величине – не противо(вес) Индре.
Страшный, исполненный силы, опаляющий людей,
Он точит ваджру, как бык (рога), – для остроты» [РВ, I. 55. 1].

Ты, о Индра, рожден от силы,
От могущества, от мощи.
Ты, о бык, бык и есть» [РВ, X. 153. 2].

Были ли у поэта-жреца основания для подобного рода оценок? Может быть, это всего лишь плод поэтической фантазии слагателей гимнов? Если сравнить по силе и мощи древнеиндийского Индру с древнегреческими богами Ураном, Кроносом и Зевсом, то последние, представляется, существенно уступали первому. Почему? На мой взгляд, дело, прежде всего, в объективной разнице погодно-климатических условий и, соответственно, их разном восприятии: древние греки не знали таких разрушительных тайфунов, какие регулярно обрушивались на Индию, застилая всё небесное пространство.

Отголоски этого обстоятельства находят отражение в поэтической форме в гимнах РВ:

«Ты велик, о Индра: ведь (ты – тот,) кто порывами неистовства,
(Едва) родившись, небо и землю поверг в ужас,
Когда все чудовища (и) даже твердые горы,
Из страха перед тобой задрожали, как былинки» [РВ, I. 63. 1].

«Ты потряс вершину высокого неба» [РВ, I. 54. 4].

«Это его величие выходит за пределы
Неба, земли, воздушного пространства.
Индра-самодержец в доме (своем), всеми воспетый,
Прекрасный (убийца) врагов, неистовый, он усилился для битвы...
Это в страхе перед его рождением
Дрожат твердые горы, небо и земля» [РВ, I. 61. 9, 14].

«Этот Индра раздвинул (своим) величием две половины вселенной» [РВ, VII. 23. 3].

«Индра, который велик благодаря силе,
Словно грозовая туча, несущая дождь» [РВ, VIII. 6. 1].

«Велик Индра. И еще большее
Величие да будет (уделом) громовержца!
Словно небо шириной, сила (его)!» [РВ, I. 8. 5].

Не выделявший себя из окружающей среды древний индиец полагал, что перед грозной, неотвратимой, завораживающе-сокрушительной силой урагана-Индры «в страхе дрожат горы, небо и земля». Впоследствии это чувственное восприятие бесконечной силы тайфуна, сопровождая всякое представление бога Индры, стало атрибутивной характеристикой могучего Бога. Бесконечная сила иудейского бога Яхве также порождала бесконечное чувство страха у древнего еврея. Поэтому от последнего требовалась абсолютная покорность, беспрекословное выполнение заповедей и указаний таинственного Бога. Доминантой в отношении верующего иудея к Богу была не любовь, а жуткий страх. Господь говорил Моисею: «Ужас Мой пошлю пред тобою, и в смущение приведу всякий народ, к которому ты придешь» [Исх 23, 27]. «…скажи сынам Израилевым: вы народ жестоковыйный; если Я пойду среди вас, то в одну минуту истреблю вас» [Исх 33, 5]. «Господа, Бога твоего, бойся, и Ему одному служи,.. ибо Господь, Бог твой, Который среди тебя, есть Бог ревнитель; чтобы не воспламенился гнев Господа, Бога твоего, на тебя, и не истребил Он тебя с лица земли» [Втор 6, 13, 15]. «Господь, Бог твой, среди тебя, Бог великий и страшный» [Втор 7, 21]. Отношение древнего индийца к Индре было существенно иным. Множество гимнов, посвященных Индре, убедительно свидетельствуют, что ведущим чувством верующего индийца к Богу была искренняя, глубокая любовь, которая проявлялась в непрерывно изливаемом на

Него восхищении красотой Его силы. Согласно этим гимнам, древний арий не испытывал леденящего страха перед могучим Индрой, который, по его представлениям, нередко сидел рядом с ним на жертвенной соломе, с удовольствием слушал восхваления в свой адрес и вкушал любимый напиток сомы.

«И вот я к этому дарителю богатств, неотразимому (богу),

Лечу, словно сокол – к излюбленному жилью,

Прославляя Индру самыми высокими песнями» [РВ, I. 33. 2].

«Индра, прекрасный спаситель, прекрасный помощник со (своей) помощью

Пусть будет очень милостив (к нам) (он,) всеведущий!

Пусть прогонит он ненависть, пусть создаст безопасность!» [РВ, VI. 47. 12].

«Победитель, герой, мужественный, прозорливый,

Тот, кто слышит зов воспевателя, далеко простирая поддержку,

Великолепный, хвала мужей, кормилец певца,

Прославленный как добытчик награды, он дает награду на жертвенной раздаче» [РВ, VI. 24. 2].

«Приходи к нам, выжавшим (сому),

На наши прекрасные восхваления!

Напейся хорошенько соку, о прекрасногубый!*»* [РВ, VIII. 17. 4].

«В дружбе с тобой, о Индра, награждающий,

Нам, о повелитель силы, (нечего) бояться.

Мы ликуем навстречу тебе,

Победителю, непобежденному» [РВ, I. 11. 2].

Если древнегреческие боги Уран и Кронос порождали ужасные чудовища, т.е. их действия имели преимущественно разрушительный, негативный характер, то могучая сила Индры имела лишь позитивную для ариев направленность. Подвиги Индры неизменно вызывали у жрецов-брахманов восхищение и благодарность:

«Ты, поразительный громовержец» [РВ, VI. 46. 2].

«От века этот боец вызывает восхищение (своей) силой» [РВ, I. 55. 2].

«*Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:*

Те первые, что совершил громовержец,

Он убил змея, он просверлил (русла) вод,

Он рассек недра гор» [РВ, I. 32. 1].

«Неисчерпаемое добро ты несешь в руках.

Неодолимую силу заключает в (своем) теле прославленный (бог)» [РВ, I. 55. 8].

«…о удивительный, ты раскрыл

Мрак вместе с утренней зарей, солнцем, коровами.
Ты распространил, о Индра, поверхность земли.
Ты укрепил нижнее пространство неба.
А самое поразительное его деяние,
Лучший удивительный подвиг удивительного состоит в том,
Что в излучине, внизу, он наполнил
Четыре реки, струящиеся сладкими потоками» [РВ, I. 62. 5-6].

Не дух, а сила Индры выступала в качестве преобразующего, созидательного начала. Безграничная мощь Индры обеспечивала ему неизменный успех:

«Именно тот, кто благодаря своей мощи перерос
Все миры, делая себя властелином, он, очень сильный,
Этот возница протянул тут свет через оба мира!
Он свергнул мрак, зашивая его.

Он укрепил своей силой горы, обращённые вверх,
Деятельность вод он направил вниз,
Он поддержал все кормящую землю,
Волшебной силой он укрепил небо, чтобы оно не упало» [РВ, II. 17. 4-5].

В посвящённых Индре гимнах постоянно повторяются его главные победы: «Он убил змея, он просверлил русла вод, он рассек недра гор» [РВ, I. 32. 1]. Наполненный восхвалениями и жреческими жертвенными возлияниями, восхитительный Индра направлял свою сокрушительную силу на дасьев – врагов ариев:

«Сколько натиска, сколько силы –
Дубиной грома ты убил врага, рвущегося сражаться!» [РВ, I. 33. 12].
«Ты разбил девяносто крепостей» [РВ, I. 130. 7].
«Завоевывающему все, завоевывающему добычу, завоевывающему небо,
Завоевывающему всегда, завоевывающему мужей, завоевывающему пашню,
Завоевывающему коней, завоевывающему коров, завоевывающему воды –
Индре, достойному жертв, принеси желанного сому!
Превосходящему (всех), проламывателю, покорителю,
Не осиленному, (но) осиливающему, распорядителю,
Мощному пожирателю, вознице трудноодолимому,
Всегда осиливающему Индре провозгласите поклонение!
Всегда осиливающий, поглощающий людей, осиливающий людей,
Сотрясатель, боец, выросший в свое удовольствие,
Собирающий войско, известный среди племен как воинственный арья, –

Я хочу провозгласить совершенные подвиги (этого) Индры!» [РВ, II. 21. 1-3].

«Убей врагов, отшвырни прочь противников,
И затем создай нам повсюду состояние бесстрашия!» [РВ, III. 47. 2].

«Ты, о Индра, недругов обоего рода:
Врагов из дасов и из ариев, о герой,
Убивай, как (рубят) деревья, с помощью хорошо сложенных гимнов.
Разбей (врагов) в битвах, о самый мужественный из мужей!» [РВ, VI. 33. 3].

«Индра убивал врагов, не имеющих себе равных!» [РВ, VI. 44. 14].

«Он (тот,) кто силой разбивает крепости.
Когда прекрасногубый опьяняется соком» [РВ, VIII. 33. 7].

Если в системе архаического мировосприятия доминирующая тема «силы» определяла высшую шкалу ценностей, то **доминирующая тема «натуры»** целенаправляла основные жизненные интересы, которые диктовались насущными материальными потребностями. ***Тема «добычи»*** возглавляла список наиболее важных из них. В гимнах «К Индре» поэты демонстрировали весьма ограниченный набор целей-ценностей: это – коровы, реже – кони и, в целом, богатство. Согласно представлениям древних ариев, эти главные потребности столетиями – неизменно и в полном объеме – удовлетворялись, благодаря прославлениям, Индрой. Поэтому брахманы и все арии называли Индру самым щедрым богом.

«Жаждущий коней, коров, колесниц, добра,
Индра один владеет богатством как даритель (его)» [РВ, I. 51. 14].

«О Индра, дай нам самые лучшие богатства,
Постижение силы действия, благополучие,
Процветание богатств, невредимость (наших) тел,
Сладость речи, счастливое протекание дней!» [РВ, II. 21. 6].

«Дай воду, растения, неядовитые деревья,
Коров, коней, мужей, чтобы (тебя) восхваляли!» [РВ, VI. 39. 5].

«Ты для нас, о Индра, – приносящий добычу,
Ты – приносящий коров, о стоумный,
Ты - приносящий золото, о благой» [РВ, VII. 31. 3].

«Чьи подвиги неизмеримы,
(Чью) щедрость не превзойти,
(Чьё) вознаграждение пронизывает все, как свет» [РВ, VIII. 24. 21].

«С силой раздавая большие сокровища,
Все сокровища – с силой» [РВ, I. 130. 7].

«Я приношу молитву самому щедрому высокому (Индре),
С высоким богатством, с истинным пылом, сильному,

Чью щедрость трудно сдержать, словно в стремнине вод,
(Щедрость) открытую весь век, чтобы (показать) силу» [РВ, I. 57. 1].
«Много у Индры даров,
Не иссякают (его) милости» [РВ, I. 11. 3].

Для исследователя вопрос о щедрости Индры перерастает в вопрос о Его бытии. Судя по гимнам РВ, мистических свидетельств о восхитительном и милосердном Индре было так много, что никто, от царя до самого последнего шудры, не сомневался в Его существовании. Мистическое присутствие благословенного Бога воспринимали непосредственно и многократно.

«О Индра, приди! Опьяняйся напитком
Все дни приношения сомы,
Великий, превосходящий (всех) силой!..
Опьяняйся, о прекрасногубый, пьянящими
Восхвалениями, о принадлежащий всем народам,
На этих выжиманиях (сомы)!» [РВ, I. 9. 1, 3].
«Приди на это наше восхваление,
На этот праздник выжатого (сомы)!
Пей, как бык, мучимый жаждой!
Эти соки сомы, выжатые
Капли – на жертвенной соломе.
Пей их, Индра, для силы!» [РВ, I. 16. 5-6].
«Ты всегда был для нас поддержкой, о стократно помогающий» [РВ, VII. 21. 8].
«Опьяняйся, о герой, на этом выжимании!» [РВ, VII. 23. 5].
«Он покорил силу силой,
Мощью сломил ярость.
Все желающие сразиться, о юный Индра,
Оцепенели перед тобой, как деревья» [РВ, VIII. 4. 5].

Некоторые гимны указывают, что почитание Индры распространилось среди других народов:

«Перед его яростью склоняются вместе
Племена, все народы,
Как реки перед морем» [РВ, VIII. 6. 4].
«За тобой устремились все народы вместе,
Как колеса (телеги – за конем).
Ты прослыл великим во всем» [РВ, IV. 30. 2].

В своих гимнах поэты всячески подчеркивали главенство Индры среди всех богов:

«Никто не превосходил Индру героической силой.
Мужество и силу духа – все силы

Соединили в нем боги» [РВ, I. 80. 15].
«Тебя мы зовем первым среди богов» [РВ, I. 102. 9].
«Индру все боги единодушно
Поставили впереди (себя)» [РВ, I. 131. 1].
«Ведь даже все боги никак
Не могут побороть тебя, о Индра,
Потому что ты рассек дни ночью» [РВ, IV. 30. 3].

Таким образом, мифология громовержца Индры задавала, непосредственно поддерживала и воспроизводила натуралистически-силовую систему координат архаического ментального пространства древнеиндийской культуры, в котором доминирующие темы «силы», «натуры» и «добычи» служили основными осями.

В ходе изучения гимнов, посвященных Индре и другим богам, открываются два примечательных обстоятельства. Первое – абстрактность и непроработанность чувственных образов Индры и других богов ведийского пантеона. Могучий Индра предстает перед нашим взором «прекрасногубым» и с роскошными усами, несколько – раз в доспехах (описание непроработано) с ваджрой (описание отсутствует) или дубиной, на колеснице, запряженной парой красивейших коней. Небогатый набор созерцательных зацепок. Однако силовая сторона образа грозного бога была прописана в высшей степени детально и тщательно. Та же история просматривается и в отношении других ведийских богов. Второе – неполнота мифологического образа Индры. Лишь две черты составляли стержень Его характера – сила и щедрость. Пожалуй, можно добавить, что Он, в отличие от с других богов, предпочитал хмельной напиток сомы. Большое количество гимнов «К Индре» практически ничего не сообщает о его жене и детях. Сексуальные устремления и, в целом, Его «сексуальная мифическая жизнь» в этих гимнах отсутствует. Ясно, что ***третьей основной осью системы координат ценностно-мыслительного пространства архаической древнеиндийской культуры*** (после тем «силы» и «натуры») была **доминирующая тема «эроса»**.

В те далекие времена, впрочем, как и сейчас, в начале III-го тысячелетия, ментальное пространство было перенасыщено эротическими ценностно-мыслительными устремлениями. Но в современном ментальном пространстве эти устремления проявляются, практически, беспрепятственно. Неужели строгая цензура или суровые правила гимносложения не позволили отобразить эту важную сторону «жизни» переполненного физической силой Индры и других богов? Между тем, в архаическую эпоху эротические устремления имели только позитивную оценку, были основополагающей ценностно-мыслительной ориентацией. Лишь в осевое время, когда происходила переоценка прежних натуралистически-силовых ценностей с точки зрения

разума («Премудрости») и высокой морали, возникло негативное отношение к эросу, которое и закрепилось в последующей истории. Отсутствие информации о сексуальных связях ведийских богов не позволяет проследить формирование системы их родовых отношений и родовых связей с людьми-первопредками. Тем не менее, в архаическом ценностно-мыслительном пространстве культуры **доминирующая тема «рода*» являлась четвертой и последней из главных осей координат.*** Родовое мышление позволяло структурировать пространство социального бытия. Применительно к рассматриваемому периоду древнеиндийской культуры это сделать не представляется возможным.

1.2. Мистическая сила Агни

По количеству гимнов в РВ и, соответственно, по статусу в ведийском пантеоне бог огня Агни занимал второе место. Надо полагать, для ариев Агни, с одной стороны, был самым молодым богом, который всякий раз рождается *здесь*, и сейчас непрерывно горит в домашнем очаге или во время жертвоприношения. С другой – он был самым древним, потому что арийские племена активно мифологически осмысливали его благотворное влияние еще до завоевания коренного населения Древней Индии. Изучение мифологии огня, записанной в гимнах «К Агни» в РВ, открывает возможность более глубокого изучения мифологии древних ариев – от скифов на Украине до арийцев в Индии. Гимны РВ, посвященные богу огня, дают живую картину происходящего.

В характеристике бога Агни в полной мере раскрывается его физическая мощь как священная, сокровенная, фундаментальная реальность, составляющая суть стихии огня: «Когда он пребывал в недрах вод, распределённый по разным местам, он сосал собственные силы, которыми он движется» [РВ, I. 144. 2]. Агни – «тот, в ком черпают силы могучие покровители» [РВ, II. 2. 11]. Агни часто называли «сыном силы» [РВ, I. 143. 1], «юным сыном силы» [РВ, I 141. 10], «рожденным от силы» [РВ, I. 141. 1], «взращенным силой» [РВ, I. 36. 2], «созданным силой» [РВ, I. 45. 9]. Мысль древних ариев отталкивалась от реального способа добывания огня посредством физических усилий. Однако сам факт добывания огня в мифологическом сознании древних ариев мыслился как извлечение силы из наполненного ею мирового пространства. Это какая-то комплексная жизненная сила, которая питает всё и может всё уничтожить:

> *«И все те бессмертные вкушают жизненную силу,*
> *Жертвенные возлияния для богов – жизненную силу.*
> *Ты, о Агни, самый сильный по силе,*
> *Самый неистовый, рождаешься для службы богам»* [РВ, I. 127. 8-9].

Однако изучение тех же гимнов с точки зрения методологии метафизики Пути приоткрывает существенно иную, мистическую природу «чистого духа» бога огня.

Ценностно-мыслительное бытие бога огня, как и бога Индры, составляли доминирующие темы «силы», «натуры» и «добычи», которые выступали его атрибутивными характеристиками. Поэт-жрец также восхищался неукротимой силой Агни:

«Ты, о Агни, самый сильный по силе,
Самый неистовый, рождаешься для службы богам,
Словно богатство, для службы богам:
Ведь твое опьянение – самое неистовое,
А сила духа – самая блистательная» [РВ, I. 127. 9].

«Тысячерогий бык, обладающий такой силой,
О Агни, мощью ты превосходишь всех других» [РВ, V. 1. 8].

«*…он рожден от силы»* [РВ, I. 141. 1].

В пожарищах во время штурма крепостей, захвата городов арийские воины воочию видели свирепую поддержку огня-Агни. *«Агни разогнал полностью этих дасью. (Вырвавшись) вперед, он отбросил назад (их,) не жертвующих… (Он,) самый мужественный, – Я воспеваю этого Агни,.. несгибаемого, укрощающего противников». Он «(своим) смертельным оружием заставил склониться (крепостные) валы»* [РВ, VII. 6. 3, 4, 5]. *«Он господин добычи, буйной силы»* [РВ, I. 145. 1].

Охваченные жаждой добычи арии страстно взывали к мощному Агни:

«При(неси) нам, Агни, (по) доброй воле
Богатство, дающее процветание весь век!» [РВ, I. 79. 9].

«Этот Агни повелевает обилием прекрасных мужей,..
Он повелевает богатством из прекрасного потомства, коров,
Он повелевает убийствами врагов.
Направь ты нас на богатство,..
О мощно сверкающий, на высшее богатство, награждающее потомством,
Дающее безболезненность, неистовое!» [РВ, III. 16. 1, 3].

Мистика Агни имела свои особенности, отличные от мистики других ведийских богов. Для ариев огонь и в домашнем очаге, и в жертвенном ритуале означал его мистическое присутствие *здесь*, совсем рядом: для них он есть таинственная, чувственно воспринимаемая реальность. Тайна и мистика возникала каждый раз во время добывания огня из сухого дерева. Наше (современное) восприятие огня профанизировано научными знаниями о его природе. Огнепоклонник-арий в вечно живой реальности огня, возникающего из мертвого сухого дерева, каждый раз видел рождение священной реальности. Поэтому брахманы называли Агни «сыном силы».

«Тут возрадовались все они твоей силе духа,
Когда ты, о бог, родился живым из сухого (дерева).
Все приобщились к божественной сути, к имени
Бессмертному, соблюдая по обычаю вселенский закон» [РВ, I. 68. 3-4].

«(Никем) не принуждаемый на старые (дрова), трепеща, как птица,
В полете этого пылающего чернокрылого (бога),
Чисторожденного, пересекающего без дорог пространство (– удивительная красота).
Словно двинувшаяся колесница, созданная умелыми мастерами,
Движется он к небу со своими красными членами.
Вот эти его черные (клубы дыма), – гори! – направляющиеся к небу» [РВ, I. 141. 7-8].

«(Агни), заполнившего все светлые пространства неба…
Нестареющий, вечно юный (так) пребывает, огромный.
Ноги (свои) он ставит на спину широкой (земли).
Его алые языки пламени лижут вымя (неба)» [РВ, I. 146. 1, 2].

Чистый, живой, сверкающий во тьме, Он вызывал лишь восхитительные ощущения и представления. Жрецы также называли его «духом силы» и «чистым духом». Пожалуй, самое главное в боге огня Агни – то, что он приучал не только поэтов-брахманов, но и всех древних индийцев к мистике присутствия бога, который всегда здесь, рядом. Нужно всеми силами стремиться установить с ним сокровенную связь, бережно ее поддерживать, чтобы она не оборвалась. Лишь тогда открывается самое важное – появляется мистическое ве́дение.

«… Он движется. Он ведает.
К нему обращаются как к знатоку…
С ним бывают связаны указания, с ним – поиски…
Агни, ведун, постигший (вселенский) закон, истинный (бог)» [РВ, I. 145. 1, 5].

«Мудрые поэты ведут по следу (Агни)» [РВ, I. 146. 4].

«Ежеминутно воспеваемый бык, громко ревущий, (изливая) семя,
Громко ревущий, изливая семя;
Смотрящий сотней глаз» [РВ, I. 128. 3].

«Пронизывающий весь мир, мудрый» [РВ, I. 31. 2].

«Бог среди богов, о безупречный, бодрствующий» [РВ, I. 31. 9].

«(Ты,) поэт, ведающий больше (всех)» [РВ, I. 71. 10].

«Агни, ведун, постигший (вселенский) закон, истинный (бог)» [РВ, I. 145. 1,5].

«Агни… всезнающего, очень умного» [РВ, I. 12. 1].

Если уместно такое сравнение, Агни «работал» преимущественно в режиме «онлайн»: он *сейчас* «рождается», *сейчас* переносит жертвенные

возлияния богам; вспыхивая, сам кормится этими возлияниями; неистовыми пожарами уничтожает крепости и жилища врагов; вздымаясь высоко в ночное небо, призывает богов и передает им восхваления.

«Я кроплю Агни жертвенным возлиянием, жиром,
(Того,) кто находится во всех существах,
Широкого в поперечнике, высокого благодаря жизненной силе,
Больше всех охватывающего, выглядящего неистовым благодаря (поглощаемой) пище.
Я кроплю его, (ликом) обращенного во все стороны:
Да возрадуется он этому, невраждебный мыслью?» [РВ, II. 10. 4-5].

«Лучший жертвователь, лучший возница, ярко пылающий,
Избавь нас от всех проявлений ненависти!» [РВ, IV. 1. 4].

«Взойди сегодня, о сверкающий Агни, на сверкающую
Колесницу вместе с достойными жертвы (богами)!
Знаток путей, (через) широкое воздушное пространство
Привези сюда богов для вкушения жертвы!» [РВ, V. 1. 11].

«Принеси жертву богам, высокому (космическому) закону,
О Агни, принеси жертву своему дому!» [РВ, I. 75. 5].

«Зажженный Агни направил к небу (свое) пламя.
Он ярко светит далеко навстречу Ушас.
Неся все желанные дары, сопровождаемая поклонениями, движется на восток,
Призывая богов, (жертвенная ложка,) полная жира с жертвоприношением» [РВ, V. 28. 1]

«Знаток путей, (через) широкое воздушное пространство
Привези сюда богов для вкушения жертвы!» [РВ, V. 1. 11].

«Возлияние возлито в твой рот, о Агни» [РВ, X. 91. 15].

По факту, не из каких-либо умозрительных размышлений, которых в те далекие времена не было, а из реальной практики жертвенного ритуала главной сущностной характеристикой мистической природы Агни стала не физическая сила, а мистическая «чистая сила духа». «Силу духа» жрецы мыслили как объективную, телесную, мистическую реальность, целенаправляющую всё сущее. Надо полагать, затем брахманы стали экстраполировать представления об этой потаённой реальности и на образы других богов.

«Самый выдающийся силой духа, (бог) племен» [РВ, I. 65. 9-10].

«Агни силой духа превзошел бессмертных …
Агни владеет обильной силой жизни» [РВ, VII. 4. 5, 6].

«Мы хотим раздуть проникновенную силу духа!» [РВ, VII. 4. 10].

«Ты – создатель жизненной силы» [РВ, I. 31. 10].

Из гимнов «К Агни» становится вполне очевидным, как в отношении к богам и к мирозданию в целом преодолевалось упрощенное натуралистически-силовое мировосприятие, и в душе поэта возникало высшее вдохновение, высшие поэтические чувства и созерцания, чего не было в отношении других

богов, кроме Сомы. Пожалуй, для поэтов-жрецов бог огня Агни был самым вдохновенным, самым возвышенным богом. Мне представляется, высшие поэтические достижения РВ следует искать в гимнах именно к богу Агни.

«По вспышкам вдохновения он превосходит любого искушенного (жреца)» [РВ, I. 72. 1].

«Даже если она идет окольными путями, молитва достигает цели» [РВ, I. 141. 1].

«Я приношу Агни более сильное, более новое стихотворение,
Мысль, облеченную в слова, сыну силы» [РВ, I. 143. 1].

«Ты – изобретатель блистательной речи!» [РВ, II. 9. 1, 4].

«Он водворился как поэт среди не-поэтов, (этот) прозорливец.
Агни, как бессмертный среди смертных» [РВ, VII. 4. 4].

Для поэта-жреца огонь-Агни был высшим воплощением красоты и совершенства. Ни один из ведийских богов не удостаивался подобных оценок:

«Агни, я славлю твою красоту» [РВ, V. 28. 4].

«Он облекся во все красоты» [РВ, II. 8. 5].

«Он, рядящийся в красоту, бессмертный, прозорливый,
Достойный украшения, достойный славы победитель» [РВ, II. 10. 1].

«Когда он появляется, чистый, как сверкающий топор,
(Всем) своим телом сияя красотой» [РВ, VII. 3. 9].

Красота Агни – особого рода, она не человекоразмерна. Если красота классических древнегреческих богов представляла собой гармонично сбалансированное телесно-разумно-добродетельное совершенство, то красота древнеиндийского Бога огня задолго до ментальной революции мыслилась как мистическое совершенство огненной стихии. В священной стихии огня всё большее значение приобретала не ее физическая, а мистическая сила. Бог Агни был единственным мистическим возницей жертвенных возлияний, молитв и восхвалений ведическим Богам:

«Зажженный, о Агни, (и) политый (жиром)
Принеси жертву богам, о прекрасно исполняющий обряд!
Ведь ты возница жертв» [РВ, V. 28. 5].

«Пылая, он, извивающийся, приближается к небу» [РВ, I. 68. 1].

«Обладая прекрасной силой духа, он измерил воздушное пространство,
Вайшванара своим величием коснулся небосвода» [РВ, VI. 8. 2].

«Агни проходит через две половины (вселенной), умащая (их)» [РВ, X. 80. 1].

Поэтому среди ведийских богов Агни приобретал своеобразную мистическую власть:

«Агни царит среди богов,
Агни среди смертных, проникнув (к ним).
Агни наш возница жертв.
Агни почитайте (вдохновенными) мыслями!» [РВ, V. 25. 4].

«Словно странствующее кругом (солнце), ты правишь, о (бог) с чудесным блеском» [РВ, VI. 13. 2].

«Агни – глава неба, пуп земли.

Вот он стал посланником двух миров.

Таким богом тебя породили боги» [РВ, I. 59. 2].

Даже милость Агни имела мистический оттенок:

«От тебя, о милостивый, все милости

Исходят, о Агни, словно ветви от дерева» [РВ, VI. 13. 1].

«Ты, несущий счастье, посеял все доброе» [РВ, I. 31. 9].

В характеристике Агни следует также отметить своеобразие его чувственного образа. Он лишен внешних антропоморфных характеристик. Есть лишь чувственно воспринимаемый огонь-Агни. Внутри огня «не прячется» могучий и красивый дядька. Есть лишь мистическая реальность стихии огня. Подобно Индре, Агни лишен и семейно-бытовых характеристик. Применительно к мистике огня-Агни можно говорить об архаической предметафизике как одной из предпосылок древнеиндийской метафизики Пути.

Существует ли различие мистики огня бога Агни РВ и Ахура-Мазды Заратуштры? Безусловно, да, и весьма существенное. Мистика Агни носила все-таки натуралистически-силовой характер. В ней нет нравственной составляющей. Если таковая и присутствовала, то в зародышевом состоянии. Мистика Ахура-Мазды имела чисто духовно-нравственную природу. Всеми своими ценностно-мыслительными ориентациями она устремляла верующего зороастрийца к освобождению от телесного, которое впервые в мировой истории стало рассматриваться как грязное, вредоносное, опасное, подлежащее искоренению. В живом пламени огня Заратуштра и его сподвижники видели священную реальность чистого духа разума и морали совершенного Ахура-Мазды и сопровождавших его шестерых божеств.

1.3. Таинственный, пьянящий Сома

По своей мистической природе Агни и Сома весьма близки. Поэтому древние индийцы имели достаточные основания называть их «родными братьями». Своими действиями брахманы способствовали «рождению» Сомы: посредством давильных камней выжимали сок, который цедили с помощью овечьей шерсти, и очищенный сливали в деревянные или металлические ёмкости. Чувственно воспринимаемый, Он также «работал» в режиме «онлайн», здесь и сейчас. Чистый Сома блестел в сосуде. Выпитый Сома также вызывал поэтическое вдохновение и также был носителем возвышенных мыслей и молитв богам ведийского пантеона. Сущностное отличие Сомы от Агни – Его внутренний мистический характер действия. Пьянящий Сома действовал на поэта и богов изнутри. Жрец пьет Бога!

«Когда ты проник внутрь, ты становишься безграничностью,..
Мы выпили сому, мы стали бессмертными,
Мы пришли к свету, мы нашли богов…
Выпиты эти славные (соки сомы,) уносящие вширь:
Как ремни - колесницу, вы связали меня в суставах…
Как огонь, добытый трением, зажги меня!
Дай (нам) озарение! Сделай нас лучше!
Да, это ведь только в опьянении тобой, о сома, я кажусь себе
Будто бы богатым. Иди вперед к процветанию!..
Играет сила действия и страсть, о сок сомы…
Ты осел в каждом члене (его)…
Я хочу соединиться с мягкосердечным другом,
Который, когда выпит, пусть не причинит мне вреда,
Этот сома, который вложен в нас,..
…сома, повсюду (будь) наделителем жизненной силы!
Ты войди (в нас), создавая солнечный свет, о (бог) со взглядом героя!» [РВ, VIII. 48. 2, 3, 5, 6, 9, 10, 15].

«Надели ты нас долей в солнце
С помощью твоей силы духа, твоих поддержек
И сделай нас лучше!» [РВ, IX. 4. 5].

«Наделенный прекрасной силой духа, о сома,
Следи, чтобы нам была дана жизненная сила!» [РВ, X. 25. 8].

«Очищайся, давая нам самую замечательную телесную силу!» [РВ, IX. 68. 10].

Своеобразие мистики бога Сомы выражается в том, что технология приготовления пьянящего напитка сомы мыслилась жрецами как воссоздание, творение бога! Посредством давильных камней, а затем очищающей овечьей шерсти ***происходило рождение таинственной божественной реальности здесь и сейчас!*** С шумом она текла в сосуды и таилась в них!

«Очищайся, о сома, приглашающий богов,
В быстром беге через цедилку!
Как бык войди в Индру, о капля!» [РВ, IX. 2. 1].

«Этот бог бессмертный
Летит, словно крылатая птица,
Чтобы сесть в деревянных сосудах.
Этот бог, созданный вдохновением,
Мчится сквозь препоны» [РВ, IX. 3. 1-2].

«Сома, который помещен
Внутри кувшинов, в цедилку, –
Его держит сок в объятиях.

Сок (сомы) подает голос,
(Достигающий) поверхности океана,
Оживляя сосуд, сочащийся сладостью» [РВ, IX. 12. 5-6].
«Сома течет, очищаясь,
В тысячу струй, (пройдя) сквозь сито,
На свидание с Ваю (и) с Индрой» [РВ, IX. 13. 1].
«Сок (сомы), текущий тысячей потоков,
Неистощимый, поддерживающий небо» [РВ, IX. 26. 2].
«Очищайся, о очень подвижный,
Наполни обе великие половины вселенной,
Как Ушас (и) Сурья (своими) лучами!» [РВ, IX. 41. 5].
«Он сел на (свое) ложе, вытесанное железом,
На (свое) место из дерева.
Будь лучшим открывателем просторов» [РВ, IX. 1. 2-3].
«Когда он течет кругами, поэт,
Облекаясь в поэтические дары (и) силы мужества,
(Этот) завоеватель награды стремится покорить солнце» [РВ, IX. 7. 4].
«Принеси, струясь, тысячные услады!» [РВ, IX. 61. 3].

По мере вкушения сока сомы ***в жреца входила мистическая реальность Бога***, которая не тривиально опьяняла поэта, а душевно возвышала его, несла не поэтическое мирское вдохновение, а мистическое ве́дение, глубинное знание сокровенной тайны.

«Ты вдохновенный, ты поэт» [РВ, IX. 18. 2].
«Разумом ты охватываешь все.
Ты очищаешься мыслью» [РВ, IX. 20. 3].
«Ко мне приблизилась молитва,..
Не напился ли я сомы?» [РВ, X. 119. 4].
«Поэт неба, помещенный между двух внучек,
Выжатый, проходит кругами любимые
Формы жизни, (он) с силой духа поэта» [РВ, IX. 9. 1].

Соединение двух священных стихий – огня и сомы – в ходе жертвенного возлияния обеспечивало не только мистическую трансляцию священной реальности, но и сокровенность текста-восхваления. При этом следует иметь в виду, что вся эта мистика переживалась не духовно, а натуралистически, как некая чувственно-телесная реальность – своеобразное единство субъективного, телесного и божественного, которые мышлением в описываемое время ещё не различались.

«Этот (бог) мчится на небо
Сквозь пространства со (своим) потоком,
Павамана, громко ревущий.

Этот пролетел по небу
Сквозь пространства, непокоренный,
Павамана, чей образ прекрасен» [РВ, IX. 3. 7-8].
«Все боги, единодушные,
Получили твое питье…
Кто сразу же обтекает обе
Половины вселенной со (своими) наградами, –
В опьянениях ты даешь все» [РВ, IX. 18. 3, 6].
«Этот необузданный хлынул
В воздушное пространство к Индре,
Бык золотистый, очищающийся сок (сомы)» [РВ, IX. 27. 6].
«Благодаря этому приглашению растекайся вокруг (для Индры),
Который в опьянениях тобой, о сок
Разбил девяносто девять
Крепостей за один день» [РВ, IX. 61. 1-2].
«Принимая все облики,
Очищаясь, движется желанный (туда),
Где сидят бессмертные» [РВ, IX. 25. 4].
«Довольный молитвой, посланный поэтической мыслью,
Спешит сома в дальние края
С потоком (слов) вдохновенного, (этот) поэт» [РВ, IX. 44. 2].

Подобно красоте бога огня Агни, красота Сомы также носила преимущественно мистический характер. Его красота – это красота телесной «силы духа»:

«Ты, Сома, по силам духа, прекрасен силой духа,
Ты по силам действия, прекрасен силой действия, всеведущ…
Глубока твоя суть, о Сома.
Ты чистый, как милый Митра,..
Ты – счастливая сила духа» [РВ, I. 91. 2, 3, 5].
«Далеко смотрящий на пупе неба,
Он красуется в сите из овечьей шерсти,
Сома, который поэт с прекрасной силой духа» [РВ, IX. 12. 4].

Вместо вывода. Если бы мы оказались современниками создателей этого гимна, то из уст какого-нибудь служителя культа вполне могли бы услышать: «Сома – благословенный, всеми любимый Бог, уникален. Я, жрец, приготовил, создал самого бога Сому! Он, сверкающий своим величием, затаился в приготовленном для него священном серебряном сосуде! В присутствии таинственно пылающего огня-Агни в возвышенной ночной тишине я раздаю (как жертву!) по чашам напиток-тело Сомы участникам жертвенного возлияния! Мы вкушаем бога и таким образом приобщаемся к его священной

красоте, мощи и силе духа. Вот Агни возрадовался от возлияния и понес благословенного Сому и наши молитвы в бесконечное ночное Небо на радость Брихаспати, Митры, Рудры и другим. Сидящий на самом почетном месте жертвенной соломы с самым большим кубком Индра мерно вкушал пьянящий напиток бога. Мы словно погрузились в причудливое, потаенное пространство, в котором все было совершенно. Мы видели прекрасные миры. Все, охваченные священным трепетом, слушали мои гимны к Индре, к Агни и к Соме. Весь мир замер и остановился. Из глубины сердца мы выдохнули молитву: «Ом!» И она белым лебедем полетела в высокую темную даль».

1.4. «Все боги» в пространстве всесильного Индры

Обычно индийцы, отвечая на вопрос о количестве ведийских богов, начинали с тридцати трех. Когда они достигали тридцати трех тысяч, то не могли остановиться. Между тем, в ритуальной жизни архаической мифологии эпохи РВ число активных субъектов божественной деятельности было меньше количества древнегреческих олимпийских богов. В действительности основное бремя «общения» с людьми несли всего три бога – Индра, Агни и Сома. В РВ им посвящена бóльшая часть гимнов, этим трем богам «помогали» Рудра, Варуна, Митра и другие. Остальные боги ведийской мифологии выступали, чаще всего, в функции декорации. Если древнегреческие боги имели красивые, глубокомысленные мифологические легенды о своем происхождении и деятельности, то мифологические истории ведийских богов практически отсутствовали. Их чувственные образы не были проработаны. Все они представляли собой единую полуабстрактную реальность, в которой они проявлялись лишь фрагментарно. Поэтому у древних индийцев отсутствовало стремление к идолопоклонству. Лишь в эпоху великого синтеза в III – I вв. до н. э. развернется пластически-созерцательная работа по детализации образов и историй богов ведийского пантеона.

К ***богиням-сестрам Ночи и Ушас*** (утренней зори) у брахманов было преимущественно созерцательно-поэтическое отношение. В гимне «К Ушас и Ашвинам» читаем:

«Она увешивает себя украшениями, как танцовщица.
Она обнажает грудь, словно корова - вымя.
Создавая свет для всего мира,
Как коровы – загон, Ушас раскрыла мрак…
Она распространяется (и) гонит черное чудовище…
Озирая все существа, богиня,
Обращенная навстречу (любому) взору, сияет далеко (вокруг).
Пробуждая к движению все живое,
Она встречает речь (каждого) преданного (поэта)» [РВ, I. 92. 4, 5, 9].

Гимн X, 127. «К Ночи»:

«Ночь, приближаясь, стала смотреть
Во все стороны, богиня, множеством глаз.
Она надела на себя все украшения.
Бессмертная богиня заполнила
Широкое (пространство), низины (и) высоты.
Светом она вытесняет мрак…
Ко мне подступил разукрашенный
Мрак, черный, сверкающий (звездами)» [РВ, X. 127. 1-2, 7].

Однако, поскольку в натуралистически-силовом ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийской культуры доосевого времени норму и идеал задавали доминирующие темы «физической силы» и «натуры» («добычи»), то ведийские боги мыслились в соответствии с заданным стандартом.

Так, бог-покровитель молитвы и жертвоприношения Брахманаспати:

«Кто силой согнул гнущееся,
Яростью проломил (крепости) Шамбары,
(Этот) Брахманаспати сотряс несотрясаемое,
И прошел насквозь богатую добром гору» [РВ, II. 24. 2].

В эпоху архаики в образе ***бога Вишну*** также преобладали силовые характеристики:

«Вот прославляется Вишну за героическую силу,
Страшный, как зверь, бродящий (неизвестно) где, живущий в горах,
В трех широких шагах которого
Обитают все существа» [РВ, I. 154. 2].

Лишенные каких-либо образов, могущественные ***Митра и Варуна*** выступают преимущественно в роли надзирателей за сохранением вселенского закона, мирового порядка:

«Этих двоих всеведущих, очень могущественных,
Мать для асурского достоинства
Родила, великая Адити, преданная закону.
Великие Митра-Варуна,
Вседержители, два бога-асуры,
Преданные закону, громко провозглашают закон…
Два отпрыска великой силы,..
(Те) двое, которые с высокого неба
Наблюдают (за людьми), как за стадами,
(Эти) преданные закону вседержители созданы для поклонения» [РВ, VIII. 25. 3-4, 5, 7].

Они не принимали активное участие в людских делах. Поскольку нравственные оценки в мифологии РВ отсутствовали, то стиралась грань между богами и асурами (демонами). Поэтому Митра и Варуна рассматривались и как боги, и как асуры.

От Митры, Варуны, Вишну и других ведийских богов не отставали и Маруты – боги грозового дождя и ветра, сыновья Рудры:

«Маруты, любящие потоки (дождя), обладающие дерзкой силой,
Страшные, словно звери, своею мощью, поющие (боги),
Сверкающие, словно огни, пьющие выжимки (сомы)» [РВ, II. 34. 1].

В РВ достаточно большую группу составляют гимны под названием «Ко всем богам», в которых поэты обращались с просьбами о помощи к различным группам ведийских богов:

«Вы, о боги, – забота, вы – сила.
Отодвиньте вы далеко (от меня) враждебность!
Милосердные, будьте же милостивы,
И пожалейте нас сегодня и в будущем!..
Обратитесь сегодня в мою сторону, о достойные жертв!
Боясь, да спрячусь я в вашем сердце!
Спасите нас, о боги, от волка, чтобы не сожрал!
Спасите нас от ямы, чтобы не упасть, о достойные жертв!» [РВ, II. 29. 2, 6].

«Я хочу воспеть скот, землю, лесные деревья,
Утро и Ночь, (целебные) растения.
А вы все, о Васу всеведущие,
Будьте поощрителями наших поэтических мыслей!..
На(правьте), о Маруты, о Митра, на жертвоприношения
Ваши милые табуны коней, на которых вы (обычно) приезжаете!
Пусть Индра, Варуна, могучие мужи
Адитьи усядутся у нас на жертвенную солому!..
О боги, безобманные, распространите
Над нами непрерывный щит» [РВ, VIII. 27. 2, 6, 9].

Таким образом, в натуралистически-силовом ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийской культуры пребывали не только боги Индра и Агни, но **все** боги ведийского пантеона. В определенном смысле они были его носителями и творцами, в котором приоритетными целями и ценностями были физическая мощь и сила, натуралистические устремления, добыча (богатство, кони, коровы и др.).

1.5. Фундаментальное значение темы «вселенского закона».

Тема «вселенского закона» представляет собой сложный, во многом еще не раскрытый образ. Очевидно, формирование представлений о законе как

основополагающем принципе порядка всего существующего, мироздания в целом, проистекало из наблюдения циклических закономерностей явлений природы, необходимости упорядочивания социальной жизни, строгого соблюдения ритуала, – в целом, из натуралистического образа жизни. Вместе с тем, сам факт наличия усмотрения в основании происходящих процессов универсальной закономерности, «вселенского закона» является очевидным свидетельством достаточно высокого уровня абстрактного мышления.

Т. Я. Елизаренкова пишет: «Слово rta (причастие прошедшего времени от глагола r – «двигать(ся)» как имя существительное обозначало: «вселенский закон», «божественная, вечная истина», «право», «правда», «святость», «благочестивое дело», «жертвоприношение», «жертвенный костер», «жертвенный напиток», «жертвенное место» и т. д. Скорее всего, здесь имело место одно общее значение вселенского закона и всего, что ему соответствует, а отсюда уже значение правильности и праведности, приложимое к разным сферам деятельности богов и людей» [178, с. 513]. Получается, что первичное проистекание смыслов «вселенского закона» исходило из экзистенциальных переживаний жертвенного ритуала. В определенном смысле вся древнеиндийская мифология, философия, поэзия произошли из исходной, первичной экзистенциальной реальности ритуала. Все остальное в древнеиндийской культуре было вторичным, производным.

Таинственная реальность «вселенского закона» составляла уникальную особенность архаической древнеиндийской мифологии. Подобного представления в мифологиях других народов мира не встречается. Попытаемся прояснить ее природу и функциональное значение, что представляет собой непростую задачу. Для поэтов-жрецов «вселенский закон» был очевидной, наперед заданной реальностью: они не пытались ее осмыслить. Поэтому прояснять ее природу приходится на основе отрывочных упоминаний в гимнах.

Бог как творец всего сущего с необходимостью мыслится как универсальная, предельная, фундаментальная, первосущностная реальность, за которой ничего нет и быть не может. Это в полной мере просматривается и в древнееврейской мифологии. Что может ограничить бога Яхве? Лишь Он может ограничить что-либо. Господь выступает исходным, универсальным, божественным принципом порождения, регуляции и ограничения всего сущего. Эта мысль понятна, справедлива, не вызывает каких-либо возражений. В архаической древнекитайской мифологии в качестве предельной божественной реальности выступало Небо, которое строго следило и контролировало все происходящее в Поднебесной. В философии великого ценностно-мыслительного реформатора Конфуция божественное Небо задавало универсальный, гармонично сбалансированный, добродетельный миропорядок Дао-Путь в человеке, семье и государстве.

В определенном смысле тема «вселенского закона» являлась одним из истоков древнеиндийской метафизики. Можно допустить, что ход спекулятивной мысли шел от представления о повторяемости, регулярности, некоторой упорядоченности происходивших процессов – к осознанию существования универсальной фундаментальной реальности «космического закона», которая управляет мирами богов, людей и вещей. Когда жрецы в своих гимнах стали петь об очищающей силе «вселенского закона», то это свидетельствует о наличии представления о фундаментальной реальности, которая выступает в качестве универсального принципа порождения и управления. При этом тему «закона» неправомерно считать неким древним аналогом «метафизики сверхчувственной реальности». Тема «вселенского закона» была попыткой древнеиндийской архаической мысли найти натуралистическое дно и опереться на него в осмыслении мифологической системы мироздания. Логика становления тематического пространства РВ позволяет допустить, что гимны, развивающие тему «вселенского закона», были самыми поздними во всем религиозном комплексе.

Из гимнов РВ следует, что существует некая предельная объективная реальность, выше или глубже которой ничего не было. Она задавала некую универсальную, предельную границу, которую никто, даже боги, не мог переступить. Все ведийские боги, даже сверхмогучий Индра, подчинялись ей – смиренно и безусловно. Таким образом, согласно архаической древнеиндийской мифологии, «вселенский закон» обеспечивал течение универсального миропорядка. Он как бы надстраивался над материальным миром, состоящим из неба и земли и разделяющего их пространства, внутри которого действовали боги. Ничто не могло изменить, каким-либо образом повлиять на ход «вселенского закона». Rta – универсальный, самодовлеющий, объективный, природный и, вместе с тем, священный процесс. Получается, что фундаментальная логика священной природы выше воли могучих богов Индры, Агни, Варуны и других. При этом не понятна природа и механизм этой таинственной регуляции: указания на какие-либо механические, физические или нравственные воздействия отсутствуют.

«Ведь много есть вознаграждений у закона:
Познание закона разбивает все хитросплетения.
Зов закона пронзил глухие уши
Человека, пробуждая, пылая.
У закона есть твердые основы,
Много ярких чудес на удивление.
Благодаря закону давно приводятся в движение жизненные силы.
Благодаря закону коровы вступили на путь истины.
Придерживающийся закона, от закона и получает.
Напор закона стремителен и приносит коров.

Для закона – земля (и небо) просторны, глубоки.
Для закона доятся они как две превосходные дойные коровы» [РВ, IV. 23. 8-10].

В гимнах «К Агни» достаточно часто стихия огня рассматривалась во взаимосвязи с потаенной, фундаментальной реальностью «вселенского закона»:

«Когда же (Агни), набухший от влаги (вселенского) закона,
(Движется) самыми прямыми путями закона, направляя (эту влагу),
Арьяман, Митра, Варуна, находящийся (повсюду) вокруг,
Смачивают шкуру (земли) в лоне нижнего (пространства)» [РВ, I. 79. 3].

Мистическая реальность Агни двигалась в русле потока «вселенского закона»:

«Кто достиг потока, вселенского закона,
Кто распутывает (тайну), почитая космический закон,
Тому за это он провозгласил блага» [РВ, I. 67. 7-8].

Потаенная реальность «вселенского закона» порождала божественного Агни:

«Боги последовали обетам вселенского закона.
(Агни) был замкнут, как небо (замыкает) землю.
Воды взращивают его, крепнущего на удивление,
Прекрасно рожденного в утробе - в лоне закона» [РВ, I. 65. 3-4].
«Тут возрадовались все они твоей силе духа,
Когда ты, о бог, родился живым из сухого (дерева).
Все приобщились к божественной сути, к имени
Бессмертному, соблюдая по обычаю вселенский закон» [РВ, I. 68. 3-4].
«*О Агни, будет жить в мире, храня закон, рожденный в законе»* [РВ, VI. 3. 1].

Аналогичное мистическое ви́дение просматривается по отношению к богу Соме. Созерцая движение божественных соков Сомы, поэт представлял в их основании священную реальность «вселенского закона»:

«Выпущены соки по пути (закона)
В соответствии с законом, прекрасные,
Знающие его протяженность» [РВ, IX. 7. 1].
«О сома, глядя вниз на оба (мира),
Взметнувшись, словно зверь, мчишься ты,
Усаживаясь на лоно закона» [РВ, IX. 32. 4].
«Возбуждающий опьянение живет в сидении (закона)
В волне реки, (этот) прозорливец
Сома, покоящийся на (шкуре) буйвола» [РВ, IX. 12. 3].

«Вселенский закон» как высшая, предельная реальность обеспечивал благостное, всеобъемлющее русло течения процессов всего сущего в наперед заданном, позитивном направлении. Поэтому для достижения успеха нужно было всячески стремиться встроиться в этот мерно текущий священный поток. Подтверждением тому являлась плодотворная деятельность богов, следующих его логике:

«Оба мира я очищаю законом.
Я сжигаю великие силы лжи, лишенные Индры» [РВ, I .133. 1].

«Вы подавили все беззакония.
О Митра-Варуна, вы следуете закону» [РВ, I. 152. 1].
«Реки движутся по (вселенскому) закону Варуны» [РВ, II. 28. 4].
«(Таковы) устремления вселенского закона, (такова) мудрость вселенского закона:
Весь век все исполняли (благочестивые) дела» [РВ, I. 68. 5-6].

Таким образом, в структуре архаического Духа древнеиндийской культуры онтологическая реальность «вселенского закона» мыслилась как фундаментальная, первосущностная, которая задавала логику движения мироздания, всего сущего. Ведийские боги безропотно служили и подчинялись «вселенскому закону». Примечательна, на мой взгляд, еще недостаточно изученная эволюция этого важного представления по мере развития древнеиндийской ментальности в осевое время и в эпоху великого синтеза. В Упанишадах она отсутствует, может быть, потому, что в исследованиях «косматых аскетов» добуддистского периода первичной реальностью для них была священная реальность ритуала, а затем ее место заняло трансцендентное бытие Атмана-Брахмана. В этой системе мировосприятия «вселенскому закону» как бы не было места. Однако, по свидетельству гимнов АВ («Брахман» [IV. 1. 4, 5], «Скамбхе» [X. 7, 1], «Гимн Скамбхе» [X. 8, 31]), эта тема продолжала занимать важное место в мифологических представлениях древних индийцев. Как будет показано в главе 5, в эпоху великого синтеза тема «вселенского закона» претерпит существенные трансформации. Она будет мыслиться как вечная, совершенная эйдетическая реальность «дхармы».

1.6. Тема «чистой силы духа»

Появление этой темы в гимнах РВ представляет собой, надо полагать, результат более поздней работы жрецов с текстом, когда доминирование натуралистических тем-ценностей было уже подорвано. Если в эпоху ранней архаики рефлексивная деятельность поэтов-жрецов была сосредоточена на совершенствовании образной структуры гимна, которая должна была наиболее точно выражать натуралистическую мистику ритуального действа (того, что

непосредственно происходило), то в ее поздний период древнеиндийская мысль углублялась до поиска оснований существующей реальности.

В доосевое время своеобразная природа индивидуально-психической реальности была неизвестна. Она мыслилась как объективная. Поэтому не следует модернизировать смысл терминов «вселенского закона», «чистой силы духа», «мудрости» и других, придавая им духовный и даже метафизический характер. Появление подобного рода терминов в гимнах РВ свидетельствует о том, что в эпоху поздней архаики началась работа древнеиндийского Духа по осмыслению оснований существующих материального и божественного миров. Природу этого типа знания можно назвать предметафизической или протометафизической. По-видимому, введение представлений о «чистой силе духа» частично может рассматриваться более поздней вставкой в процессе редактирования гимнов в постреволюционный период. С целью введения представлений о более глубокой, божественной, разумно-добродетельной реальности в гимны вкраплялись выражения о чистом духе с последующей их текстуальной адаптацией. Это открывало возможность для метафизической интерпретации гимнов и, таким образом, позволяло оживить, не дать умереть, сохранить сокровенный характер древнего священного текста. Подобного рода трансформации текста обусловили формирование в нём двух смысловых пластов – натуралистического и разумно-добродетельного, в силу чего текст РВ, удерживая это натуралистически-разумно-добродетельное содержание, приобретал синтетическую форму. Перед современными исследователями стоит сложная задача расслоить текст в соответствии с его исторической логикой становления.

Коррекция жрецами супернатуралистического образа бога Индры придала еще больше таинственности его облику, вмещающему две несовместимые природы:

> *«Неисчерпаемое добро ты несешь в руках.*
> *Неодолимую силу заключает в своем теле прославленный бог.*
> *Как в колодцах, прикрытых теми, кто их сделал,*
> *В телах твоих, о Индра, – богатые силы духа»* [РВ, I. 55. 8].

По мысли брахманов-певцов, основу природы бога Агни составляла так называемая «чистая сила духа». Именно она придавала ему особую силу и преимущество. Получается, что экзистенциально во время ритуала жертвоприношения древние индийцы за чувственно воспринимаемой реальностью огня мыслили реальность «чистого духа»:

> *«Его спрашивайте. Он движется. Он ведает.*
> *К нему обращаются как к знатоку. Только к нему обращаются.*

С ним бывают связаны указания, с ним – поиски.
Он господин добычи, буйной силы.

Это его спрашивают. Сам он не расспрашивает о том,
Что схватил, мудрый, своим собственным умом.
Он не забывает ни первого, ни последующего слова.
С его силой духа сообразуется тот, кто не безумен» [РВ, I. 145. 1-2].

«Ведь это благодаря тебе, о Агни, Варуна, чей обет крепок,
Митра, Арьяман с прекрасными дарами набрались силы,
Когда ты родился, распространяясь всячески силой духа,
Охватывая вселенную, как обод – спицы колеса» [РВ, I. 141. 9].

Агни «самый выдающийся силой духа, бог племен» [РВ, I, 65, 9-10].
Жрец восклицает во время жертвоприношения:

«Ни бог, ни смертный
Не превосходит силой духа тебя, великого.
С Марутами приди, о Агни!» [РВ, I. 19. 2].

Как видим, природа реальности «чистого духа» мыслилась натуралистически. Открытие трансцендентной природы божественной реальности привело к разрушению натуралистически-силового мышления и формированию существенно иной шкалы ценностей. С высоты ментальности осевого времени, наделяющей эти же фрагменты метафизическим содержанием, открывалась сокровенная глубина священных гимнов.

Фундаментальная реальность натуралистического жизненного мира – Сила – становилась подчиненной более глубокому бытию чистого духа. Первоначально натуралистически понимаемая чистота, при соблюдении ритуальной чистоты, т.е. поддержании в обряде чистого – без дыма – огня, постепенно наполнялась духовным содержанием сокровенной, духовной реальности, которая в период поздней архаики в полной мере не осознавалась. Агни – «чистый бог со своей чистой силой духа» (РВ, II. 5. 4). «Чистая сила духа» бога Агни буквально рождается из сухого дерева:

«Он, бог, охватывает все это своим величием.
Тут возрадовались все они твоей силе духа,
Когда ты, о бог, родился живым из сухого дерева.
Все приобщились к божественной сути, к имени
Бессмертному, соблюдая по обычаю вселенский закон.
Таковы устремления вселенского закона, такова «мудрость вселенского закона» [РВ, I. 68. 5].

Как реальность «чистой силы духа» соотносилась с реальностью «вселенского закона»? Выходит, что реальность последнего более фундаментальна.

Подобного рода коррекцию, однако, в значительно меньшей степени получали и боги – Митра, Варуна и др.:

> *«Истиной, о Митра-Варуна,*
> *Умножающие истину, лелеющие истину,*
> *Вы достигли высокой силы духа»* [РВ, I. 2. 8].

Не под влиянием ли зороастрийской ментальной революции брахманы делали подобного рода интерполяции? Жрец обращается к богам Митре и Варуне: «Благодаря неодолимому духу вы достигли огромной силы» [РВ, I. 151. 8].

Примечательно, что в наиболее ранних Брихадараньяке (далее – Бр) и Чхандогья (далее – Ч) упанишадах, в которых запечатлены первые фазы становления древнеиндийской метафизики, тема «чистой силы духа» отсутствует. Для аскетов-подвижников эпохи создания Бр и Ч очень важной проблемой было проведение «инвентаризации» различных типов существующих реальностей и установление субординации между ними. Поэтому они выстраивали своеобразные цепи порождения (одна реальность порождала другую), пытаясь посредством такой мыслительной операции отыскать первосущностное дно мироздания.

Если исходить из переходного характера Бр и Ч, которые по своей ментальности среди всех Упанишад наиболее близки к архаическому мифологическому мышлению, запечатленному в РВ, в определенном смысле вышли из последнего, то отсутствие темы «чистой силы духа» выглядит странным: казалось бы, риши должны были отталкиваться от темы «чистой силы духа» – метафизического дна архаического мышления. Это обстоятельство может указывать на то, что редактирование некоторых гимнов РВ происходило на этапе древнеиндийской ментальной революции или даже в постреволюционный период, когда была открыта трансцендентная, чисто духовная природа Атмана и Брахмана. Чтобы сохранить востребуемость большого массива текста РВ, основывающегося на натуралистически-силовом мышлении, древнеиндийские мудрецы модернизировали его посредством интерполяций в гимны тем эпохи осевого времени, например, темы «чистой силы духа».

С темой «чистого духа» органически связана тема «мудрости». Если в натуралистическом ментальном пространстве культуры мудрость понималась как хитрость (Индра «перехитрил хитрости хитрецов» [РВ, I. 32. 4]) или ведовство, то после более поздней редакции брахманов боги становились

источником мудрости как разумно-добродетельной деятельности. «Агни мы выбираем вестником,.. всезнающего, очень умного» [РВ, I. 12. 1]. Агни, «пронизывающий весь мир, мудрый» [РВ, I. 31. 2].

Из лютых хищников боги превратились в милосердных проводников добра как добродетели. Жрец взывает к Агни:

> *«Бог среди богов, о безупречный, бодрствующий.*
> *Стань певцу родителем и заступничеством!*
> *Ты, несущий счастье, посеял все доброе»* [РВ, I. 31. 9].

«Все – Боги» становятся «беспорочными, желанными, благосклонными» [РВ, I. 3. 9]. Грозный бог ветра Варуна предстает в некоторых гимнах мудрым и милосердным: «Ты царишь надо всем, о мудрый: над небом и землей» [РВ, I. 25. 20]. «Хвалебными песнями, о Варуна, мы хотим развязать твою мысль для милосердия» [РВ, I. 25. 3]. В этих строках чувствуется свежее дыхание осевого времени, когда частично обвалилась натуралистически-силовая система мировосприятия и набирали силу разумно-добродетельные оценки.

Тем не менее, для меня остается открытым вопрос о происхождении темы «чистая сила духа» в гимнах РВ. Среди всех немногочисленных письменных источников архаического периода мировой истории РВ – едва ли не наиболее яркий. Если принять происхождение темы «чистая сила духа» как порождение натуралистически-силовой реальности архаики, то это можно попытаться объяснить жизненно-важной потребностью в осмыслении специфического священного действия стихии огня бога Агни. Затем эти представления как сущностная реальность стали транслироваться и на других богов. Другой же, рассмотренный выше, вариант введения темы «чистая сила духа» был способом адаптации устаревавшего архаического священного текста в ходе древнеиндийской ментальной революции VI – IV вв. до н.э. Возможно, имели место оба способа введения и «употребления» этой темы.

1.7. Десятая мандала «Ригведы» – конец архаики

Методологическая оценка текста. Значение десятой мандалы РВ (далее – М-10) определяется тем, что она занимает исключительно важное место в изучении исторического развития древнеиндийской культуры, ментальное пространство которого она отображает. Гимны, входящие в ее состав, являются свидетельствами как традиционной архаической ментальности, так и ростков нового мировосприятия осевого времени и достаточно зрелого спекулятивного мышления. Это и составляет уникальность данного письменного источника. Предметом настоящего исследования будут лишь гимны, в которых фиксировалась новая ментальность осевого времени.

Какой сегмент в изменяющемся ментальном пространстве древнеиндийской культуры отображает М-10? Значимость этого древнего источника заключается в том, что только он приоткрывает завесу и поэтому позволяет проследить самые истоки движения из консервативной архаики в таинственное новое бытие. Если провести аналогию между изучаемыми процессами и образом «Большого взрыва» в космологии, то некоторые гимны М-10 запечатлели первые секунды «Большого взрыва» в древнеиндийском ментальном пространстве накануне осевого времени. Других письменных источников, описывающих это в высшей степени важное событие, нет.

М-10 целесообразно рассматривать в единстве с Бр, Если Бр, как будет показано ниже, представляет собой своеобразную хронику становления умозрительного метафизического знания в потоке аскетического движения, то М-10 выступает в качестве обрывочной записи ментальных сдвигов до или во время создания первых брахман Бр в сообществе жрецов-поэтов.

Как и всякая мандала РВ, М-10 представляет собой мозаичное по структуре произведение. Входящие в ее состав гимны писались различными авторами по различным поводам. Гимны разделяют временные интервалы, что позволяет проследить изменения древнеиндийской ментальности. Эта неоднородность и пестрота содержания гимнов, с одной стороны, усложняет исследование, а, с другой, – открывает возможность из фрагментов, осколков целостного ментального пространства частично восстановить утраченное ценностно-мыслительное бытие. В целом рассматриваемые гимны М-10 запечатлели ментальность древнеиндийского Духа между первой и четвертой брахманами первой главы Бр. При этом, как будет показано ниже, некоторые ее гимны выходят по оси времени за их пределы. В отличие от первых брахман Бр, в которых преимущественно представлена напряженная мыслительная работа аскетов-брахманов и отшельников, гимны М-10 запечатлели жизненный мир жрецов-брахманов накануне великой ментальной революции.

Итак, мы исходим из того, что М-10 представляет собой своеобразную хронику «первых секунд Большого взрыва» архаического ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры. Отдельные гимны являют собой фрагменты этого непростого эволюционного процесса, изучение которых позволяет частично восстановить логику ментальных событий.

а) эрозия харизмы ведийских богов

Если в предыдущих девяти мандалах тема «физической силы» имела самодовлеющий, абсолютный характер, то в М-10 она постепенно утрачивает свои мощь и энергию, представлявшиеся бесконечными. Если ранее Индра, Агни и другие боги выступали в качестве высшей инстанции, абсолютного и совершенного образца, вызывая только искреннее восхищение своей силой и

мощью и благодарность за неизменную щедрость, то в М-10 в их облике появляются характеристики, их унижающие, обнаруживаются некие высшие по бытийному статусу обстоятельства, их порождающие, что свидетельствует о ценностно-мыслительном обрушении пантеона ведийских богов.

Жрец-поэт обращается к еще недавно безгранично могучему Индре:

«Неужели такой, как ты, будет сидеть привязанный за мошонку!» [РВ, X. 38. 5].

В гимне **«К Индре»** (X, 73) просматривается дискредитация могучего бога:

«Ты родился грозным для победной силы,
Радующим, самым мощным, очень заносчивым.
И Маруты усилили тут Индру,
Когда мать учила бегать героя как лучшая бегунья.
Вот уселась она обманным образом – настоящая распутница! –
(А) они много раз усиливали Индру восхвалением.
Эти (миры) словно накрыты (его) огромной стопой.
По выходе из мрака они возникли как потомки…
Когда говорят: Он произошел от коня,
Я полагаю, что он рожден от силы.
От гнева он произошел: он был в заточении.
Откуда он родился, это знает (только) Индра» [РВ, X. 73. 1-2, 10].

Почти тысячу лет жрецы-поэты усердно воспевали Индру. Для древних ариев в Индии выше и совершеннее бесконечного во времени и в пространстве Бога грозы ничего быть не могло. Это обстоятельство для всех было извечно задано, не осмысливалось и не подлежало обсуждению. Столетиями ни у кого не возникала мысль заглянуть за всесильную реальность Индры. Согласно этому гимну, «грозный», «самый мощный» и в то же время ***«очень заносчивый»*** Индра оказался весьма ограниченным. Он рожден матерью – ***«настоящей распутницей»*** – или ***«произошел от коня»*** (жертвенного коня?), т.е. ограничен во времени. К тому же ***«он был в заточении»***. Оказывается, бесконечная физическая мощь не является атрибутом Индры. Маруты своими восхвалениями его многократно усиливали, соответственно, следует полагать, что и жрецы причастны к этому благодеянию. При этом поэт высказывает красивую идею о том, что Индра произошел от силы (космической энергии) и гнева. Таким образом, самый главный бог ведийского пантеона лишался священного ореола.

В другом **гимне «К Индре»** (X, 153) могучий бог предстает совершенно беспомощным:

«Деятельные (женщины,) покачивая
Новорожденного Индру, ухаживают (за ним)» [РВ, X. 153. 1].

Гимн «Ко Всем-Богам» (X, 109) – один из самых таинственных в М-10, а для современников приблизительно первой половины VI в. до н.э., надо полагать, был одним из самых значимых. Каковы смысл, цель и значение этого гимна? Ясно, что его нельзя использовать в ритуале. Он написан в назидание для кшатриев, хотя внешне, судя по названию – «Ко всем богам», речь идет о преступлении богов против брахмана. Из текста гимна следует, что якобы бог Сома увел жену брахмана, что вызвало большой беспорядок не только в обществе, но и на высшем небе. По требованию Варуны и Митры «царь Сома первым отдал обратно жену брахмана, не сердясь» [РВ, X. 109. 2]. Вот вся, казалось, ничем особенно не примечательная история. Между тем, этот гимн в мифологической форме отображал первое социально-политическое потрясение в древнеиндийском обществе, когда в культурном сознании Древней Индии начала набирать обороты ментальная революция. К этому времени брахманы-аскеты приобрели некоторый авторитет риши (спекулятивных мыслителей) и вследствие этого усилили своё влияние на общество, что воспринималось как обладание ими магической силой. Из «косматых аскетов» они превратились в новую социально-политическую силу, перед которой вынуждены были склонить головы кшатрии. Можно предположить, что во время создания гимна магическая сила, приписываемая не только брахману, но и его жене, приобрела космические масштабы:

«Страшно жена брахмана, приведенная (другим),
Она вызывает беспорядок на высшем небе» [РВ, X. 109. 4].

Цель создания и смысл гимна содержится в шестой строфе:

«Обратно отдали (ее) боги,
Обратно (должны отдать) и люди.
Цари, держащие (свое) слово,
Пусть отдают обратно жену брахману» [РВ, X. 109. 6].

В этом гимне брахманы осторожно намекали, прежде всего, кшатриям, а также всем слоям древнеиндийского общества, что нужно быть почтительными к представителям их варны и их женам. Как будет показано ниже, в интерпретации этой же истории в гимне «Жена брахмана» в АВ угрозы уже будут прямые и жесткие. В этом гимне нашло отражение другое существенное ценностно-мыслительное изменение: обвалилась силовая составляющая ведийских богов. Если ранее «все боги» восхищали красотой своей безграничной физической силы, то в этом гимне они предстают как обыкновенные мирские существа, которые, как провинившиеся нашалившие дети, смиренно возвращают жену брахмана. Их сила ушла, и поэтому они утратили свое мифологическое могущество.

Примечательно еще одно важное обстоятельство. В самом начале становления древнеиндийской метафизики Пути в жизненном мире

подвижников-брахманов одно из центральных мест занимала женщина (жена брахмана), ради которой те готовы были поставить на колени (и поставили!) кшатриев, а также царей и даже богов. С точки зрения самой суровой – православной – версии метафизики Пути, для монаха женщина есть самое опасное оружие сатаны. В православии предельно строгая аскеза и преследует, преимущественно и прежде всего, цель умерщвления вожделенных желаний. Для монахов-исихастов самой тяжелой и изнурительной является борьба с бесом Блуда, и не случайно многие из них по этой причине терпели поражение и сходили с Пути. Из житий святых православной Церкви известно, что многие, достигшие святости, подвижники, т.е. прошедшие весь многотрудный Путь практического делания, были девственниками. Между тем, «косматые аскеты» в Древней Индии мертвой хваткой держались за женщину. Знаменитый брахман-риши эпохи осевого времени Яджнявалкья имел две жены. Как будет показано ниже, в компендиуме брахманов и отшельников Бр сношение с женщиной рассматривалось как процесс священнодействия. Согласно православной версии метафизики Пути, вожделенное отношение к женщине полностью закрывает доступ к Господу, лишает подвижничество всякого смысла. Оно превращает подвижничество в декларацию, делает его неподлинным. Было ли подлинным подвижничество «косматых аскетов»? В ходе исследования будем отслеживать эту важную сторону древнеиндийской метафизики Пути.

Согласно этому гимну, не один, а многие боги опустились до ужасного преступления, похитив жену брахмана. Даже возвращение жены, искупление грехов не отмоют их великий позор. Надо полагать, создание этого мифа постфактум объясняло катастрофическое падение популярности ведийских богов. Что было реальной причиной этого обстоятельства?

б) первые шаги от мифологического мышления к спекулятивному

Когда были созданы 71, 72, 90, 121, 125, 129, 130, 136, 151 и 190 гимны М-10? Эти гимны явно свидетельствуют, что для сословия поэтов-брахманов, творцов и хранителей натуралистически-силового духа РВ, старый жизненный мир архаики в значительной степени перестал существовать. Разрушились основания прежнего консервативного бытия, которое перетекало в русло неустойчивого перестроечного брожения, ускорявшееся набиравшим силу аскетическим движением. Надо полагать, складывалась парадоксальная экзистенциальная ситуация. С одной стороны, возникало гнетущее чувство неуверенности и ностальгии от обрушения прежних ценностей, с другой – в процессе мыслительно-созерцательной работы открывалась совершенно новая, неведомая ранее реальность. Ценностно-мыслительное ядро архаического мировосприятия составляло нерасчлененное, синкретическое

единство божественной, материальной и субъективной реальностей. Получается, что в Древней Индии эта целостность начала распадаться приблизительно во второй половине VII в. до н.э., – ранее, чем где бы то ни было. Нужно было прояснить смысл и статус самых жизненно важных реальностей. Для интеллектуалов-неотшельников выше перечисленные гимны, по-видимому, вполне удовлетворительно выполняли эту работу. Эти гимны создавались приблизительно в первой половине VI в. до н.э. где-то во время творения второй и третей брахман Бр. Когда аскеты-брахманы и отшельники в умозрительно-теоретической работе ушли далеко вперед в своих Упанишадах, мыслительно-созерцательная деятельность поэтов-брахманов утратила смысл. Приток достойных гимнов в М-10 прекратился на 191-м гимне.

Гимн «Познание» (X, 71). Поскольку природа познавательного процесса жрецам-поэтам была не известна, то они мыслили объективную, телесную реальность «Речи» как познание. Многие гимны М-10 глубоко философичны. Они искушают исследователя возможностью красивых модернизаций. Поэтому в их интерпретации следует соблюдать большую осторожность – как важнейшую методологическую установку. Поскольку погружение в ментальное пространство давней эпохи в принципе невозможно, то будем стремиться, как к идеалу, к минимальным огрехам модернизации материала.

Приступая к анализу гимна, будем исходить из того, что после ценностно-мыслительного обвала ведийских богов жрецы-поэты «потеряли» в чувственно воспринимаемой картине мироздания главную действующую пружину происходящего. Они не знали механизма причинно-следственных связей, не выделяли себя как субъекта деятельности из окружающей среды, не предполагали существования в себе особого рода духовной субъективной реальности. Не было понятий, не было даже слов для выражения мысли. В контексте этой весьма упрощенной реконструкции жизненного мира поэта в ходе творения гимна перед ним встал вопрос: что такое «Речь»? В своем творении автор осторожно пытается прояснить таинственную реальность «Речи».

«Первое начало Речи (возникло),
Когда они пришли в действие, давая имена (вещам).
Что было у них лучшего, незапятнанного,
Это тайно сокрытое в них проявилось с помощью любви.
Когда мудрые мыслью создали Речь,
Очищая (ее), как муку через сито» [РВ, X. 71. 1, 2].

Речь создали первые мудрые брахманы, «давая имена вещам». Однако, вчитываясь в текст гимна, начинаешь понимать, что здесь речь идет не об

обыденном процессе именования. Жрецы-поэты были мистиками, которые жили в ментальном пространстве ритуала и мыслили его представлениями. Поэтому они понимали «Речь» как особого рода потаенную, священную, объективную реальность. Различения духовного и материального еще не было. Все было телесно, но и понимания этого обстоятельства еще не было. Важно было, что «Речь» как «тайно сокрытое», создавалась из «лучшего», «незапятнанного», посредством чистой «любви». Все духовные силы жреца были направлены на «Ее» тщательное просеивание и «очищение». Примечательно, что боги не участвуют в этой важной работе. И поскольку на богов уже нельзя было опереться, брахманы стали искать первоисточник в самих себе.

«С помощью жертвы пошли они по следу Речи.
Они обнаружили, что она вошла в слагателей гимнов.
Принеся ее, они разделили (ее) между многими» [РВ, X. 71. 3].

«Речь», как священная реальность, жила в мистическом бытии жертвенного ритуала, из которого «Ее» черпали слагатели гимнов, а затем транслировали среди людей.

«Кто-то, глядя, не увидел Речь,
Кто-то, слушая, не слышит ее.
А кому-то она отдала (свое) тело,..
Когда брахманы (как) друзья вместе приносят жертву,
А в сердце отточены порывы духа» [РВ, X. 71. 4, 8].

Не всякому сокровенная реальность «Речи» доступна: лишь подготовленному «Она» «отдает свое тело». «Речь» жила в чистом пространстве сердца брахмана.

В **гимне «К священной Речи-Вач»** (X, 125) представлена существенно иная интерпретация объективной реальности «Речи». В этом гимне богиня речи Вач сама открывает слушателю свою потаенную природу.

«Я двигаюсь с Рудрами, с Васу,
Я – с Адитьями и со Всеми-Богами.
Я несу обоих; Митру и Варуну,
Я – Индру и Агни, я – обоих Ашвинов.
Я несу сому, бьющего через край…
Я создаю богатство возливающему жертвенный напиток,
Очень ревностному жертвователю, выжимающему (сому)» [РВ, X. 125. 1, 2].

Автор гимна, не располагая терминами «сущность», «субстанция», стремился поэтическими средствами провести мысль о глубинной движущей силе языковой реальности ведийских богов, а также священного напитка

сомы, потому что последний возносился в небо в сопровождении жреческих восхвалений.

«Я – повелительница, собирательница сокровищ,

Сведущая, первая из достойных жертв.

Меня такую распределили боги по многим местам,

(Меня,) имеющую много пристанищ, дающую многому войти (в жизнь)…

Не отдавая себе отчета, они живут мною» [РВ, X. 125. 3, 4].

«Речь», как языковая реальность, мыслилась как собрание знаний, как само знание. Она широко распространена в мире. Помимо воли богов и людей «Речь» полагалась в качестве их важнейшего жизненного начала.

«Я пропитала (собой) небо и землю…

Мое лоно в водах, в океане.

Оттуда расхожусь я по всем существам

И касаюсь теменем того неба.

Я ведь вею, как ветер,

Охватывая все миры:

По ту сторону неба, по ту сторону этой земли –

Такая стала я величием» [РВ, X. 125. 6, 7-8].

Таким образом, если попытаться выразить основную мысль этого гимна современным философским языком, божественная «Речь-Вач» открывала себя как универсальное, субстанциальное, священное, сущностное, движущее живое начало. Само собой разумеется, что стихи гимна, написанного поэтом-жрецом, по содержанию гораздо глубже и богаче.

Гимн «Косматые аскеты» (X, 136) раскрывает отношение жрецов-брахманов к аскетам-брахманам и отшельникам в самом начале аскетического движения. Поэтому в описании образов аскетов и их деятельности преобладают внешние оценки, преимущественно метафорического, таинственного характера. Для внешнего наблюдателя были не ясны ни цели, ни природа аскетического движения. Однако весьма прозрачно просматривался результат:

«Косматый (несет) огонь, косматый (несет) яд.

Косматый несет две половины вселенной.

Косматый (делает, чтоб) мир увидел солнце.

Косматый зовется светилом» [РВ, X. 136. 1].

«Косматые аскеты» – мистические существа особого рода. Поэтому авторы гимна стремились образно раскрыть их потаенную природу. Буквальное прочтение этой строфы в стиле традиции РВ позволяет заключить, что аскеты, подобно могучему Индре, приобрели физическую силу космического масштаба. Однако, очевидно, что здесь речь идет не о

физической, а о магической силе аскетов, и эта сила имела обоюдоострый характер. С одной стороны, она несла позитивное начало («огонь»), с другой, как колдовская сила, – весьма опасна («яд»). Согласно второй строке, «косматый» не буквально – физически – несет Землю и Небо, а как бы существует в масштабной системе вселенной, питается ее энергией, выступает ее агентом. В двух последних строках речь идет не о чувственно воспринимаемых «солнце» и «светиле». Аскеты-брахманы и отшельники, по сути, готовили древнеиндийское общество к восходу «солнца» умозрительно-спекулятивного знания, которое впоследствии будет запечатлено в Упанишадах. Как носителя мистически-метафизического знания, надо полагать, «косматого» называли «светилом».

«Аскеты, подпоясанные ветром,
Одеваются в коричневые грязные одежды.
Они следуют порыву ветра,
Когда боги вошли (в них)…
Он летит по воздуху,
Глядя вниз на все формы.
Аскет каждому богу добрый
Друг, готовый на благое деяние…
Ваю для него сбивал (напиток),
Кунаннама выдавливала,
Когда косматый из сосуда с ядом
Пил вместе с Рудрой» [РВ, X. 136. 2, 4, 7].

Как магически-космические существа, аскеты породнились с богами. Получается, что для древних индийцев «косматые» были ближе к богам, которые, как будет показано в ходе анализа АВ, активно сотрудничали с аскетами в магических делах, чем к людям. Вместе с тем, поэты отмечают еще одну важную особенность «косматых»: они были тесно связаны с демоническими силами и миром диких зверей:

«Странствуя тропой Апсарас (водяные нимфы, жёны гандхарвов – В. М. сноска!?),

Гандхарвов (небесные демоны, оборотни – В. М. сноска!?), *диких зверей,*

Аскет понимает (их) волю:
Он их милый, самый привлекательный друг» [РВ, X. 136. 6].

Таким образом, в гимне «Косматые аскеты» запечатлено самое начало аскетического движения в Древней Индии, охватившего часть брахманов и, надо полагать, отшельников из других слоев общества. Как будет показано далее, их исходной ценностно-мыслительной установкой была битва за власть

– социально-политическую, мистически-метафизическую и умозрительно-спекулятивную.

В методологии различных версий метафизики Пути (конфуцианской, еврейской, христианской и исламской) важнейшей ментальной ориентацией является стремление к нравственному совершенствованию. У истоков древнеиндийской версии метафизики Пути эта интенция практически отсутствовала. Моральная составляющая в расчёт не бралась. Как мы увидим, по свидетельству АВ, одним из основных стимулов подвижничества в добуддистский период было овладение магическими технологиями. Умозрительно-спекулятивная работа в Упанишадах и нравственные декларации были в определенном смысле вторичными, выступали в качестве средства теоретического осмысления и обоснования главной цели.

Гимн «К Вере» (X, 151) посвящен одной из важнейших реальностей жизненного мира брахмана и каждого индийца – религиозной вере. Начало осевого времени было эпохой преимущественно таких вопросов, на которые не было ответов. Открывающееся новое бытие требовало всестороннего рационального анализа. Автор гимна избрал объектом осмысления постоянного спутника своего существования – религиозную Веру, которая мыслилась не как субъективное сокровенное переживание, а как некоторая священная, объективная реальность в человеке, в огне, в жертве, в речи…

«С Верой огонь зажигается,
С Верой возливается жертва,
Веру на вершине счастья
Мы выражаем (своей) речью…
Боги создали себе
Веру среди грозных асуров…
Веру почитают боги
(И люди,) приносящие жертвы, хранимые Ваю,
Веру – с сердечной склонностью.
С помощью веры находят добро.
Веру рано утром мы призываем,
Веру – около полудня,
Веру – при заходе солнца.
О Вера, сделай (так,) чтобы нам здесь верили!» [РВ, X. 151.1, 3, 4-5].

Примечательно, что священную реальность Веры «боги создали себе» и «почитают» Ее. Вера с утра до вечера всегда рядом. Она растворена во внешнем и внутреннем пространстве?

Среди гимнов М-10 особое место занимает гимн **«К богам»** (X, 72), который, по-видимому, представлял собой один из первых опытов мыслительно-созерцательной работы посредством мифологических образов.

Надо полагать, для архаической ментальности этот гимн имел созидательно-разрушительное значение. Сам опыт мифологического размышления о происхождении богов разрушал девственную чистоту непосредственного мистически-мифологического мировосприятия. Вместе с тем, в этом гимне запечатлено самое начало прототеоретического мышления в Древней Индии, а, может быть, и в мировом культурно-историческом процессе вообще. По-видимому, поэт-риши творил гимн «К богам» где-то во второй половине VII в. до н.э. Согласно индийской традиции, автором этого гимна был сам бог молитвы Брихаспати. Если приблизительно в это же время в далекой Греции Гесиод из Беотии посредством ярких мифологических образов рисовал впечатляющую картину противоборства древнегреческих богов, то автор этого гимна, преодолевая устоявшиеся традиции мифологического мышления, попытался разобраться в первых истоках или последних основаниях ведийских богов. По сравнению с Гесиодом он достиг предельной мифологической «протоабстракции».

В первом поколении богов
Из небытия бытие родилось.
Следом за ним стороны света родились.
Это (бытие родилось) от (существа) с ногами, простертыми кверху.
Земля родилась от (существа) с ногами, простертыми кверху.
От земли родились стороны света.
От Адити родился Дакша,
От Дакши же Адити.

Ведь (это) Адити родилась,
О Дакша, которая дочь твоя.
Вслед за ней родились боги,
Счастливые, бессмертию сродни.
Когда, о боги, там в воде
Вы стояли, крепко держась друг за друга,
То от вас, как от танцующих,
Исходила густая пыль.
Когда, о боги, как Яти,
Вы сделали набухшими (все) миры,
То спрятанное в море
Солнце вы извлекли наружу» [РВ, X. 72. 3-7].

Может быть, этот гимн был одним из первых теогонических мифов в истории древнеиндийской мифологии. Адити («безграничность», «бесконечность») рассматривалась древними индийцами как мать главных богов, называемых Адитьями. Она породила одну из первых Адитьев – дочь

Дакшу («усердную», «волевую»), которая впоследствии будет отождествляться с Праджапати как универсальным принципом порождения. Согласно этому гимну, первичное бытие представляло собой мировой океан. Всё было в воде. Даже Солнце пришлось «извлекать наружу» из воды.

Надо полагать, в конце VII – начале VI вв. до н.э. самой значимой, в наибольшей мере волновавшей поэтов и мудрецов и потому вышедшей на первый план, была проблема перворождения, что нашло отражение в М-10 и Бр, Поэтому всякий первозначимый объект подвергался испытанию. Не избежал «проверки» и бог Агни в гимне **«К Сурье и Агни-Вайшванаре»** (X, 88):

«Боги создали сначала исполнение гимнов,
Затем – Агни, затем – жертвенное возлияние.
Он стал их жертвой, защитником (наших) тел.
Его (такого) знает небо, его – земля, его – воды.
Этот Агни, которого породили боги,
В которого совершили возлияния все существа,
Своим пламенем согрел землю
И это небо – (своим) величием, (он,) распрямляющийся.
Ведь под восхваление боги на небе породили
Агни, (своими) силами заполнившего мир.
Они сделали его таким, что он стал трояким.
Он помогает созреть различным растениям» [РВ, X. 88. 8-10].

Автор гимна Мурдханват полагал, что Агни породили некие неизвестные боги. Кто они и кто породил их? В эти три строфы ему удалось вложить нестандартный миф-концепцию первотворения, согласно которому таинственные боги сначала создали не гимны, а сразу исполнение гимнов, затем Агни, после чего – жертвенное возлияние. По его мнению, получается, что не материальные стихии, а составляющие ритуала (пение гимнов, огонь и жертвенное возлияние) являются первосущностными реальностями в мироздании.

Небольшой **гимн «Космогония»** (X, 129). Связь этого гимна с первым стихом второй брахманы Бр представляется достаточно очевидной. «Вначале здесь не было ничего. Все было окутано смертью или голодом, ибо голод – это смерть» [Бр, I. 2. 1]. В определенном смысле гимн «Космогония» выполняет функцию поэтического комментария проблематики первотворения, надо полагать, активно обсуждавшейся среди аскетов-отшельников. Авторство гимна связывают с Праджапати Парамештхин (букв.: самый высший). Из трех генеалогических списков первых древнеиндийских мудрецов, приводимых в Бр, в первых двух начинает философскую традицию Парамештхин, в третьем – Праджапати. Текст гимна спекулятивно продвинутый и не связан с

ритуалом. По сути, в нем обсуждается фундаментальная проблема первотворения: «что было до «Большого взрыва»»?

«*Не было не-сущего, и не было сущего тогда.*

Не было ни воздуха, ни небосвода, за его пределами.

Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?

Что за вода была бездонная, глубока?

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.

Не было ни признака дня (или) ночи.

Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,

И не было ничего другого, кроме него» [РВ, X. 129. 1-2].

Что означает спекулятивное высказывание «не было не-сущего, и не было сущего тогда»? Брахман располагал лишь арсеналом объектов-образов, посредством которых он мог мыслить. Поэтому он из существующей картины мироздания изымает основные образы-объекты «воздух», «небосвод», «признаки дня и ночи», «смерть» и «бессмертие». Что осталось? – Закон мироздания (рита) и «Нечто Одно». По мысли поэта, должно быть что-то, что должно обеспечить дальнейший процесс первотворения.

«Мрак был сокрыт мраком в начале.

Неразличимая пучина – все это.

То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту.

Оно Одно было порождено силой жара!

В начале на него нашло желание,

Что было первым семенем мысли.

Происхождение сущего в не-сущем открыли

Мудрецы размышлением, ища в сердце (своем)» [РВ, X. 129. 3-4].

В третьей строфе уточняется происхождение «Оно-Одно». Жизнедеятельное «Оно-Одно» было порождено в пустоте силой жара! Красивая и глубокая мысль! Впоследствии, как будет показано ниже, в древнеиндийской метафизике онтологическая реальность тапаса (жара) получит продуктивное концептуальное развитие. Первым мгновением первотворения было «желание», породившее затем «сущее-мысль». Не будем забывать, что брахман – абсолютный объективист. Он не знал существования духовной субъективной реальности. Поэтому из объективной, телесной, динамичной реальности «желания» возникают, проистекают «первые семена» (зачатки) мысли! Мысль, как восхитительная объективная реальность, настолько привлекала жреца-брахмана, что в своей концепции первотворения он поставил её – мысль – на первое место, раньше земли, неба и других. Откуда это стало известно поэту? – Мудрецы (аскеты-отшельники) посредством размышления нашли знание об этом в своем сердце!

«Откуда родилось, откуда это творение?

Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира).
Так кто же знает, откуда он возник?
Откуда это творение возникло,
Было ли оно создано или же нет –
Кто надзирает за этим (миром) на высшем небе.
Только он знает или же не знает» [РВ, X. 129.6-7].

Гимн «Космогония» передает атмосферу напряженной мыслительной работы, вдохновенного поиска ответов на фундаментальные вопросы мироздания. Все течет. Ничего устоявшегося нет.

Гимн «Создание жертвоприношения» (X, 130). В этом гимне объектом осмысления стала мистическая реальность жертвоприношения. В аннотации к гимну сообщается: «Автор, по анукрамани, – Яджня Праджапатья (Yajna Prajapatya – Жертва, происходящая от Праджапати)». Получается, что Праджапати, как универсальный порождающий принцип, является первоисточником жертвоприношения, о происхождении и природе которого он якобы сам и сообщает.

«Жертва, которая во все стороны протянута (своими) нитями,
Распространена сто одним действием, (служащим) богам, –
(Ее) ткут эти отцы, которые пришли.
Они сидят возле протянутой (жертвы, говоря) так: Тки вперед! Тки назад!
Муж тянет ее (и) прядет,
Муж дотянул (ее) до этого небосвода» [РВ, X. 130. 1-2].

Жрецы в ходе жертвенного ритуала «ткут», «тянут» священное, телесное пространство до «небосвода».

«Что было образцом? (Что) подражанием? Какова связь (между ними)?
Жертвенным маслом что было? Оградой что было?
Что было поэтическим размером, речью жрецов, что гимном,
Когда Все-Боги принесли в жертву бога?» [РВ, X. 130. 3].

Когда у истоков аскетического движения (на мыслительном уровне первой – третьей брахман Бр) аскеты-брахманы и жрецы-брахманы весьма активно обсуждали проблему первотворения, автор этого гимна дошел до абсолютного дна древнеиндийской ментальности того времени, до истоков мистической реальности ритуала. Глубже идти было некуда. В третьей строфе он задает современникам-жрецам последние вопросы. Ведь жертвенный ритуал сам по себе возникнуть не мог. Надо полагать, самую сокровенную тайну он раскрывает в четвертой, пятой и шестой строфах:

«(Размер) гаятри был сопряжен с Агни;
С (размером) ушних был связан Савитар;

С (размером) ануштубх – Сома, возвеличенный гимнами;
Речь Брихаспати подкреплял (размер) брихати.
(Размер) вирадж – преимущество Митры-Варуны;
(Размер) триштубх – здесь дневная доля Индры;
(Размер) джагати вошел во Всех-Богов…
Сообразовывались с этим риши людские,
Отцы наши древние, когда родилась жертва» [РВ, X. 130. 4-6].

В распростертом мистическом пространстве ритуала непосредственную, живую связь с богом задавал ритм стиха. Мистика этого обстоятельства для нас, непосвященных, закрыта.

Я считаю, что вижу мыслью-взором тех,
Кто первыми пожертвовал эту жертву» [РВ, X. 130. 6].

Беспрецедентное откровение поэта. По сути, он утверждает, что его творение есть результат не умозрительного размышления, а прозорливого созерцания далекого первотворения жертвенного ритуала. Это глубоко искреннее, сокровенное признание поэта для меня служит ярким свидетельством глубоких, архаических корней метафизики Пути, что будет рассмотрено ниже.

«Повторяющиеся действия (обрядов) соответствуют восхвалениям, соответствуют размерам.
Семеро божественных риши соответствуют (древнему) образцу.
Мудрые, озирая путь древних,
Взяли в руки вожжи, словно колесничие» [РВ, X. 130. 7].

Получается, что после того, как сам Праджапати создал стандарт жертвенного ритуала как образец, его освоили «семь божественных риши», а все последующие поколения жрецов, как «колесничие», строго следуют образцу. Представляется, что автор этого гимна в то смутное перестроечное время первой половины VI в. до н.э. призывал брахманов всеми силами держаться за традицию жертвенного ритуала.

Гимн «Пуруша» (X, 90) был сложен, когда маховик древнеиндийской ментальной революции начал раскручиваться. Поэтому его содержание носит преимущественно мифо-умозрительный характер. В нем утрачена связь с ритуалом. По-видимому, это творение создано в ответ на последние умозрительные разработки аскетов-брахманов и отшельников. Гимны 90 и 121 М-10 существенно дополняют Бр, в которой представления о «пуруше» и «Праджапати» в третьей и четвертой брахманах не проработаны. Поскольку в четвертой брахмане Бр предметафизическое мышление аскетов вышло на уровень обсуждения природы Атмана и Брахмана, опираясь на представление о «пуруше» как известное, то создание гимна «Пуруша», наверное, можно

отнести примерно к первой половине VI в. до н.э. – где-то после третьей и перед четвертой брахманами Бр:

«*Пуруша – тысячеглавый.*

Тысячеглазый, тысяченогий.

Со всех сторон покрыв землю,

Он возвышался (над ней еще) на десять пальцев» [РВ, X. 90.1].

Первая строфа рисует самый яркий и, вместе с тем, трудно представимый мифологический образ Пуруши. Если посредством слов «тысячеглавый», «тысячеглазый», «тысяченогий» поэт, по-видимому, мыслил его как всезнающего, всевидящего и самого быстрого, то образно представить то, как Пуруша «со всех сторон покрыл землю» и на две ладони возвысился над ней, практически невозможно. Вероятно, в этом суждении важен был не столько образ, сколько его символический смысл: то, что Пуруша полностью «покрыл» землю и «возвышался» означает установление его полного господства.

«В самом деле, Пуруша – это вселенная,

Которая была и которая будет.

Он также властвует над бессмертием.

Потому что перерастает (все) благодаря пище.

Таково его величие,

И еще мощнее этого (сам) Пуруша.

Четверть его – все существа.

Три четверти его – бессмертие на небе.

На три четверти взошел Пуруша вверх.

Четверть его возникла снова здесь.

Оттуда он выступил повсюду,

(Распространяясь) над тем, что ест (пищу) и что не ест» [РВ, X. 90.2-4].

Во второй – четвертой строфах развивается мысль об универсальности, величии Пуруши. Поскольку Он своими тремя четвертями покрывает «бессмертную» (т.е. вечную и неизменную) реальность неба, то Он «властвует над бессмертием». Ничего, ни богов, ни людей еще не было. Ниже читаем самую важную и интересную часть гимна:

«Когда боги предприняли жертвоприношение

С Пурушей как с жертвенным даром,

Весна была его жертвенным маслом,

Лето – дровами, осень – жертвенным даром.

Его как жертву кропили на жертвенной соломе,

Пурушу, рожденного в начале.

Его принесли себе в жертву боги

И (те,) что садхья и риши» [РВ, X. 90. 6-7].

Для мистиков-брахманов начальной фазы древнеиндийской ментальной революции первой половины VI в. до н.э. (мыслительного уровня 1-й – 3-й брахман главы I Бр) исходной, первосущностной реальностью мироздания по-прежнему был ритуал. Это обстоятельство, как совершенно очевидное, не обсуждалось. Поэтому всякие размышления о первоначалах, перворождении следовало с необходимостью адаптировать к ритуальному действу, несмотря на возникающие явные противоречия и нестыковки. Первая строфа рисует впечатляющую картину космического жертвоприношения Пуруши. Во второй – безразмерную жертву Пуруши «поместили на жертвенной соломе». Оказывается, что до всеобъемлющего и первосущностного Пуруши были непонятные боги (не ведийские) и риши (первые мудрые брахманы). Идея об участии брахманов-риши в первотворении свидетельствует о великом сдвиге в древнеиндийской ментальности – о существенном повышении священного статуса брахманов. В архаическом жизненном мире РВ таких мыслей не существовало.

«Из этой жертвы, полностью принесенной,
Было собрано крапчатое жертвенное масло.
Он сделал из него животных, обитающих в воздухе,
В лесу и (тех,) что в деревне.
Из этой жертвы, полностью принесенной,
Гимны и напевы родились,
Стихотворные размеры родились из нее,
Ритуальная формула из нее родилась.
Из нее кони родились
И все те (животные), у которых два ряда зубов,
Быки родились из нее,
Из нее родились козы и овцы.
Когда Пурушу расчленяли,
На сколько частей разделили его?
Что его рот, что руки,
Что бедра, что ноги называются?
Его рот стал брахманом,
(Его) руки сделались раджанья,
(То,) что бедра его, - это вайшья,
Из ног родился шудра.
Луна из (его) духа рождена,
Из глаза солнце родилось.
Из уст - Индра и Агни.
Из дыхания родился ветер.

Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног - земля, стороны света - из уха.
Так они устроили миры.
У него было семь поленьев ограды (костра),
Трижды семь были сделаны как дрова (для костра),
Когда боги, совершая жертвоприношение,
Привязали Пурушу как (жертвенное) животное.
Жертвою боги пожертвовали жертве.
Таковы были первые формы (жертвоприношения)» [РВ, X. 90. 8-16].

Напряженная мыслительная работа мудрецов-аскетов весьма способствовала созреванию спекулятивного мышления, что, в свою очередь, разрушало архаическое мировосприятие и консервативный способ мышления. Автор гимна «Пуруша» всячески стремился влить новые представления в старые меха ритуальных представлений. Согласно его версии, в качестве универсального «принципа-механизма» порождения всего сущего, источником движения и развития выступает не Пуруша, а жертвенный ритуал расчленения его тела, разные части которого порождают сначала гимны, стихотворные размеры, жертвенные формулы, а затем коней, быков, сословия людей, ведических богов и другие составляющие бытия.

Гимн «К неизвестному богу» (X, 121) отображает экзистенциальную ситуацию сиротства и растерянности, когда вера в ведийских богов была в значительной степени утрачена. Могучие Индра, Агни, Варуна и другие боги многие столетия надежно оберегали и щедро одаривали индийцев-ариев. Не ясно почему, но многие гимны М-10 показывают, что последние вдруг лишились божественной защиты. Они остались с таинственным миром один на один. От «косматых аскетов» пришло известие о существовании «неизвестного бога» Праджапати. «От Праджапати произошло два вида существ: боги и асуры» [Бр, I. 3. 1]. Согласно аннотации к гимну, автор гимна – «Хираньягарбха, сын Праджапати (Hiranyagarbha букв.: золотой зародыш Prajapatya; Prajapati – букв.: господин потомства, господин существ)». Что представляет собой этот таинственный бог? Нет каких-либо образных характеристик. Автор этого гимна попытался мифологическими средствами осмыслить новую, неведомую реальность Праджапати. Примечательно, что, в отличие от Упанишад, задачей поэта при создании гимна не могло быть умозрительное рассуждение или высокопарное восхваление бога. Поскольку гимн есть необходимая и органическая составляющая ритуального действа, то для автора все поэтические средства должны быть подчинены достижению живого мистического чувства, мистического единения с богом. В каждой

строфе этого гимна поэт как будто пытался подобрать «мелодию», мистически соединяющую его с неведомым Праджапати.

«*Вначале он возник как золотой зародыш.*

Родившись, он стал единственным господином творения.

Он поддержал землю и это небо.

Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?» [РВ, X. 121. 1].

Первые три строки сообщают умозрительное знание о том, что Праджапати сам некогда был рожден и сразу же «стал единственным господином» мироздания. Вопрошанием в конце каждой строфы поэт, надо полагать, выражал свою неудовлетворенность гимном, всем процессом «жертвенного возлияния». Нет живой мистической связи с неизвестным Богом.

«Кто дает жизнь, дает силу, чей приказ

Все признают, чей (приказ признают) боги,

Чье отражение - бессмертие, чье - смерть –

Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?» [РВ, X. 121. 2].

Повторяется та же история. Сообщается, что Праджапати есть универсальный жизненный принцип, которому безропотно подчиняются боги. Присутствует та же неудовлетворенность отсутствием мистики.

«Кто благодаря (своему) могуществу стал единственным царем

Мира живых, (того,) что дышит и моргает,

Кто правит его двуногими и четвероногими –

Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?» [РВ, X. 121. 3].

Праджапати утверждается как единственное животворящее начало «мира живых»…

«Да не причинит нам вреда (тот), кто родитель земли

Или кто породил небо, (тот,) чьи законы истинны,

И кто породил высокие сверкающие воды –

Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?

О Праджапати! Никто, кроме тебя,

Не охватил все эти существа.

С каким желанием мы совершаем тебе возлияния, да сбудется оно для нас!

Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?» [РВ, X. 121. 9-10].

Если ранее жрецы-поэты просили могучего и щедрого Индру о защите от врагов и богатстве, то в предпоследней строфе они просят не причинить вреда, обращаясь к таинственному богу в безличной форме. Лишь в последней строфе поэт открывает имя «неизвестного бога» «Праджапати», выражая надежду, что возлияние будет принято, а желания сбудутся.

Гимн «Космический жар» (X, 190) представляет собой поэтическое, но лишенное архаических образов и апелляции к богам размышление жреца-поэта о проблеме первотворения. Автор обладает зрелым спекулятивным мышлением. Как и в гимне «Космология», в этом гимне в качестве исходной реальности первотворения рассматривается космический жар (тапас). Однако, в последнем устранены очевидные противоречия предшественника. Концептуально процесс первотворения продуман глубже, логически последовательно.

«*Закон и истина родились*
Из воспламенившегося жара.
Из него родилась ночь,
Из него – волнующийся океан.

Из волнующегося океана
Родился год.
Распределяющий дни и ночи,
Владыка всего, что моргает.

Солнце-и-луну Дхатар
Последовательно установил по порядку,
И небо, и землю,
И воздушное пространство, затем свет» [РВ, X. 190.1-3].

Из «воспламенившегося космического жара» «родилась ночь» (непроявленная реальность), в которой были заданы «закон» (порядок, направленность к упорядоченности) и «истина» (сущность). Эта потаенная реальность породила «волнующийся океан» (желеобразную реальность космического масштаба), которая задала «последовательно по порядку» временную структуризацию существующего. В самом конце оформились небо, земля и пространство между ними. Восхитительно стройно!

По уровню умозрительного мышления гимн «Космический жар» был создан не раньше начала V в. до н.э. Если сопоставить этот гимн с размышлениями Гераклита Эфесского об огне, Логосе, космосе, то жрец из Индии, представляется, проявляет бóльшую зрелость концептуальности мышления. За строками гимна скрывается серьезная философская подготовка, в то время как многим сильным идеям Гераклита не хватало концептуальности: не случайно его главный труд написан афоризмами.

Таким образом, в древнеиндийской культуре М-10 представляет собой уникальный письменный источник, в гимнах которой запечатлены первые мгновения «Большого взрыва» в ментальном пространстве архаической Индии. Обвал прежних ценностей на языке тематического анализа означает

существенную трансформацию системы координат натуралистически-силового ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры, которое составляли доминирующие темы «натуры», «силы», «рода», «эроса» и «ритуала». В гимнах М-10 эта фундаментальная переоценка проявилась в утрате высшего священного статуса ведийскими богами. Если в Древней Греции разрушение родовых отношений способствовало освобождению индивида как субъекта социально-политической, экономической и духовной деятельности, то в Древней Индии отношения завоевателей ариев и коренного населения дасьев трансформировалось в сложную систему варн.

Поскольку в гимнах РВ родовые и эротические отношения не получили отражения, то их исследование не представляется возможным. Главным событием начальной фазы древнеиндийской великой ментальной революции было включение механизма универсальной рациональной оценки и осмысления всего сущего. Перед древнеиндийскими интеллектуалами открылось неограниченное поле для изучения неведомого. Объектами исследования стали как фундаментальные основания бытия, процессы перворождения, так и явления религиозной и социальной жизни. Это обстоятельство нашло отражение в полной мере в М-10. Если ранее поэты столетиями находились под жесткими ограничениями архаических традиций, что запечатлено в первых девяти мандалах РВ, то в М-10 объектами поэтического осмысления стали, боги, жертвенный ритуал, «Пуруша», «Познание», «косматые аскеты», свадьба, давильные камни и даже кони бога Индры и две жертвенные повозки.

Таким образом, гимны РВ полной мере раскрывают натуралистически-силовую природу ментального пространства древнеиндийской культуры. В гимнах, посвященных могучему богу Индре, доминирующая тема «физической силы» проявилась наиболее ярко и разнообразно. При этом неукротимая мощь главного бога ведийского пантеона вызывала у древних ариев не панический страх, а глубокую благодарность всеми любимому и почитаемому богу, потому что его действия носили не разрушительный и устрашающий, а благотворный характер. Своеобразная мистика богов Агни и Сомы, действовавших непосредственно во время жертвоприношения, послужили одной из главных предпосылок развития религиозного откровения в древнеиндийской метафизике Пути. Тема «вселенского закона» еще в архаические времена придавала древнеиндийской мифологии протометафизическую глубину и основательность. В комплексе РВ особенно важное занимает М-10, в которой были запечатлены первые ценностно-мыслительные и тематические трансформации в ментальном пространстве культуры Древней Индии по мере нарастания преобразовательных процессов

в древнеиндийском обществе. В целом, по сравнению с другими мифологиями осевых народов (китайцев, персов и греков), древнеиндийская система мифов представляла собой более благоприятную площадку для преобразования и дальнейшего развития в перестроечное осевое время. Если для первых древнегреческих философов отказ и преодоление архаической мифологии и мифологического мышления служил важнейшим стимулом для развития философии и науки, т.е. формирования философско-научного мышления, то для брахманов и отшельников древнеиндийская мифология служила богатым и благотворным источником мистических откровений и мыслительных представлений.

Глава 2. Упанишады – хроника умозрительно-теоретического поиска брахманов и отшельников.

Упанишады завершают сложный комплекс ведического знания. В них собрано тайное, самое сокровенное знание, непосредственно передаваемое учителем-наставником, ставшим на склоне жизненного пути отшельником в лесу, своему ученику. Согласно индуистской традиции, Упанишады рассматриваются как последняя и высшая ступень в многовековой истории становления священного ведического знания. Однако при сопоставлении тематических пространств РВ и Упанишад оказывается, что они существенно различаются.

2.1. Брихадараньяка упанишада – хроника становления метафизического знания добуддистского периода

Брихадараньяка упанишада (Бр) справедливо считается одной из самых древних Упанишад. Она представляет собой отправной пункт метафизического движения индийского Духа. Важно зафиксировать исходную тематическую структуру этого движения в наиболее важных, принципиальных моментах. Первые древнеиндийские мудрецы еще не знали существования особого рода духовной реальности. Текст первых брахман Бр является не просто некоторой начальной мыслительной конструкцией, но и тесно связан с ритуалом. Поэтому исходной моделью индийской метафизики было некое целое – единство мысли и ритуала. Нам частично доступна лишь ментальная сторона этого единого целого, которая и является предметом настоящего исследования.

Построение самой большой по объёму Брихадараньяки упанишады (букв. пер.: «Великая араньяка») подчиняется принципу единства исторического и логического. Последовательность её разделов и глав воспроизводит не только логику развития метафизической мысли, но и отображает исторический путь

становления самого текста. Последующие разделы и главы чаще всего являются более поздними по сравнению с предыдущими. Это обстоятельство особенно четко просматривается на примере развития тем «Атмана» и «Брахмана».

Приступая к изучению Бр, целесообразно провести *методологическую оценку* письменного источника, чтобы правильно сформулировать и распределить познавательные установки. Текст Бр отличается неоднородностью содержания. Это означает, что в различных ее разделах и даже брахманах одного раздела представлен материал существенно различных этапов метафизического поиска, что весьма усложняет структуру всего комплекса Упанишад. Однако, таким образом, получается, что Бр открывает возможность исследовать не только собственно начало метафизического движения древнеиндийской мысли, но и достаточно зрелую стадию ее развития. В отдельных группах брахманов и отшельников параллельно разворачивалась напряженная мистически-метафизическая работа, которая частично нашла отражение в дошедших до нас Упанишадах. Поэтому в исследовании следует учитывать это обстоятельство и пытаться выстроить Упанишады в исторической последовательности, в которой Бр, по-видимому, выполняла функцию своеобразного ствола, их объединяющего.

Изучая трансформации древнеиндийского ментального пространства, со всеми его неопределенностями и нестыковками, я приблизился к пониманию неразрешимой – для меня – загадки древнеиндийского Духа. Почему обвалился пантеон ведийских богов во главе с Индрой? Такого многовекового восхваления и восхищения, как боги РВ (почитаемые, надо полагать, задолго до письменной фиксации этого факта), в мировой истории не знали, пожалуй, никакие архаические боги других народов. Что произошло в конце доисторического периода Древней Индии? Что обвалило сильную и искреннюю веру древних индийцев в своих могучих и щедрых богов, после чего последние стали мыслиться рядовыми существами, по статусу ниже людей-брахманов? При этом гимны в РВ, посвященные ведийским богам, не были выброшены за ненадобностью. Напротив, они продолжали и продолжают активно использоваться даже в настоящее время, составляя важнейшую часть священного знания, хотя архаический обряд, их сопровождавший, в большой степени оказался утраченным.

Первый раздел Бр называется **«Мадху»** (раздел «Меда»).

Первые три брахманы первого раздела представляют собой самый древний текст индийской протометафизики вообще, по существу – её начало. Текст тесно связан с ритуалом жертвоприношения, и в определённом смысле является осмыслением ритуального действа. Индийская метафизика начинается со своеобразных космогонических мифов, в которых, в отличие от подобного

рода мифов хорошо известной нам европейской мифологии, идёт поиск базовой тематической структуры мироздания как ментальной основы ритуала.

Первая брахмана представляет собой мифо-космологическое осмысление ритуала жертвоприношения коня. Это отправная точка мистически-метафизического движения древнеиндийской мысли. В ведийский период мысль верующего не выходила за границы ментального пространства гимнов РВ и ритуала. Надо полагать, создание первой брахманы было обусловлено возникшей потребностью осмысления одного из главных древнеиндийских жертвенных ритуалов – ашвамедхи (жертвоприношения коня), и, согласно ей, это ритуальное действие мыслилось событием космического масштаба. Современная наука раздвинула границы Вселенной до немыслимых пределов. Две с половиной тысячи лет назад, надо полагать, в восприятии брахмана-риши небо, Солнце, Луна, – всё было совсем рядом! Гимны, молитвы, жертвенные возлияния доходили непосредственно до границы космоса. Поскольку части жертвенного коня проецировались на соответствующие составляющие мироздания, то ритуал жертвоприношения коня воспринимался его участниками как вселенское священнодействие. «Ом! Поистине, ***утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаз, ветер – его дыхание, его раскрытая пасть – это огонь Вайшванара, год – тело жертвенного коня, небо – его спина, воздушное пространство – его брюхо, земля – его пах,.. звезды – его кости,.. облака – его мясо, реки – его жилы… Когда он оскаливает пасть, сверкает молния; когда он содрогается, гремит гром; когда он испускает мочу, льется дождь*** (выделено мною – В. М.)» [Бр, I. 1. 1]. «Космос – конь – жертва – ритуал», как всеобъемлющее целое, и внутри него – человек, песчинка, могущая, тем не менее, на это целое воздействовать!

В космологическом описании жертвенного коня представляют интерес три обстоятельства. Во-первых, согласно толкованию Шанкары, первоначальный смысл слова «atman» – «тело». Из этого следует, что первичным значением одной из главных категорий древнеиндийской метафизики «Атмана» было представление «тела жертвенного коня». Во-вторых, первичным смыслом категории «дыхание» («prana») было рассмотрение «дыхания коня» как «ветра мироздания». В-третьих, в конце брахманы утверждается, что «конь» несет на себе богов, гандхарвов, асуров и людей. Когда не стало ведийских богов как ценностно-мыслительной системы отсчета, согласно логике мифологического мышления, «жертвенный конь», то есть сам ритуал, мыслился как первичная, абсолютная реальность. Бытие ритуала первично! Оно предшествует всякой иной реальности и обусловливает само существование всего, отличного от ритуала!

Во ***второй брахмане*** представлен первый опыт рефлексивной работы, который выражается в стремлении найти основание, выделить главные объективные реальности и прояснить их взаимозависимость между собой, которые мыслились как отношения порождения. «Вначале здесь не было ничего. Все это было окутано смертью или голодом, ибо голод – это смерть. Он (– зовущийся смертью – пожелал): «Пусть я стану воплощённым» – и сотворил разум. Он двинулся, славословя, и от его славословия родилась вода… То, что было пеной воды, затвердело, и это стало землей. Он изнурил себя. И от него, изнуренного и воспламененного, возник блеск, его сущность, который есть огонь. Он разделился на три части: треть – солнце, треть – ветер. Он же – и дыхание, разделённое на три части… Он пожелал: «Пусть второе тело родится от меня». И разумом он – голод и смерть – произвел сочетание с речью… Когда он раскрыл рот, чтобы съесть рождённого, тот произнёс: бхан (толкуется как подражание дыханию – В. М.). И это стало речью… Все, что он произвёл, он решил пожрать. Поистине, он поедает всё, поэтому природа смерти – адити («поедатель» – В. М.). Кто знает природу смерти – адити, тот становится поедателем всего, что существует, и всё становится пищей» [Бр, I. 2. 1-5]. Разум – вода – земля – огонь, речь – жизненное дыхание и смерть, – вот фундаментальная тематическая структура предметафизического мышления этого периода. По-видимому, брахманы и отшельники еще не выделяли себя из окружающей таинственной синкретической внешней среды. Поэтому в аналитическом поиске первосущностных объективных, телесных реальностей они не видели своеобразной экзистенциальной реальности человека. Для них Человека не было! Был ритуал, было дыхание, был разум, была речь как объективные телесные реальности. Эти онтологические реальности, как полагается, определяют все в мире. Сколько лет напряженного мыслительного труда потребовалось первым древнеиндийским брахманам-аскетам, чтобы написать эту брахману, которая вывела древнеиндийское предфилософское мышление на новый, существенно более высокий уровень?

«***Вначале здесь не было ничего*** (выделено мною – В. М.)» [Бр, I. 2. 1] – первое предложение древнеиндийской предметафизики! Нас, избалованных абстрактно-теоретическими построениями, это исходное положение о происхождении мироздания из ничего могло бы привести в восторг. Однако, известно, что в мифологическом сознании на этой стадии подобных абстракций быть не могло. Поэтому таинственный автор в следующем предложении раскрывает смысл предыдущего: «Все это было окутано смертью или голодом, ибо голод – это смерть» [Бр, I. 2. 1]. Слово «ничто» наполняется богатыми по содержанию образами голода и смерти (преимущественно, жертвенной смерти). При этом последний образ является главным. Пробуждающаяся древнеиндийская метафизика начала свой долгий и непростой путь с исходной

экзистенциальной реальности смерти. Впервые возникла философская познавательная ситуация, а неизвестный нам первый мудрец стал почти философским субъектом. Чтобы помыслить и записать первую фразу древнеиндийской предфилософии, ему потребовалось выйти из самодовлеющего мифологического пространства существующей действительности. Посмотреть на него со стороны. Стать как бы над ней, выбраться на метауровень.

Как известно, человек начал становиться субъектом познания в далекие времена антропогенеза, когда начал мастерить нехитрые первые орудия труда. Однако это обстоятельство не требовало выхода за пределы всей окружающей его действительности. Во второй брахмане мы наблюдаем принципиально иную ситуацию. Первый мудрец гносеологически вышел и поднялся над всем этим безграничным чувственно воспринимаемым миром и сказал: «Вначале здесь не было ничего». И тут сразу же возникла еще более сложная познавательная ситуация: есть мысль о ничто, но нет слов для ее выражения. В следующем суждении мы видим найденный им выход. Мысли о ничто он ставит в соответствие экзистенциальные образы смерти и голода. В те суровые времена для него и читателя этого текста смерть и голод были не просто виртуальными образами-представлениями. Они наполнялись собственными, синкретическими экзистенциальными переживаниями и ощущениями.

Познавательная философская метаустановка сразу же открыла перед риши-автором(-ами) второй брахманы Бр широкие двери. Перед его мысленным взором проходят различные телесные объективные реальности: разум, вода, земля, огонь, дыхание и речь. Получается, что, согласно первым риши, шесть первоначальных стихий продуцируют все многообразие в мире. Каковы взаимоотношения между ними? Мифологическое мышление не знает причинно-следственных отношений. Известны лишь родовые связи, а эти связи есть отношения порождения. Поэтому он напрягался, чтобы выстроить цепочку взаимного порождения. А для добротности псевдо-умозаключений обязательно следует связать все эти размышления с базовой, священной реальностью ритуала, не простого, а жертвенного.

«Он [– зовущийся смертью – пожелал]: «Пусть я стану воплощенным» – и сотворил разум» [I. 2. 1]. Смерть породила разум! Здесь также не будем обольщаться. До понимания разума как духовной субъективной реальности еще очень далеко. Под разумом, по-видимому, мыслилась некоторая объективная тонкая телесная реальность, обладающая внутренней активностью, порождающей объективную и также телесную реальность славословия (речь). Опуская детали, отметим дальнейшее продвижение древнеиндийской мысли.

Согласно первым риши, порождаются основополагающие реальности: огонь, дыхание и речь. Огонь мыслился, прежде всего, как священный

жертвенный огонь. Дыхание (prana) – как тонкая телесная реальность, основа жизни всякого существа. Ветер – это дыхание живого космоса. Посредством речи можно сотворить все. «Тогда той речью и тем телом он (разум – В. М.) сотворил все, что существует здесь: ричи, яджусы, саманы, заклинания, жертвоприношения, людей, скот. Все, что он произвел, он решил пожрать. Поистине, он поедает все, поэтому природа смерти – адити» [Бр, I. 2. 5]. Примечательно, что в качестве механизма порождения выступало не какое-либо материальное действие, а славословие, т.е. ритуальное пение. Для первых древнеиндийских мыслителей несомненной истиной было понимание базовой реальности священнодействия. Всё в мире произошло из ритуала. Однако над всеми реальностями царствует смерть. При этом сложный мифологический образ смерти как абсолютного первоначала рассматривался не теологически, а объективистски. Не бог создал все сущее, а некая исходная объективная телесная реальность ничто, «смерть». Древнееврейские книжники мыслили теологически. Всемогущий Бог сотворил космос, растительный и животный миры и людей. Для европейской традиции эта схема мышления близка, проста и понятна. Для древнеиндийского брахмана-подвижника в конце VII в. до н. э., когда архаические боги утратили свою абсолютную силу и мощь, окружающий мир представлялся в виде хаотического множества телесных объективных реальностей, среди которых выделялась – как исходная – сложная, неоднородная реальность ритуала.

Следует отметить важное обстоятельство – первое упоминание о подвижничестве. «Он стал изнурять себя, он воспламенился подвижничеством. И от него, изнуренного и воспламененного, ***возникли слава и сила*** (выделено мною – В. М.)» [Бр, I. 2. 6]. Если исходить из того, что аскетическое движение брахманов и отшельников началось приблизительно во второй половине VII в. до н. э., то появляются достаточные основания отнести первые три брахманы Бр, как первые опыты осмысления сурового практического делания, к концу этого столетия. Сразу же зафиксируем принципиально важную деталь: с самого начала подвижничество «косматых аскетов» никаких целей нравственного очищения перед собой не ставило. Главными целями для них были: ***сила*** (не столько физическая, сколько *магическая*, колдовская), а затем ***слава***. Гимн «Косматые аскеты» (X. 136) в М-10 передает первое, внешнее впечатление о таинственных, переполненных магической силой брахманах-аскетах и отшельниках. Последние существенно отличались от созерцательных древнегреческих философов и по образу жизни, и по целям и задачам мыслительного поиска. В этом фрагменте подвижничество мыслится в контексте жертвенности. Впоследствии в развитой древнеиндийской метафизике Пути место исходной базовой реальности ритуала займет подвижничество. Точнее, ритуал станет важной составляющей

подвижничества. Подвижничество будет включать и ритуальное действие, и изучение Вед, и систему йогического практического делания. Поэтому при создании мифов о творении концептуально продвинутые боги Брахма, Вишну и Шива, обладавшие абсолютной силой и продуктивной способностью, обычно создавали даже нечто весьма незначительное посредством длительной аскезы. Для европейского мировосприятия это обстоятельство представляется весьма странным. Для индийца – нормой, потому что в постосевое время подвижничество стало одной из главных осей координат древнеиндийского жизненного мира. Только посредством подвижничества возможно достижение какой-либо цели.

Вторая брахмана завершается мистически-мифологическим размышлением о смерти: «Их двое – жертвенный огонь и жертвоприношение коня. И опять же, они – одно божество: смерть. Тот, кто знает это, побеждает вторичную смерть, смерть не настигает его, смерть становится его телом, он становится единым с теми божествами» [Бр, I. 2. 7]. В этой брахмане бог Праджапати упоминается без каких-либо уточнений его природы: «…приносят жертву Праджапати – освященного коня, принадлежащего всем богам» [Бр, I. 2. 7]. Ментальность второй брахманы находится во власти самодовлеющей священной реальности жертвенного ритуала. В отличие от первой, во второй брахмане началась работа по осмыслению этой реальности. Брахмана насыщена мистикой жертвенного ритуала, мистикой жертвенной смерти.

Первые бра́хманы, впоследствии вошедшие в состав Бр, по-видимому, вызывали живой интерес среди брахма́нов, что нашло отражение в гимнах М-10. Так, на мой взгляд, достаточно четко просматривается тематическая связь этой брахманы и гимна М-10 «Космогония» (X, 129), который выступает своеобразным поэтическим ее осмыслением. Также логично предположить, что гимн «К неизвестному богу» (X, 121) был мифопоэтической попыткой прояснить природу появившегося нового, неведомого бога Праджапати.

Вторая, третья и четвертая брахманы концептуально существенно отличаются друг от друга. В значительной степени различие проистекает из понимания процесса первотворения. Согласно второй брахмане, всё проистекает из «ничто», из мифологического бытия «смерти». В третьей брахмане постулируется Праджапати как универсальный порождающий принцип. В четвертой брахмане такой способностью наделяются Атман и Брахман. Надо полагать, эти три брахманы были созданы в *различных* школах брахманов-подвижников и свидетельствуют о различной степени как освобождения их от самодовлеющего бытия ритуала, так и продвижения к абстрактному мышлению. Поэтому текст Бр представляет собой неоднородное собрание в единое целое наработок различных мудрецов или формирующихся школ набирающего силу подвижнического движения. Примечательно, что если

в размышлениях древнегреческих философов преобладал «аналитический подход» в поисках стихии как первоначала всего сущего, то брахманы использовали преимущественно «системную методологию», согласно которой некоторое множество первичных реальностей они объединяли в единое целое посредством космологических построений первотворения.

Неизвестный нам риши-подвижник в ***третьей брахмане*** предлагает другой вариант первотворения: «От Праджапати произошло два вида существ: боги и асуры» [Бр, I. 3. 1]. С древних времен Праджапати («господин потомства») занимал особое место в древнеиндийском пантеоне богов. Он выступал в качестве абстрактного универсального порождающего принципа. Бог Праджапати не имел «архаического хвоста» в виде детализированного человекоподобного образа. Богатое индийское воображение щедро наделяло богов более позднего происхождения, имеющих ярко выраженную чисто духовную, трансцендентную природу, несуразными чувственными образами (Брахма, Шива, Вишну, Ганеша). Надо полагать, Праджапати удалось сохранить облик абстрактной универсальной продуктивной силы, потому что сферой его существования преимущественно были абстрактно-теоретические построения индийских мудрецов. Праджапати был порождением революционного мятежного духа осевого времени.

Читаем дальше: «И боги были моложе, асуры – старше. Они боролись друг с другом за эти миры. Боги сказали: «Давайте победим асуров при жертвоприношении с помощью удгитхи (сноска! пение гимнов Самаведы – В. М.)». Они сказали речи: «Пой для нас». – «Хорошо», – [сказала речь], и речь стала петь для них. То наслаждение, которое заключено в речи, она [своим] пением доставляла богам; то хорошее, что она говорит, – себе самой. [Асуры] узнали: «Поистине, нас одолеют с помощью этого певца», – и, набросившись на нее, поразили ее злом. Зло, [которое заключается в том], что она говорит дурное, и есть это зло» [Бр, I. 3. 1-2]. Такая же история последовательно повторяется с обонянием, зрением, слухом и разумом. Какой смысл имеет вся эта история с точки зрения генезиса древнеиндийской метафизики? Главной и, пожалуй, единственной целью третьей брахманы было с максимальной убедительностью «доказать» безусловную, абсолютную значимость жертвенного пения Самаведы (удгитхи или самана). Все остальные идеи имеют подчиненное значение.

В этой брахмане проясняется важный для брахманов-подвижников конца VII – начала VI вв. до н.э. вопрос о статусе древних богов и асуров. Боги и асуры предстают как мирские существа, лишенные возвышенного магического ореола. Они ведут между собой мелочную борьбу за жизненно важные объективные телесные реальности: речь, обоняние, зрение, слух и разум, которые определяют существование человека. Изворотливый ум риши полагает

естественным победить зло посредством жертвенного пения удгитхи, которая, следуя тексту брахманы, очищает последовательно речь, обоняние и т.д. Поскольку на заре древнеиндийской ментальной революции не было представления о чистом духе (реальности гуны саттвы), то асурам удавалось «загрязнить» эти реальности злом, как чем-то нечисто-телесным. Понимания духовной природы нравственных добродетелей еще не существовало. Однако, что немаловажно, среди аскетов проблема чистоты уже возникла. Но когда дело дошло до фундаментальной реальности «жизненного дыхания», то «подобно тому, как, ударившись о камень, рассыпается ком земли, так и они рассыпались в разные стороны и погибли. Так устояли боги и пали асуры. Кто знает это, тот устоит благодаря самому себе, а ненавидящий его враг падет» [Бр, I. 3. 7]. ***Жертвенное пение удгитха составляет сущность всякого жизненного дыхания, обеспечивающего процесс жизнедеятельности. Оно непобедимо. Оно священно. Оно выше богов и асуров.***

Читаем стих 10: «Поистине, после того, как это божество отразило от тех божеств зло и смерть, оно послало [зло] туда, где кончаются страны света. Там оно поместило их зло. Пусть поэтому никто не идет к людям, никто не идет до конца [стран света] не то он встретится со злом, со смертью» [Бр, I. 3. 10]. В этом фрагменте примечательны два обстоятельства. Зло и смерть, подобно материальным объектам, можно передвинуть и поместить где-то на краю света, чтобы они не мешали жить. В отличие от второй брахманы, здесь смерть рассматривается как абсолютно негативная реальность, как небытие.

Освободившись от негативных препятствий, неизвестный автор запускает оригинальный процесс первотворения: «Поистине, первым оно увело речь. Когда та освободилась от смерти, она стала огнем. Выйдя за пределы смерти, этот огонь сияет. Затем [оно] увело обоняние. Когда то освободилось от смерти, оно стало ветром. Выйдя за пределы смерти, этот ветер очищает. Затем [оно] увело глаз. Когда тот освободился от смерти, он стал солнцем. Выйдя за пределы смерти, это солнце пылает. Затем [оно] увело ухо. Когда то освободилось от смерти, оно стало странами света. Эти страны света вышли за пределы смерти. Затем [оно] увело разум. Когда тот освободился от смерти, он стал луной. Выйдя за пределы смерти, эта луна сияет. Поистине, это божество уводит от смерти того, кто знает это» [Бр, I. 3. 12-16]. Вопреки современным представлениям о субъективной природе чувственных восприятий, мыслительной деятельности, **древнеиндийский мудрец рассматривает речь, обоняние и другие как объективные первоначала, которые порождают базовые стихии материального мира: огонь, ветер, свет, а также солнце и луну!**

Для достижения абсолютной достоверности риши включает в рассуждения последнюю аргументацию: «Оно – Аясья Ангираса, ибо оно –

сущность членов тела. Поистине, ***дыхание – сущность членов тела*** (выделено мною – В. М.), да, дыхание – сущность членов тела. Поэтому, из какого бы члена тела ни вышло дыхание, тот член засыхает. Поистине, оно – сущность членов тела… Оно также – Брихаспати… Оно также – Брахманаспати. Ведь Брахман есть речь, и оно – ее господин… Оно также – саман. Ведь саман есть речь… Он также – удгитха… Кто знает богатство этого самана, тот владеет этим богатством. Поистине, богатство его – благозвучие. Поэтому тот, кто собирается исполнять обязанности жреца, желает, чтобы в голосе его было благозвучие. Таким наделенным благозвучием голосом пусть исполняет он обязанности жреца. Поэтому при жертвоприношении люди желают видеть наделенного благозвучным голосом – того, у кого есть богатство. Кто знает так это богатство самана, у того есть богатство. Кто знает золото этого самана, у того есть золото. Ведь золото его – благозвучие. Кто знает так это золото самана, у того есть золото. ***Кто знает опору этого самана, тот действительно имеет опору*** (выделено мною – В. М.)» [Бр, I. 3. 19, 20, 21, 22, 23, 25-27]. Жизненное дыхание (удгитха, саман) составляет сущность (т.е. подлинную реальность) Аясья Ангираса (в то время, надо полагать, брахманы-подвижники начали рассматриваться как высшие существа, выше архаических богов), бога Брихаспати. В ходе рассуждения оказалось, что **жертвенное пение Самаведы саман вытеснило удгитху и заняло в жизненном дыхании главное, сущностное положение**.

Примечательно завершение брахманы: «Знающий это удгатар (жрец, сопровождавший жертву пением Самаведы – В. М.) приобретает пением для себя или для жертвователя то желание, которое он желает. Поистине, это – завоевание мира. Нечего бояться, что не достигнет лучшего мира тот, кто знает так этот саман» [Бр, I. 3. 28]. Подробнее эти концепты древнеиндийской духовной культуры – удгитхи и саман – будут рассмотрены позже – в разделе 2.2. Чхандогья упанишада. **Мистически-метафизическая мысль неизвестной нам школы подвижников дошла до самана как предельного основания всего сущего и уперлась в него**.

В третьей брахмане просматривается напряженный поиск основных объективных реальностей и их соотношений. При этом, в отличие от древнегреческой, пробуждающаяся древнеиндийская философская мысль не стремится освободиться от мифологии. Напротив, она мыслит исключительно пластически-созерцательными образами. В определенном смысле она продолжает обслуживать ритуал. Полем борьбы между богами и асурами стали объективные телесные реальности: речь, запахи, звуки, мышление, жизненное дыхание. Боги старались возвысить, очистить эти реальности. Асуры, напротив, всячески пытались наделить их злом, «испачкать». Важно отметить, что **зло также мыслится объективистски и натуралистически – как загрязняющая**

реальность. В рассматриваемых брахманах не видно нравственных оценок, что позволяет заключить, что в аскезе брахманов и отшельников нравственная составляющая еще не получила развитие.

В попытках прояснить отношения между этими реальностями брахманам-риши становится очевидным, что ***жизненное дыхание является главной, первоосновой, сущностной реальностью***. Боги вошли в жизненное дыхание, и оно стало их сущностью [Бр, I. 3. 18]. «Поистине, дыхание – сущность членов тела… Поэтому, из какого бы члена тела ни вышло дыхание, тот член засыхает» [Бр, I. 3. 19]. Для риши это обстоятельство было эмпирическим фактом. Но поскольку формирующаяся древнеиндийская философская мысль жила исключительно в священном пространстве ритуала, в неразрывном единстве мысли-пения-ритуального действия, то требовалась более сильная аргументация. «Оно также – Брахманаспати. Ведь Брахман есть речь, и оно – ее господин… Оно также – саман… И он также – удгитха» [Бр, I. 3. 21, 22, 23]. В этой брахмане впервые появляется реальность Брахмана, которая мыслится как речь. Согласно третьей брахмане, жизненное дыхание (prana) и речь (рич) выступают первосущностными телесными реальностями. Какова природа богини Рич (речи)? В гимнах М-10 «Познание» (X, 71) и «К священной Речи-Вач» (X, 125) поэты-жрецы стремились прояснить своеобразие объективной реальности Речи. В первом гимне Она мыслится как познавательный процесс. Во втором – как универсальная, проникновенная реальность всего сущего, подобная жизненному дыханию.

В ***четвертой брахмане*** мудрецы-первопроходцы добрались до мыслительное плато, с которого они уже спускаться не будут. Плато это называется «Атман и Брахман». «***Вначале все это было лишь Атманом в виде пуруши. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: «Я есмь». Так возникло имя «Я»*** (выделено мною – В. М.) [Бр, I. 4. 1]. В древнеиндийском предфилософском мышлении произошла ментальная микрореволюция. Каждая такая ступенька – ментальный переворот. Сколько таких ступенек пришлось преодолеть древнеиндийским мудрецам! Появление представления об Атмане знаменовало собой появление интроспективной установки «Я». До этого времени господствовал абсолютный объективизм, когда феномены субъективной реальности мыслились как объективные, внеличностные. «Перед началом всего этого он сжег все грехи, и поэтому он – пуруша» [Бр, I. 4. 1]. Природа Атмана была неизвестна. Как пуруша, он выступал в качестве исходного движущего сущностного принципа. «Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга… Поэтому **пространство это заполнено женщиной** (выделено мною – В. М.). Он сочетался с нею. Тогда родились люди» [Бр, I. 4. 3]. Двойственная природа обеспечивает универсальный механизм порождения. Оборотническое

представление превращения в корову и быка и т. д. свидетельствует о том, что понимания специфики человеческого бытия еще не было. «Он узнал: «Поистине, я есмь творение, ибо я сотворил все это». Так он стал творением. Кто знает это, тот находится в этом творении» [Бр, I. 4. 5]. – Так была сформулирована одна из первых умозрительных концепций творения.

На этом «мыслительном плато» перед древнеиндийским мудрецом-первопроходцем возникает невиданная ранее задача. «Атман» и «Брахман» не есть мифологические или экзистенциальные образы. По сути, они – суть первые предпонятия, или псевдопонятия. Но мудрецу от этой констатации не легче. Каким мыслительным содержанием их можно наполнить? Со времени первой брахманы, когда под «Атманом» понималось «тело жертвенного коня», древнеиндийским мудрецам удалось продвинуться до понимания абстрактной, универсальной, фундаментальной реальности Атмана-Брахмана, природа которых была еще неизвестна. А дальше что? Автор(ы) этой брахманы так характеризует возникшую познавательную ситуацию: «Все это было тогда неразличимо. Он стал различим по имени и образу. И говорят: «Таково его имя, таков образ». Ведь поныне все различимо по имени и образу» [Бр, I. 4. 7]. Первые риши-брахманы испытывали нестерпимый мыслительный голод. Катастрофически не хватало слов для выражения новой, сильной, красивой, глубокой мысли! Вероятно, для них это было главным противоречием – противоречием между именем, мыслью и образом.

Какова же природа Атмана? Каким образом можно ее прояснить? Таинственный мудрец находит великолепный выход: «***Этот Атман – след всего сущего*** (выделено мною – В. М.), ибо, поистине, как находят по следу утерянное, так узнают по нему все сущее» [Бр, I. 4. 7]. Примечательно, что современные ученые поступают подобным образом. О природе черных дыр, темной материи и темной энергии они пытаются судить по их следам, которые можно наблюдать.

В самом начале пути становления древнеиндийской метафизики перед первыми мудрецами стояла сложнейшая проблема соотношения имени и образа. Перед их взором предстала многообразная, динамичная, синкретическая реальность: «Все это было неразличимо». Не было ни слов для выражения мысли, ни даже соответствующих образов. Что поставить в соответствие имени «Атман»? Подобно тому, как современные физики до недавнего времени почти ничего не могли сказать о темной материи и энергии, так и первые древнеиндийские мудрецы четвертой брахманы почти ничего не могли помыслить о природе Атмана. Атман мыслился как универсальная всепроникающая божественная сущностная реальность. «Он Атман проник сюда до кончиков ногтей, как нож в ножны, как огонь в пристанище огня» [Бр, I. 4. 7]. «Этот Атман дороже сына, дороже богатства, дороже всего остального.

Он – самое сокровенное» [Бр, I. 4. 8]. Предельный итог рассуждений: ничего более значимого, первостепенного, первосущностного, чем Атман, нет.

9-й и 10-й стихи представляют особый интерес, потому что приоткрывают завесу становления одной из главных методологических установок древнеиндийских мудрецов, которая целенаправляла их практическое делание сотни, тысячи лет. Читаем: «И говорят: «Если люди считают, что благодаря знанию Брахмана они станут всем, то что же такое знал Брахман, благодаря чему он стал всем?» Поистине, в начале это было Брахманом. Он узнал себя: ***«Я есмь Брахман»*** (выделено мною – В. М.). Поэтому он стал всем [сущим]. И кто из богов пробудился [к этому знанию] тот стал таким же. То же произошло с риши, то же с людьми. Видя это, риши Вамадева понял: «Я был Ману и Сурьей». Так и поныне – кто знает: «Я есмь Брахман», тот становятся всем [сущим]. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их Атманом. Кто же почитает другое божество и говорит: «Оно – одно, а я – другое», тот не обладает знанием. Он – как животное перед богами. Ведь, поистине, как многие животные приносят пользу человеку, так и каждый человек приносит пользу богам. Даже когда бывает взято одно животное, это причиняет неудовольствие, – чего же говорить о многих? Поэтому, им [богам] неприятно, когда люди знают это» [Бр, I. 4. 9-10]. В 9-м стихе формулируется проблема. В 10-м дается развернутый ответ. В чем состоит проблема? В первом предложении автор четвертой брахманы записал распространенное среди подвижников мнение. В осевое время ходившие среди аскетов списки Упанишад были текстами не для простолюдинов, а для закрытого, внутреннего пользования теми, кто в Пути. Сообщается, что «благодаря знанию Брахмана они станут всем», т.е. спасутся! Примером и образцом для аскетов стала «методология» самого Брахмана! Какой удивительный подвиг «совершил» Брахман, что «сделало его всем, сущим»? Ответ с пояснениями содержится в 10-м стихе.

Согласно последним для того времени разработкам, в самом начале первотворения постулируется бытие Брахмана: «В начале это было Брахманом». Однако это бытие было неполноценным, недействительным. Полноценным субстанциальным бытием Брахман стал, когда «он узнал себя: «Я есть Брахман». Поэтому он стал сущим». Весь «подвиг» Брахмана состоит в факте самосознания, откровения. Для древнеиндийских мудрецов-аскетов, надо полагать, это было ошеломляющим открытием истины, ставшей для них абсолютной: **подлинное знание дает власть над объектом, а также это знание изменяет сущностную природу субъекта (аскета) и отождествляет ее с последним (Атманом-Брахманом)**. В подтверждение этой несомненной истины автор приводит, по его мнению, сверхубедительные примеры. Кто из богов пробудился к истинному знанию, тот стал подлинным, а не архаическим

богом. «То же произошло с риши». Ниже приводится одна из первых формулировок фундаментального закона древнеиндийской метафизики Пути: ***«Кто знает: «Я есмь Брахман», тот становятся всем сущим. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их Атманом»***. Распространение брахманами в общественном сознании этого фундаментального открытия предоставит им полное владычество в древнеиндийском обществе, даже над кшатриями. Кто не обладает этим сокровенным знанием, подобен животным, которые не знают подлинной природы богов.

На заре великой ментальной революции, опьяненные и возбужденные полученными знаниями, интеллектуалы в Древней Греции, Индии, Китае, Персии, а затем, надо полагать, и в Египте, Вавилоне пребывали в наивном заблуждении, отождествляя ментальную, вербальную и объективную стороны философского знания. Им казалось абсолютной истиной отождествление мысли об объекте, ее словесного выражения и самого объекта. Персидские маги, индийские аскеты, иудейские подвижники и греческие философы рассматривали «премудрость», «правду», «истину» как синонимы. Индийские брахманы в значительной степени остались верными сложившейся традиции. Современные философы и ученые мыслят гораздо более осторожно, полагая полученные знания упрощенной, идеализированной моделью существенно более сложной объективной реальности.

В процессе размышления об универсальной природе Брахмана в поле зрения таинственного автора попадает социальная реальность. Это обстоятельство представляется исключительно важным, поскольку благодаря ему возникает возможность судить о характере социальных отношений начального этапа становления древнеиндийской философии. Ментальная революция, повлекшая за собой и социально-политические перестройки, только начинала свой разбег. Власть царей, князей, в целом воинского сословия была непоколебима. Фундаментальная реальность Брахман «работала» на высшую социально-политическую реальность – кшатру, служила священной ее опорой: «Он сотворил еще лучший образ: кшатру – тех, кто кшатрии среди богов: Индру, Варуну, Сому, Рудру, Парджанью, Яму, Мритью, Ишану. Поэтому нет ***ничего выше кшатры*** (выделено мною – В. М.). Поэтому при раджасуе брахман почитает кшатрия как более высокого, он воздает эту честь одной кшатре. И все же Брахман – источник кшатры» [Бр, I. 4. 11]. **Кшатра рассматривалась как абсолютная цель. Брахман – как средство.** Как будет показано ниже, одним из главных итогов осевого времени в Древней Индии станет, по сути, установление своеобразной социально-политической, мистически-метафизической и духовной власти брахманов.

В 14-м фрагменте содержится первоначальный вариант учения о дхарме. Впоследствии сложный комплекс представлений о дхарме на многие столетия (вплоть до настоящего времени) будет определять своеобразие индийской ментальности. Попытаемся прояснить основоположения исходной концепции дхармы. Брахман «сотворил еще лучший образ – дхарму. Кшатра кшатры – вот что такое дхарма. Поэтому нет ничего выше дхармы» [Бр, I. 4. 14]. Как будет показано ниже, в учении о дхарме следует различать два ее аспекта: эйдетический и кармический. В этом фрагменте речь может идти лишь о зарождении представлений о дхарме как эйдосе, согласно которой Брахман «сотворил лучший», совершенный, эйдетический мир дхармы-кшатры («кшатры-кшатры»). Дхарма-кшатра должна стать для кшатриев образцом поведения в повседневной жизни. «Поистине, дхарма есть правда. Поэтому и считают, что говорящий правду говорит дхарму, говорящий дхарму говорит правду. Ведь обе они – одно и то же» [Бр, I. 4. 14]. Термин «правда» – яркий маркер ментальности осевого времени – впервые употребляется здесь, в Бр. В этом фрагменте «дхарма» и «правда» рассматриваются как синонимы. «Истина» (т.е. дхарма и правда) есть подлинная совершенная эйдетическая реальность. Если 14-й стих – не поздняя вставка, что вряд ли, то на уровне предтеоретического мышления 4-й брахманы Бр он представляет собой ее высшее достижение. Вполне очевидно, что для самих брахманов-аскетов еще не вполне понятен был смысл этих утверждений, поскольку таковые еще не были теоретически проработаны и осмыслены. Однако это явилось существенным заделом для дальнейшего развития учения о дхарме. Примечательно, что о той дхарме брахманов, которая впоследствии станет наиболее проработанным и потому ведущим положением в системе индийского религиозно-мифологического мировосприятия, пока не говорится вовсе. Как будет показано ниже, основная работа по созданию учения о дхарме еще впереди.

В завершении анализа 4-й брахманы отметим 6-й стих, в котором закладывались основы древнеиндийского учения о «йони» (лоно), которое займет важное место в ментальном пространстве древнеиндийской культуры. ***Только индийцы придали женскому половому органу метафизически-космологическое значение.*** «Затем он потер [руки] и сотворил огонь изо рта, [словно] из материнского лона. Поэтому у обоих внутренняя поверхность лишена волос – ведь лишено волос внутри материнское лоно» [Бр, I. 4. 6]. В этом фрагменте рот человека сопоставляется с лоно. Представляется, ментальность четвертой брахманы следует отнести к первой трети VI в. до н. э.

В ***пятой брахмане*** мудрецы-подвижники продолжают многотрудную спекулятивную работу по осмыслению исходных понятий-представлений как базовых реальностей: знания, подвижничества, разума, Атмана и других. Шесть

брахман первой главы Бр объединяет общая особенность построения. В их композиции первое предложение имеет ключевое значение. В определенном смысле весь следующий текст каждой з брахман служит пояснением и развертыванием исходной идеи. В 5-й брахмане таким предложением выступает: «Когда знанием и подвижничеством отец породил семь видов пищи…» [Бр, I. 5. 1]. Всякая материальная производительная деятельность включает две необходимые составляющие: мыслительную и саму чувственно-предметную деятельность, причем, как единое взаимосвязанное целое.

Однако у брахманов-аскетов всё не так просто. Они не ремесленники. Они пребывали в религиозно-мифологическом жизненном мире, за пределы которого практически не выходили. Под «знанием» они понимали сложный комплекс ведийского знания. А «подвижничество» рассматривалось как система аскетического практического делания, которое получит завершение в йоге. Для аскетов-брахманов этот «фундаментальный закон» древнеиндийской метафизики Пути являлся требованием всячески стремиться к сокровенному знанию Атмана-Брахмана и совершенствовать систему протойогического делания. Поэтому процесс творения у риши приобретал религиозно-мистический характер.

Автор 5-й брахманы пытается прояснить природу Атмана, рассматривая ее как единство трех надличностных реальностей – речи, разума и дыхания: «Из них, поистине, состоит этот Атман: из речи, из разума, из дыхания» [Бр, I. 5. 3]. Мудрец приводит весьма примечательное определение разума: «…лишь разумом смотрят, разумом слушают. Любовь, решительность, сомнение, вера, неверие, твердость, нетвердость, стыд, размышление, страх – все это разум [Бр, I. 5. 3]. **Под разумом понимается некоторая синтетическая психо-эмоциональная реальность, в которой теряется сама мыслительная способность.** Отсюда следует, что своеобразие рационального мышления было еще не известно мудрецам-подвижникам.

Следуя логике первых пяти брахман, неизвестный автор в ***шестой брахмане*** рассматривает в качестве исходного утверждение: «Поистине, [все] это – триада: имя, образ, деяние» [Бр, I. 6. 1]. В этой небольшой, на треть страницы, брахмане теоретическое рассуждение записано предельно лаконично: «Эта триада едина, это Атман. Атман, будучи единым, есть эта триада. Это – бессмертное, покрытое действительным. Поистине, дыхание – бессмертное, имя и образ – действительное. Ими покрыто это дыхание» [Бр, I. 6. 3]. Согласно схеме рассуждения в этой брахмане, **всякая первосущностная реальность называется «Брахман» и «Атман»**. В этой единой триаде «имя – образ – деяние» как первооснове всего сущего выделяется еще более фундаментальное основание: «бессмертное и действительное». По мнению автора, последним, **самим глубоким основанием является речь и дыхание**

(prana), а, как мы знаем из 4-й брахманы, абсолютным дном является жертвенное пение.

Вторая заключительная **глава** раздела «Мадху» состоит из пяти брахман, в которых прослеживается напряженная работа по осмыслению природы Атмана и Брахмана, и 6-й брахманы, представляющей собой список выдающихся брахманов-риши. Маховик древнеиндийской ментальной революции был уже запущен и набирал обороты. В середине VI в. до н. э. в греческом мире, состоящем из множества независимых городов-государств, усилилась деятельность по их социально-политическому переустройству. В Китае продолжалась, казалось, бесконечная война воюющих царств (Конфуций еще не родился). **В Индии никакой социально-политической, нравственной проблематики не поднимается и не обсуждается.** Надо полагать, в раздробленной на отдельные независимые государства Индии все более распространялось аскетическое движение. Однако, в брахманах главы II, представлявших собой вершину айсберга аскетического движения древнеиндийских мудрецов-отшельников, обсуждаются как будто чисто схоластические, не имеющие отношения ни к мирской, ни даже к религиозной жизни, вопросы о первосущем.

Первая брахмана представляет собой философский диалог между брахманом Гаргья и царем Каши Аджаташатрой. Первый характеризуется как «сведущий в науках», что указывает, насколько далеко ушли древнеиндийские мудрецы-первопроходцы от истока подвижнического движения, запечатленного в 1-й брахмане главы I Бр. О чем этот небольшой диалог? Гаргья говорит: «Я поведаю тебе о Брахмане» [Бр, II. 1. 1]. Царь Аджаташатру за это знание предлагает тысячу коров, что свидетельствует о большой актуальности этого сокровенного знания, которое, казалось бы, представляет интерес лишь для небольшой группы философов. Читаем стих второй: «Гаргья сказал: «Того пурушу, который в солнце, я и почитаю как Брахмана». Аджаташатру сказал: «Нет, не говори мне о нем. Поистине, как высшего, как главу всех существ, как царя почитаю я его. Тот, кто почитает его так, становится высшим, главой всех существ, царем»» [Бр, II. 1. 1. 2]. По этой схеме беседа продолжается последовательно по отношению к луне, молнии, пространству, ветру, огню, воде, зеркалу, звуку, сторонам света, тени и телу. По сути, Гаргья утверждает, что Брахман как первосущностная реальность есть универсальный принцип порождения (пуруша). Когда Гаргья умолк, «Аджаташатру сказал: «Это все?» – «Да, все». – «Этого недостаточно для знания»» [Бр, II. 1. 14]. Для царя Аджаташатру брахман Гаргья не сказал ничего нового о природе Брахмана. Опуская детали в рассуждениях кшатрия, обратимся к его заключению: «Как паук выползает с помощью нити, ***как выходят из огня маленькие искры, так выходят из этого Атмана все***

жизненные силы, все миры, все боги, все существа. Его тайное значение – действительное действительного. Поистине, жизненные силы – действительное и этот [Атман] – их действительное (выделено мною – В. М.)» [Бр, II. 1. 20]. Во второй половине VI в. до н.э., когда древнегреческие философы изучали мирское бытие, брахманы и отшельники в Индии размышляли о метафизической природе Атмана, которую они мыслили как субстанциальную энергетическую реальность всего сущего, единственно подлинную («действительную»). Примечательно, что для них Атман не был богом. Он был выше всех богов.

Третья брахмана показательна демонстрацией той абстрактной теоретической мысли в действии, для которой не нужны мифологические образы и связь с ритуалом. В такого рода рассуждениях нарабатывался добротный арсенал понятийных средств. Неизвестный автор рассуждает о предельных основаниях бытия. Мудрец выделяет «два образа Брахмана». Он характеризует первый тип Брахмана как «воплощенный», «смертный» (т.е. возникающий и исчезающий) и «неподвижный» (т.е. не имеющий внутреннего источника движения, пурушу). Какой же это Брахман? Второй тип Брахмана («невоплощенный», «бессмертный», «движущийся», «истинный») представляет собой подлинную реальность, которая определяет, выражает сущность проявленной реальности Брахмана. «Сущность этого невоплощенного, этого бессмертного, этого двигающегося, этого истинного – пуруша, который в диске [солнца], ибо он – сущность истинного. Вот, что относится к божествам» [Бр, II. 3. 3]. Это высказывание является свидетельством очередной мыслительной микрореволюции, которая произошла в головах древнеиндийских мудрецов. Они перешли к методологии сущностного мышления. Ранее они мыслили в архаической традиции родового мышления, связывая базовые реальности отношениями взаимного порождения, что представляло собой своеобразный «функциональный подход». Сущностное мышление формирует методологию глубинного исследования, поиска предельного основания, на котором можно твердо стоять и от которого можно уверенно отталкиваться в дальнейших размышлениях. Брахманы-риши полагали, что они в учении об Атмане и Брахмане достигли метафизического дна – «сущность истинного». Дальше идти некуда. По их мнению, это знание сокровенной реальности делало их всемогущими, наделяло их безграничной мистической силой. Из текстов Упанишад, АВ, Махабхараты (далее – Мхб) и других следует, что эти амбициозные представления брахманов и отшельников действительно наделяли их сверхъестественными способностями. В европейской традиции парадигму сущностного мышления разработал Аристотель, и её совершенствовали и развивали Тома Аквинский, Г.В Лейбниц, Г.Ф.В. Гегель, К. Маркс и другие. Методология сущностного исследования в

значительной степени определяла классическое научное мышление. Современная постмодернистская болезнь привела к разрушению глубинного, сущностного мышления в западной философии и, таким образом, спровоцировала европейскую мысль *скользить* по поверхности мирского бытия.

В современной методологии науки ситуация складывается сложнее и интереснее. Современные ученые, вооруженные непрерывно обновляющейся сверхчувствительной экспериментальной аппаратурой, неуклонно продвигаются все дальше в глубины мироздания, познают то, что, еще недавно казалось принципиально непознаваемым. Вместе с тем, современные ученые, наученные горьким опытом кризиса методологии научного познания конца XIX – начала XX вв., в своих теоретических оценках очень осторожны. Наши самые развитые и успешные научные теории есть всего лишь идеализированные, весьма упрощенные модели гораздо более сложной объективной реальности. При все нарастающих успехах современной науки достижение сущностного дна невозможно.

В третьей брахмане подлинная реальность Брахмана осмысливается через ее атрибуты: вечность во времени и движении, «истинность» (подлинность). Эти атрибуты соответствуют первопричине и «перводвигателю» пуруше. Получается, что сокровенная реальность пуруши выступает сущностью подлинного, невоплощенного Брахмана. «А невоплощенный – это дыхание и пространство в теле; это бессмертный, это двигающийся, это истинный. Сущность этого невоплощенного, этого бессмертного, этого двигающегося, этого истинного – пуруша, который в правом глазу, ибо он – сущность истинного» [Бр, II. 3. 5]. Древнеиндийский мудрец не может забыть первосущностную реальность дыхания (prana), которая по своей природе соответствует пуруше. Примечательно, что, по его абстрактно созерцательной мысли, **чистое субстанциальное пространство движется!**

«И образ этого пуруши – словно одеяние цвета шафрана, словно белая овечья шерсть, словно кошениль, словно огненное пламя, словно белый лотос, словно внезапная молния. Поистине, слава того, кто знает это, подобна внезапной молнии. И вот наставление [– оно таково]: «Не [это], не [это]», ибо не существует другого [обозначения] кроме: «не [это]». И его имя – действительное действительного. Поистине, чувства – действительное и этот [пуруша] – их действительное» [Бр, II. 3. 6]. Судя по всему, неизвестный автор испытывал блаженство от плавного течения чистой теоретической мысли. Ее вершина – **«не это, не это»**. В определенном смысле это суждение стало высшим метафизическим достижением Бр. Примечательно, что это заключение не следует из предыдущих рассуждений. Оно неожиданно формулируется в самом конце брахманы как «внезапная молния», которая требует специального

теоретического осмысления. Получается, что **подлинная реальность абсолютно не проявлена не потому, что нет слов для ее выражения, а потому, что она в принципе невыразима**. При этом метафизический статус этой реальности – весьма неопределённый. Название ее «божественной» декларативно. По сути, рассуждая о природе бессмертного Брахмана, аскет-риши испытывал священный трепет, подобный тому, который, надо полагать, испытывают современные астрофизики, размышляющие о темной материи и темной энергии.

Четвертая брахмана занимает особое место в Бр. Она построена в форме диалога одного из самых ученых мудрецов VI в. до н. э. Яджнявалкьи с его женой Майтрейей. Эта брахмана примечательна не столько теоретическими рассуждениями, сколько первой формулировкой двух основных методологических установок древнеиндийской метафизики Пути. Формулировка первой установки представлена во втором стихе: «Нет надежды [достичь] бессмертия с помощью богатства» [Бр, II. 4. 2]. Когда подлинная природа Атмана-Брахмана была еще неизвестна, то для аскетов-риши предельной целью было достижение бессмертия, что и утверждает Яджнявалкья. По его мнению, главным препятствием на пути к заветной цели выступает богатство, жажда наживы. По сути, это утверждение древнеиндийского мыслителя низвергает в прах большую часть гимнов РВ. В определенном смысле с этой установки начинается подлинное аскетическое движение в Древней Индии. Для брахмана-аскета стратегической задачей становится стремление выйти из натуралистически-силового жизненного мира. Поскольку еще нет понимания существования трансцендентной, чисто духовной реальности, то конечной целью практического делания остается бессмертие.

Формулировка второй основной методологической установки содержится в пятом стихе: «Поистине, не ради жены дорога жена, но ради Атмана дорога жена. Поистине, не ради сыновей дороги сыновья, но ради Атмана дороги сыновья. Поистине, не ради богатства дорого богатство, но ради Атмана дорого богатство. Поистине, не ради брахманства дорого брахманство, но ради Атмана дорого брахманство. Поистине, не ради кшатры дорога кшатра, но ради Атмана дорога кшатра. Поистине, не ради миров дороги миры, но ради Атмана дороги миры. Поистине, не ради богов дороги боги, но ради Атмана дороги боги. Поистине, не ради существ дороги существа, но ради Атмана дороги существа. Поистине, не ради всего дорого все, но ради Атмана дорого все. Поистине, [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нем следует думать, следует размышлять, о Майтрейи! Поистине, благодаря видению и слышанию Атмана, благодаря мысли о нем и познанию его всё становится известно» [Бр, II. 4. 5]. В этом рассуждении Яджнявалкьи основную смысловую

нагрузку несет заключительная часть, согласно которой **следует сосредоточить все усилия подвижника на познании только и исключительно Атмана (Брахмана)**. Только настойчивая, последовательная, мужественная реализация этих двух необходимых требований в аскетической жизни могут привести к успеху, к достижению заветной цели. Как показывает многовековая история индийской метафизики, эти две заповеди целенаправляли мудрецов-подвижников по непростому Пути практического делания. Из этих заповедей, ставших аксиомами подвижнического древнеиндийского Духа, в определенном смысле проистекают и глубоко проработанная система йоги, и философия санкхьи.

Каков метафизический статус Атмана в этой брахмане? Читаем стих 6-й: «Боги оставляют того, кто считает богов отличными от Атмана… Все оставляет того, кто считает все отличным от Атмана. Это брахманство, эта кшатра, эти миры, эти боги, эти существа, это все – Атман» [Бр, II. 4. 6]. На мой взгляд, этот стих свидетельствует об очередном ментальном прорыве брахманов-риши, приведшем к существенным ценностно-мыслительным перестройкам в их приоритетах и, в целом, в структуре древнеиндийского Духа. Для подлинных подвижников обвалилось всё: брахманство (собственная жизненная реальность), кшатра (существующая система политической власти), боги (существующие представления о божественной реальности), «эти миры» (всё мирское). Что осталось? – Только наработанное спекулятивное знание: Атман, который мыслился как исходная объективная реальность, составляющая сущностное основание всего – «это все Атман». Получается, что древнеиндийская философская мысль вышла на уровень развитого, автономного самодвижения. Согласно этому фрагменту, боги больше не являлись высшей и последней реальностью. Сущностное основание божественного бытия составлял Атман. **Атман выше богов.** В реконструкции пульсирующей мысли древнеиндийских мудрецов это представление следует рассматривать как абстрактно-теоретическое достижение, из которого в дальнейшем будут развиваться концептуальные представления. Начиная с 7-го по 14-й стихи (до конца брахманы), Яджнявалкья настойчиво проводил мысль: ***Атман есть сосредоточие всего, есть чистое, подлинное бытие, которое мыслится как фундаментальная реальность.*** Мысль и объект тогда еще не различались.

В 10-м стихе перечисляются тексты, которыми располагали брахманы и отшельники приблизительно к середине VI в. до н. э.: «Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарвангираса, итихаса, пураны, науки, упанишады, шлоки, сутры, анувьякхьяны, вьякхьяны» [Бр, II. 4. 10]. Важно отметить первое упоминание «Атхарвангираса» – надо полагать, одного из первых собраний заговоров, наработанных брахманами-магами, будущей самхиты Атхарваведы.

В ***пятой брахмане*** представляют интерес 11-й и 15-й стихи. Стих 11-й: «Эта дхарма – мёд для всех существ, все существа – мёд для этой дхармы. И этот блистающий, бессмертный пуруша, который в этой дхарме, и этот относящийся к телу блистающий, бессмертный пуруша, который [существует как] дхарма, – он и есть этот Атман. Это – бессмертный, это – Брахман, это – все» [Бр, II. 5. 11]. На мыслительном уровне этой брахманы ***дхарма, пуруша и Атман рассматриваются как единая первосущностная реальность***. В дальнейшем эти базовые категории древнеиндийской философии получат существенно различное концептуальное развитие. Приблизительно в середине VI в до н. э. эти представления были еще не проработаны, своеобразие их мыслительного содержания еще в полной мере не проявилось.

Читаем 15-й стих: «Поистине, этот Атман – повелитель всех существ, царь всех существ. Подобно тому, как все спицы заключены между ступицею колеса и ободом колеса, так все существа, все боги, все миры, все дыхания, все Атманы заключены в этом Атмане» [Бр, II. 5. 15]. Обод, спицы и ступица колеса – излюбленный образ аскетов-риши для демонстрации соотношения объективных реальностей. В этом фрагменте принципиально важным для дальнейшей судьбы древнеиндийской метафизики Пути является различение реальностей «всех богов» и Атмана. **Непонятной природы первосущностное бытие Атмана содержит в себе все реальности, в том числе и «всех богов».**

Эта брахмана завершается примечательной характеристикой Брахмана: «Этот Брахман ничего не имеет ни до себя, ни после себя, ни внутри, ни вне. Этот Атман – Брахман, все воспринимающий. Таково наставление» [Бр, II. 5. 19]. Брахманы-подвижники на протяжении всей Бр настойчиво ищут оптимальное определение потаенной реальности Брахмана-Атмана. В этом фрагменте они дошли до понимания Его природы как такой предельной реальности, *за* которой – ничего нет.

Третья глава открывает второй раздел, названный, надо полагать, именем самого известного мудреца-брахмана середины VI в. до н. э. **«Яджнявалкья»**. Если первые две главы представляют собой неоднородный состав концептуальных разработок различных мудрецов-подвижников и даже аскетических школ, третья и четвертая главы являются достаточно целостными произведениями, построенными в форме диалога. В определенном смысле организатором этих бесед выступал царь Видехи Джанака, который всячески поддерживал интерес к умозрительным размышлениям брахманов. В этой связи исследователю предоставляется редкая возможность прояснить характер отношений царя и брахманов на начальном этапе перестроечной эпохи осевого времени в Древней Индии. В брахманах третей главы отношения между ними предстают как дружественные, доброжелательные. Никакой враждебности и даже внутреннего напряжения между ними не просматривается. Это

обстоятельство можно истолковать двояко. Практически все доступные нам индуистские письменные источники брахманоцентричны. Поэтому они рисуют идеализированную брахманами картину всего происходящего. При этом следует иметь ввиду, что участниками философских бесед были преимущественно брахманы, жившие в миру, и потому отягченные мирскими заботами (семьями, хозяйством). С другой стороны, можно заключить, что брахманы-аскеты и отшельники еще не набрали магической силы, которая представляла бы реальную угрозу верховенству власти кшатриев.

Уникальность этих глав в большом комплексе Упанишад в том, что в них приоткрывается дверь в реальное мыслительное борение брахманов-риши, происходившее две с половиной тысячи лет назад, на начальном этапе становления древнеиндийской философии. Своеобразное мышление древних индийцев не записывает реальных исторических событий или реальных бесед мудрецов. Оно, в соответствии с их мировосприятием, существенно их модернизирует, создавая идеализированную, но, по их мнению, подлинную, сущностную реальность.

В постановке проблем, способе их обсуждения проявляется высокое напряжение древнеиндийского Духа в начале осевого времени. Главным действующим героем этих глав выступает брахман Яджнявалкья, который отвечает на вопросы брахманов. Третью главу отделяет от предыдущей несколько десятилетий интенсивных мыслительных поисков. Если допустить, что вторая глава отражает духовное развитие Древней Индии в конце VII – начале VI вв. до н. э., то третья глава открывает возможность исследования ментального пространства древнеиндийской философии приблизительно середины VI в. до н. э., когда уже наработанные научные знания приобрели высокую социо-культурную значимость, а их производители – авторитет и уважение.

В начале ***первой брахманы*** этой главы царь Видехи Джанака готов отдать тысячу коров, к рогам каждой из которых прикрепив 10 пад золота, самому ученому брахману городов Куру и Панчалы. Яджнявалкья, не сомневаясь в своем превосходстве, велел своему ученику увести коров. Разгневанные брахманы стали испытывать вопросами Яджнявалкью. Хотар[1] Ашвала спросил его: «…все это объято смертью, все подвержено смерти. Как может приносящий жертву полностью освободиться от объятий смерти?» [Бр, III. 1. 3]. По этой схеме Ашвала спрашивает об освобождении от дня и ночи, светлой и темной половины месяца, воздушного пространства и т.д. В ответ Яджнявалкья предлагает обращаться к различным аспектам ритуального действия. Мысль знаменитого брахмана движется в ментальном пространстве ритуала.

[1] Жрец, произносящий гимн РВ во время жертвоприношения.

Во ***второй брахмане*** Джараткарава Артхабхага спрашивает Яджнявалкью о количестве орудий и предметов восприятия, и мы встречаемся в ответе с примечательной оценкой деятельности разума: «Поистине, разум – орудие восприятия. Он схвачен предметом восприятия – желанием, ибо с помощью разума желают желанное» [Бр, III. 2. 7]. Поскольку теоретическая рациональная деятельность в те далекие времена была недостаточно развита, то мудрецы связывают разум лишь с желаниями людей. Поскольку орудия восприятия – нос, речь, язык, глаз, ухо, разум, руки и кожа – и предмета восприятия рассматривались как объективные телесные реальности, то возникает вопрос: куда они уходят после смерти человека? «Яджнявалкья, – сказал он, – когда речь этого умершего человека входит в огонь, дыхание – в ветер, глаз – в солнце, разум – в луну, ухо – в страны света, тело – в землю, Атман – в пространство, волоски на теле – в травы, волосы на голове – в деревья, кровь и семя попадают в воду, – где находится тогда этот человек?» [Яджнявалкья сказал:] «Артабхага, дорогой, возьми [мою] руку. Мы одни узнаем это, не надо нам [говорить] об этом на людях» [Бр, III. 2. 12-13]. Беседа была среди избранных брахманов-риши. Таким образом Яджнявалкья скрывал свое незнание.

В ***четвертой брахмане*** Ушаста Чакраяна задает Яджнявалкье животрепещущий для брахманов вопрос о Брахмане, который «воспринимается и не скрыт», «который – Атман внутри всего». Яджнявалкья ничего не смог добавить, кроме того, что «твой Атман внутри всего» [Бр, III. 4. 1]. Неудовлетворенный ответом знаменитого риши, Ушаста Чакраяна сказал: «Это объяснено [тобой] подобно тому, как говорят: «Это – корова, это – лошадь» [Бр, III. 4. 2]. Как мы видим, для брахманов природа Брахмана и Атмана остается под замком.

В ***пятой брахмане*** просматривается существенное продвижение мудрецов-брахманов в спекулятивном познании божественной реальности Атмана-Брахмана. В этой брахмане при обсуждении природы Брахмана и Атмана приводится описание становления теоретической деятельности в Древней Индии: «Кахола Каушитакея стал спрашивать его. «Яджнявалкья, – сказал он, – объясни же мне, [что такое] Брахман, который воспринимается и не скрыт, который – Атман внутри всего». [Яджнявалкья ответил:] «Это – твой Атман внутри всего». – «Какой [Атман], Яджнявалкья, внутри всего?» – «Который выходит за пределы голода, жажды, печали, заблуждения, старости, смерти. Поистине, познав этот Атман, брахманы поднимаются над стремлением к сыновьям, над стремлением к богатству, над стремлением к мирам и ведут жизнь нищенствующих монахов. Ибо стремление к сыновьям есть стремление к богатству, а стремление к богатству есть стремление к мирам: ведь оба они – лишь стремления. Пусть поэтому брахман, отрекшись от учености, станет как

дитя; затем, отрекшись и от детскости, и от учености, [станет] молчальником; затем, отрекшись и от немолчания, и от молчания, станет брахманом» [Бр, III. 5. 1]. Мудрецам открылся один из самых принципиальных моментов метафизики Пути! Оказалось, что познание Атмана и Брахмана требует не только и даже не столько напряженных теоретических размышлений об их природе, сколько существенного изменения природы познающего субъекта, природы самого себя! Согласно пятой брахмане, истоки аскетического движения в Древней Индии в середине VI в. до н. э. имеют преимущественно гносеологические корни. В это время развитие мыслительной подвижнической работы еще не рассматривалось как деятельность духовно-нравственного очищения аскета. Открытие этого обстоятельства существенно изменило представления о метафизической природе Атмана и Брахмана. Последние оказались не только первоосновой, первосущностями всего. Они есть вечно живая реальность, которая «правит» всем изнутри!

В ***шестой брахмане*** Гарги Вачакнави посредством вопроса «на чем же выткана вдоль и поперек…» стремилась прояснить иерархические отношения между объективными телесными реальностями воды, ветра, пространства, мира гандхарвов, мирами солнца, луны, звезд, богов, Индры и Праджапати. Ее последним вопросом был: «На чем же вытканы вдоль и поперек миры Брахмана» [Бр, III. 6. 1]? Примечателен ответ Яджнявалкьи: «Гарги, не спрашивай слишком много, чтобы у тебя не отвалилась голова. Ты слишком много спрашиваешь о божественном, о котором, поистине, нельзя спрашивать слишком много. Гарги, не спрашивай слишком много» [Бр, III. 6. 1]. Древнеиндийским мыслителям было ясно, что им еще не открылась подлинная реальность Атмана-Брахмана.

В ***седьмой брахмане*** Уддалака Аруни, учитель Яджнявалкьи, впоследствии причисленный к самым знаменитым святым риши, считавшимся выше богов, рисует примечательную картину напряженных поисков брахманов того бурного времени: «Яджнявалкья, – сказал он, – мы жили среди мадров в доме Патанчалы Капьи, изучая обряд жертвоприношения. У него была жена, одержимая гандхарвой. Мы спросили этого [гандхарву]: «Кто ты?» Он сказал: «Кабандха Атхарвана». Он сказал Патанчалье Капье и изучающим обряды жертвоприношения: «Знаешь ли ты, Капья, ту нить, которой связаны и этот мир, и тот мир, и все существа?» Патанчала Капья сказал: «Я не знаю ее, почтенный». Он сказал Патанчале Капье и изучающим обряды жертвоприношения: «Знаешь ли ты, Капья, того внутреннего правителя, который правит изнутри и этим миром, и тем миром, и всеми существами?» Патанчала Капья сказал: «Я не знаю его, почтенный». Он сказал Патанчале Капье и изучающим обряды жертвоприношения: «Поистине, Капья, кто знает эту нить и этого внутреннего правителя, тот знает Брахмана, тот знает миры, тот знает богов, тот знает веды,

тот знает существ, тот знает Атмана, тот знает всё». Так он сказал им. Я знаю это. И если ты, Яджнявалкья, увел брахманских коров, не зная этой нити и этого внутреннего правителя, то у тебя отвалится голова». [Яджнявалкья ответил:] «Я знаю, Гаутама, эту нить и этого внутреннего правителя». – «Всякий может сказать: «Я знаю, я знаю». Расскажи то, что ты знаешь» [Бр, III. 7. 1]. Таким образом, беседа между Уддалакой и Яджнявалкьей становится своеобразной игрой – рулеткой, ставкой которой была жизнь мудреца. Яджнявалкья рассуждает по схеме, которая утомляет: «Тот, кто, находясь в дыхании, отличен от дыхания, кого дыхание не знает, чье тело – дыхание, кто изнутри правит дыханием, – это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный» [Бр, III. 7. 16]. Размышляя *таким же образом* об Атмане в воде, огне, пространстве, он всячески стремился показать универсальность и эффективность этого хода размышлений. Выстроенную длинную цепочку рассуждений Яджнявалкья завершает следующим образом: «…это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный» [Бр, III. 7. 3]. «Невидимый, он видит, неслышимый – слышит, немыслимый – мыслит, непознаваемый – познает. Нет другого, кто видит, кроме него; нет другого, кто слышит, кроме него; нет другого, кто мыслит, кроме него; нет другого, кто познает, кроме него. Это – твой Атман, внутренний правитель, бессмертный. Все остальное подвержено страданию». И тогда Уддалака Аруни умолк» [Бр, III. 7. 23]. Вряд ли Уддалака Аруни был удовлетворен ответом Яджнявалкьи. Эта брахмана убедительно показывает, насколько изнурителен и тяжел был мыслительный путь самых мудрых брахманов-подвижников.

Восьмая брахмана словно продолжает поток размышлений 6-й брахманы. Ненасытная в своей жажде познания брахманка Гарги Вачакнави задает Яджнявалкье уточняющий вопрос о природе пространства: «…на чем же выткано вдоль и поперек пространство?» [Бр, III. 8. 7]. На что последний ответил: «Поистине, Гарги, брахманы называют это Непреходящим. [Оно] ни велико, ни мало, ни коротко, ни длинно, ни красно, [как огонь], ни текуче, [как влага], ни окрашено, ни темно, оно ни ветер, ни пространство, [ни с чем] не связано, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей, безо рта, [оно] не имеет меры, не имеет ничего ни внутри, ни снаружи. Оно никого не поедает, и его никто не поедает… Поистине, Гарги, это Непреходящее не видно и видит, не слышно и слышит, не мыслимо и мыслит, не познается и познает. Нет другого, кто видит, кроме него; нет другого, кто слышит, кроме него; нет другого, кто мыслит, кроме него; нет другого, кто познает, кроме него. На этом непреходящем, Гарги, и выткано вдоль и поперек пространство» [Бр, III. 8. 8, 11].

В размышлении о своеобразии реальности Непреходящего, как исходной реальности, Яджнявалкья показал образец развитого теоретического мышления того времени. Его рассуждения об онтологических и антропных

характеристиках Непреходящего подводят к пониманию его метафизической, трансцендентной природы. В это время мыслители Греции и Китая не только не достигали подобных высот-глубин абстрактного мышления, но даже не нащупывали тропу будущего многотрудного спекулятивного метафизического поиска. Мудрая брахманка Гарги не без восхищения красотой мысли Яджнявалкьи сказала: «Почтенные брахманы, считайте великим [счастьем], если расстанетесь с ним, воздав ему поклонение. Поистине, никто из вас никогда не победит его в споре о Брахмане» [Бр, III. 8. 12]. В определенном смысле с ***пятой брахманы третьей главы Брихадараньяки упанишады начинается подлинная древнеиндийская метафизика.***

Девятая брахмана знаменита той типологией богов древнеиндийского пантеона, которая раскрывает понимание божественной реальности, сложившееся к середине VI в. до н. э. Входящий в список учителей-риши Бр Видагдха Шакалья спрашивает Яджнявалкью: «Сколько [существует] богов?» Он ответил: «[Столько], сколько упомянуто в нивиде [хвалебного гимна] вишведевам – три и три сотни, и три, и три тысячи». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Тридцать три». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Шесть». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Три». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Два». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Один с половиной». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Один». – «Так, – сказал тот, – каковы эти три и три сотни и три и три тысячи» [Бр, III. 9. 1]? Яджнявалкья продолжает: «Каковы эти тридцать три?» – «Восемь васу, одиннадцать рудр, двенадцать – адитьев [составляют] тридцать один; с Индрой и Праджапати – тридцать три»» [Бр, III. 9. 1].

Далее в тексте девятой брахманы боги рассматриваются по подразделениям. «Каковы васу?» – «***Огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звезды – таковы васу*** (выделено мною – В. М.). Ведь в них находится все это, поэтому [они зовутся] васу». «Каковы рудры?» – «Эти десять органов жизнедеятельности в пуруше и одиннадцатый – Атман. Когда они выходят из этого смертного тела, то заставляют [нас] плакать; оттого, что они заставляют плакать, [они зовутся] рудры». «Каковы адитьи?» – «Поистине, двенадцать месяцев года – это адитьи. Ведь они проходят, унося все это; от того, что они проходят, унося все это, [они зовутся] адитьи». «Каков Индра? Каков Праджапати?» – «***Гром – это Индра, жертва – Праджапати*** (выделено мною – В. М.)». – «Каков гром?» – «Удар молнии». – «Какова жертва?» – «[Жертвенные] животные». «Каковы [эти] шесть?» – «Огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо – таковы шесть. Ведь все это

составляют эти шесть». «Каковы эти три бога?» – «Эти три мира, ибо в них [существуют] все боги». – «Каковы эти два бога?» – «Пища и дыхание». – «Каков один с половиной?» – «Тот, кто дует». Говорят: «Ведь тот, кто дует – один; как же [он] – один с половиной?» [Ответ таков]: «Ведь все это возрастало в нем, поэтому [он] – один с половиной»». – «Каков один бог?» – «***Дыхание. Он – Брахман, его зовут: То*** (выделено мною – В. М.)» [Бр, III. 9. 3-9].

Древнеиндийские мудрецы обожествляли материальные стихии и называли их богами васу. Они также обожествляли десять органов жизнедеятельности человека и называли их рудрами! «Перводвигателем» всех этих богов был пуруша, который выступал сущностным основанием – и Атмана в том числе. Время, структурированное двенадцатью месяцами, также обожествлялось – как циклический, мистический ритм мироздания. Индра продолжает традиционно рассматриваться как бог грома – удар молнии. Праджапати, главный и универсальный порождающий жизненный принцип, мыслился как жертва, жертвенное животное!

Таким образом, **для древних индийцев вся внешняя среда обитания и внутренние жизненные способности человека, которые мыслились объективистски, как объективные реальности, представляли собой сложную, структурированную систему действующих различного рода богов. Брахман мыслился как мистически-метафизическое дыхание, а также как абстрактно-теоретическое «То»!**

В последующем диалоге Яджнявалкья и Шакалья прикладывали много усилий, чтобы прояснить природу и функции фундаментальной реальности пуруши. Традиционный диалог переходил в беседу о священном, самом сокровенном. Отметим лишь наиболее выразительные моменты. Яджнявалкья заявляет: «Поистине, я знаю того пурушу, о котором ты говоришь, – высшую опору всякого Атмана. Тот, пуруша, который – это тело, и есть он. Поведай же, Шакалья, кто его божество?» Тот сказал: «Бессмертное… Поистине, я знаю того пурушу, о котором ты говоришь, – высшую опору Атмана. Тот пуруша, который состоит из желания, и есть он. Поведай же, Шакалья, кто его божество?» Тот сказал: «Женщины. Поистине, кто знает того пурушу, чье пристанище – образы, [чей] мир – глаз, [чей] свет – разум, высшую опору всякого Атмана, тот, Яджнявалкья, поистине, знающий». [Яджнявалкья сказал:] «Поистине, я знаю того пурушу, о котором ты говоришь, – высшую опору всякого Атмана. Тот пуруша, который в солнце, и есть он. Поведай же, Шакалья, кто его божество?» Тот сказал: «Действительное»» [Бр, III. 9. 10-12]. Мудрецы с помощью мыслительного конструкта *пуруши* пытались прояснить таинственную реальность Атмана. Впоследствии станет ясно, что это направление теоретического исследования непродуктивно. Бессмертное (нечто, не возникающее из ничего и не исчезающее) и действительное (подлинное) есть

метафизические характеристики пуруши, чего нельзя сказать о желании. Желание – это характеристика мирского бытия, которое подвижник метафизики Пути обязательно должен преодолеть. Яджнявалкья и Шакалья ещё не понимали этого важного обстоятельства. Более того, поскольку женщина являлась наиболее ярким воплощением страстного желания, то они наивно наделяли ее божественным (т. е. высшим) статусом по отношению к высшему метафизическому принципу пуруши! Здесь проявляется весь индиец! Провозглашая самый суровый аскетизм и отшельничество, самые знаменитые святые порой не могли отказаться от женщины. **Бес Блуда две с половиной тысячи лет живет среди индийских подвижников некоторых школ и направлений.** С точки зрения православной метафизики Пути, в Индии борьба с бесом Блуда нередко носит декларативный характер, что существенно усложняло построение различных версий индийской метафизики Пути. В православии это обстоятельство называется «прелестью», когда не знаешь, подлинно ли явление божественной реальности или сатана подставил монаху бесовскую иллюзию.

В завершении напряженного диалога Яджнявалкья делает главный вывод: «Он, этот Атман [определяется так]: «Не [это], не [это]». [Он] непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла. Таковы восемь оснований, восемь миров, восемь богов, восемь пуруш. Кто, разъединяя и приводя назад пуруш, выходит за их пределы, – о том пуруше упанишад я спрашиваю тебя. Если ты не расскажешь мне о нем, у тебя отвалится голова». Шакалья не знал о нем, и у него отвалилась голова. И даже кости его растащили воры, приняв [их] за что-то другое» [Бр, III. 9. 26]. В определенном смысле вся многолетняя и многотрудная работа брахманов-риши привела к высшему теоретическому результату – к предельно абстрактной, трансцендентной характеристике Атмана. Они как бы мыслительно созерцали трансцендентного Атмана. Вместе с тем, оказывается, что подвижнические подвиги аскетов первой половины VI в. до н. э. происходили не из праздного любопытства. Поиск подлинной природы Атмана и Брахмана для них был вопросом жизни и смерти. Примечательно, что в Древней Индии собственно философское познание развивалось преимущественно в теоретической плоскости, вне морали. В тексте Бр нет нравственных оценок.

Скорее всего, для подвижников середины VI в. до н. э. **четвертая глава** Бр представляла собой высшее достижение древнеиндийской метафизической мысли, зафиксировавшей самые поздние, т.е. «свежие», но опиравшиеся на весь предшествующий опыт, и, надо полагать, самые ценные достижения аскетического движения, искавшего ответ на вопрос: каким образом возможно «полностью освободиться от объятий смерти?» [Бр, III. 1. 3]. Вероятно, для

индийцев, от царя до шудры, живших в том знаменательном времени эпохи древнеиндийской ментальной революции, не было более важной проблемы. Текст четвертой главы воспроизводит философскую беседу мудреца Яджнявалкьи с царем Видехи Джанакой.

Первая брахмана начинается короткой интермедией, которая показывает живой интерес древнеиндийского общества к «исследованиям» аскетов-брахманов. «Джанака сказал ему: «Яджнявалкья, чего ради ты пришел – желая скота или тонких вопросов?» – «За тем и за другим, о царь, – сказал Яджнявалкья» [Бр, IV. 1. 1]. Примечательно, что сам Яджнявалкья не только томился жаждой познания, но и был охоч до коров. Эта брахмана раскрывает различные направления многотрудных поисков подлинной природы Брахмана. Благодаря удачному вопросу Джанаки открывается возможность узнать имена самых знаменитых мудрецов-учителей того времени и получить представление об их исследовательских подходах. Оказывается, у Яджнявалкьи был не один, а много учителей. «Дай нам услышать, – спрашивает царь Видехи, – что говорил тебе кто-нибудь [из твоих учителей»] – «Джитван Шайлини говорил мне: «Поистине, речь – это Брахман»» [Бр, IV. 1. 2]. Джанака, как профессиональный философ, подвергает знаменитого брахмана настоящему испытанию: «Но говорил ли он тебе о его [Брахмана] местопребывании и основе?» – «Он мне не говорил». – «Этот [Брахман стоит] лишь на одной ноге, о царь». – «Так говори же нам, Яджнявалкья» – «Речь и есть [его] местопребывание, пространство – основа; его следует почитать как познание». – «Какова природа познания, Яджнявалкья?» – «Это речь, о царь, – сказал [Яджнявалкья]. – Поистине, благодаря речи, о царь, познается друг; Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарвангираса, итихаса, пураны, науки, упаншиады, шлоки, сутры, анувьякхьяны, вьякхьяны, жертвы, подношения, еда, питье, и этот мир, и тот мир, и все существа познаются, о царь, благодаря речи. Поистине, речь, о царь, – высший Брахман» [Бр, IV. 1. 2]. «Уданка Шаулбаяна говорил мне: «Поистине, жизненное дыхание – это Брахман… Жизненное дыхание и есть [его] местопребывание, пространство – основа… Поистине, жизненное дыхание, о царь, – высший Брахман» [Бр, IV. 1. 3]. «Барку Варшина говорил мне: «Поистине, глаз – это Брахман»» [Бр, IV. 1. 4]. «Гардабхивипита Бхарадваджа говорил мне: «Поистине, ухо – это Брахман»» [Бр, IV. 1. 5]. «Сатьякама Джабала говорил мне: «Поистине, разум – это Брахман»» [Бр, IV. 1. 6]. Эти суждения Яджнявалкьи демонстрируют, насколько многообразные, но, порой, односторонние подходы использовали брахманы и отшельники в исследовании природы Брахмана. Вместе с тем, эти свидетельства Яджнявалкьи показывают недостаток знаний даже у самых продвинутых брахманов-риши, которые отождествляли познавательный процесс с речевым потоком, запечатленным в священных письменных источниках, а метафизическую реальность Брахмана

мыслили как визуальную и слуховую реальности, которые они объективировали. «Видагдха Шакалья говорил мне: «Поистине, сердце – это Брахман»… Поистине, сердце, о царь, – местопребывание всех существ; поистине, сердце, о царь, – основа всех существ. Ведь на сердце, о царь, бывают основаны все существа. Поистине, сердце, о царь, – высший Брахман. Сердце не покидает того, кто, зная это, почитает этого [Брахмана]; к нему приближаются все существа; став богом, он идет к богам» [Бр, IV. 1. 7]. Для риши несомненной истиной было представление сердца жизненным, мыслительным, духовным центром существования человека. По их мнению, в сердце располагалась сущностная реальность Атмана и пуруши. Яджнявалкья утверждал: «Сердце – средоточие всех знаний» [Бр, II. 4. 11]. «На сердце, – сказал [Яджнявалкья], – ибо сердцем познают образы, ведь на сердце бывают основаны образы» [Бр, III. 9. 20]. – В ходе напряженного мистического поиска брахманам начинало открываться, что сердце – это то место, которому суждено было стать вместилищем всего древнеиндийского мистически-метафизического знания. Устами Яджнявалкьи было провозглашено начало понимания особой значимости сердца, начало осторожного исследования его мистически-метафизический потенциала, Согласно всех версий метафизики Пути, в сердце подвижника сосредоточены все самые сокровенные его мистически-метафизические баталии.

В ***третьей брахмане*** Яджнявалкья в беседе с Джанакой продолжает умозрительное исследование теоретического объекта пуруши: ««Кто этот Атман?» – «Пуруша, состоящий из познания, находящийся среди чувств, свет внутри сердца. Оставаясь одним и тем же, он блуждает по обоим мирам, словно думая, словно двигаясь. Ведь находясь во сне, он выходит за пределы этого мира и образов смерти» [Бр, IV. 3. 7]. По сути, в этом фрагменте Яджнявалкья называл пурушей живую рациональную деятельность, неразрывно связанную с ощущениями. При этом он помещал его в область сердца. Поскольку объективистское мышление риши в это время не знало субъективной реальности, то Яджнявалкья рассматривал пурушу как объективную мыслительно созерцательную вечно движущуюся реальность, которая свободно перемещалась в трех возможных мирах – чувственно воспринимаемом, загробном, а также в мире сновидений. Очень красивая мысль! 9-й стих развивает идеи 7-го стиха: «Поистине, у этого пуруши есть два состояния: состояния [пребывания] в этом и в другом мире и промежуточное, третье – состояние сна. Находясь в этом третьем состоянии, он видит оба состояния – состояния [пребывания] в этом и другом мире. И какой [бы ни был] путь к состоянию [пребывания] в другом мире, продвигаясь по этому пути, он видит оба: зло [этого мира] и блаженство [другого мира]. Когда он спит, то, забрав из этого всеохватывающего мира вещество, он сам разрушает [его], сам

созидает; с помощью своего блеска, своего света он спит. Здесь [в этом состоянии] этот пуруша сам бывает своим светом» [Бр, IV. 3. 9]. На мой взгляд, этот фрагмент – образец чистого, созерцательного, философско-мифологического мышления. Уже нет традиционных натуралистически-силовых мифологических образов, не просматривается связь с ритуалом. По сути, в рассуждениях Яджнявалкьи происходило формирование своеобразного мыслительного конструкта «пуруши». Но еще нет абстрактно теоретического мышления, которое в полной мере проявилось в «Йога-сутре» Птанджали и «Вьясы-бхашья» Вьясы.

Читаем 8-й стих: «Поистине, этот пуруша, рождаясь и входя в тело, соединяется со злом; уходя и умирая, он оставляет зло позади» [Бр, IV. 3. 8]. Почему чистый метафизический «перводвигатель» пуруша должен был соединяться с грязным телесным злом, а затем, уходя из тела, освобождаться от зла? Если **пуруша мыслился как живая, автономная мыслительно-созерцательная деятельность,** то, входя в тело, действительно чистые мысли мифологического созерцания «загрязнялись» мирскими образами и желаниями. Однако, в 15-м стихе Яджнявалкья утверждает: «Этот пуруша [ни к чему] не прикрепляется». Читаем далее красивое рассуждение древнеиндийского мудреца: «…когда [ему (пуруше. – В. М.) кажется, что он] словно бог, словно царь; [когда] он думает: «Я есмь все сущее», – это его высший мир. Поистине, это его образ, поднявшийся над желаниями, свободный от зла и страха. И как [муж] в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот пуруша в объятиях познающего Атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, [в котором он] достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] Атмана, лишен желаний, свободен от печали» [Бр, IV. 3. 20-21]. – Восхитительный фрагмент! Исследователю представлен образец пластически-созерцательного мышления авторов(а) Бр. Когда спекулятивное мышление было бессильно, брахманы-риши, чтобы раскрыть сложнейшие отношения между мыслительными конструктами «пуруши» и «Атмана», которые мыслились как базовые метафизические реальности, использовали пластические образы влюбленных «мужа» и «жены».

Бр стала матерью удивительной особенности не только древнеиндийской метафизики, но и философии в целом. Со времен Бр древнеиндийские мудрецы в равной мере взращивали и совершенствовали в себе две способности – абстрактно-теоретическое и пластически-созерцательное мышление. Как будет показано ниже, в зависимости от проблемной ситуации они будут отдавать предпочтение наиболее продуктивному способу мышления. В западной философии такой способностью обладал только великий Платон. К сожалению, исследователи нередко недооценивают пластически-созерцательные

размышления брахманов и отшельников, относя их к пережиткам архаической мифологии.

В четвертой главе третьей брахманы стихе 33-м обсуждается одна из важнейших тем древнеиндийской метафизики – тема «блаженства»: «Когда кто-либо из людей здоров, богат, господствует над другими, в избытке вкушает все людские наслаждения, – утверждает Яджнявалкья, – то это – высшее блаженство людей. ***Стократное блаженство людей, это – однократное блаженство предков*** (выделено мною – В. М.), приобретших [свой] мир. Стократное блаженство предков, приобретших [свой] мир, это – однократное блаженство мира гандхарвов. Стократное блаженство мира гандхарвов, это – однократное блаженство богов [по] деянию, тех, которые благодаря [своему] деянию достигли божественности. Стократное блаженство богов [по] деянию, это – ***однократное блаженство богов по рождению, а также*** **– просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием** (выделено мною – В. М.). ***Стократное блаженство богов по рождению, это – однократное блаженство мира Праджапати, а также*** **– просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием.** ***Стократное блаженство мира Праджапати, это – однократное блаженство мира Брахмана, а также*** **– просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием** (выделено мною – В. М.). Это и есть высшее блаженство – просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием. Это и есть высшее блаженство – этот мир Брахмана, о царь». – Так сказал Яджнявалкья. [Джанака сказал]: «Я дам тебе, почтенный, тысячу [коров]. Говори же ради [моего] освобождения». И здесь Яджнявалкья испугался, [подумав]: «Рассудительный царь изгнал меня со всех границ» [Бр, IV. 3. 33]. Представленная иерархия блаженства позволяет проследить систему приоритетов древнеиндийских риши. В качестве исходного образца здесь берется мирское чувственно-вожделеющее блаженство обычных людей, не являющихся монахами и/или подвижниками. Затем высказывается революционная мысль. Оказывается, в загробном мире предки испытывают в сто раз большее, чем мирское, блаженство! Лишь «боги по рождению», т.е. настоящие боги, испытывают большее блаженство. Высший уровень блаженства переживают последовательно Праджапати и Брахман. Самое странное, что на трех последних ступенях восхождения к наивысшему блаженству добавляются подвижники, **просвещенные, свободные от лжи, не побежденные желанием.** Откуда они взялись? Получается, сам Яджнявалкья со своими двумя женами, обремененный хозяйством и множеством коров, к ним относиться не мог. В Бр и Ч брахманы и отшельники не обсуждали требований умерщвления желаний и не говорить неправды. При этом этот род «просвещенных» достиг высшего блаженства уровня богов и даже Праджапати и самого Брахмана! Это выдающееся событие в истории формирующейся

древнеиндийской метафизики Яджнявалкья подает как тривиальное. Как понимать и как можно объяснить эти странности 33-го стиха? Если мыслить в контексте логики древнеиндийской ментальной революции, то ответ может быть один. Этот стих писался, когда свежий метафизический ветер духовно-нравственного прорыва, совершенного Буддой, распространялся среди брахманов и отшельников в Древней Индии. Этот стих был одной из первых формальных, внешних реакций аскетов-риши на модное буддистское поветрие, разрушавшее сложившуюся методологию их аскетических и умозрительных поисков.

Четвертая брахмана главы IV представляет собой своеобразную «сумму теологии» концептуальных достижений брахманов и отшельников середины VI в. до н. э. Если в начале первой брахманы главы III Яджнявалкья старался доказать царю и брахманам, что он самый мудрый, размышляя преимущественно посредством мифологических ритуальных образов об освобождении от смерти, то в начале второй брахманы главы IV ситуация существенно меняется. Какой промежуток времени стремительных духовных преобразований отделяет главы III и IV Бр? Читаем: «И Джанака, царь Видехи, сказал, сойдя с сиденья: «Поклонение тебе, Яджнявалкья! Учи меня». Тот сказал: «Подобно тому, о царь, как идущий в далекий путь приобретает колесницу или корабль, так и твой разум оснащен этими упанишадами. Ты почитаем и богат, обучен ведам и наслышан в упанишадах. Куда же ты пойдешь, освобожденный от своего тела?» – «Я не знаю, почтенный, куда я пойду. – «Так, поистине, я скажу тебе, куда ты пойдешь». – «Говори, почтенный» [IV. 2. 1]. Теперь уже царь склоняется перед брахманом-риши. К этому времени, как мы видим, уже было наработано достаточно много Упанишад, о которых он «наслышан».

Приведем текст брахманы почти полностью, по мере возможности прокомментировав наиболее важные ее моменты. Первые шесть стихов являют собой теоретическое описание одного из самых важных для подвижников события – процесса смерти и перевоплощения на метафизическом уровне. Безусловно, это описание есть чисто умозрительная, мыслительно-созерцательная конструкция, основными теоретическими элементами которой выступают «жизненное дыхание», «Атман», «Брахман», «Праджапати» и «пуруша». В этих концептуальных построениях нет мистики, нет связи с подлинной трансцендентной божественной реальностью. Читаем: «Когда этот Атман, впав в слабость, словно впадает в умопомрачение, то эти жизненные силы собираются вокруг него. Взяв с собой эти частицы света, он спускается в сердце. Когда этот пуруша в глазу возвращается назад, то [человек] перестает познавать образы… Конец его сердца начинает светиться, и с этим светом этот Атман выходит через глаз, или через голову, или через другие части тела. Когда

он выходит, за ним выходит жизненное дыхание; когда выходит жизненное дыхание, за ним выходят все жизненные силы. Он становится познанием, он и следует за познанием. Тогда им овладевают знание, и деяние, и прежний опыт… Этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание, и приблизившись к другому [телу], подтягивается [к нему]… Этот Атман, отбросив это тело, рассеяв незнание, претворяется в другой, более новый, более прекрасный образ, [подобный образу] отцов, или гандхарвов, или богов, или Праджапати, или Брахмана, или других существ. Поистине, этот Атман есть Брахман, состоящий из познания, из разума, из жизни, из зрения, из слуха, из земли, из воды, из ветра, из пространства, из света и не-света, из желания и нежелания, из гнева и не-гнева, из дхармы и не-дхармы, из всего. Вот, что [означают слова]: «Он состоит из этого, состоит из того»: как кто действует, как кто ведет себя, таким он бывает. Делающий доброе бывает добрым, делающий дурное бывает дурным. Благодаря чистому деянию он бывает чистым, благодаря дурному – дурным. И ведь говорят: «Этот пуруша состоит из желания». Каково бывает его желание, такова бывает воля; какова бывает воля, такое деяние он и делает; какое деяние он делает, такого удела он и достигает. Об этом такой стих: К чему привязан его разум, с тем, связано деянием [его] внутреннее существо. Достигнув конца какого-либо деяния, которое он здесь делает, Он снова приходит из того мира в этот мир для [нового] деяния. Это – о желающем. Теперь – о нежелающем. Кто лишен желаний, свободен от желаний, достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] Атмана, из того не выходят жизненные силы. Будучи Брахманом, он идет к Брахману» [Бр, IV. 4. 1-6]. В европейской традиции аналогом Атмана, как он охарактеризован в этом фрагменте, выступает душа.

На заре становления древнеиндийской философии и метафизики риши напряженно пытались прояснить, осмыслить процесс умирания, перевоплощения и возрождения к новой жизни не на физиологическом, а на сверхспекулятивном, метафизическом уровне. По их мнению, сущностная реальность человека – Атман (душа) – в момент смерти (прекращения жизненных функций) собирается в сердце, а затем выходит в форме жизненного дыхания. Что представляет собой Атман в этот момент? В это мгновение Атман состоит из «знания» (чистого, умозрительного знания) и «прежнего опыта», а также он есть самодвижущаяся реальность. Согласно 3-му стиху, Атман (душа), «отбросив» мертвое тело и «рассеяв незнание», приблизился к новому телу. В этом фрагменте неясен смысл выражения «рассеяв незнание»: как возможно рассеять то, чего нет? В 4-м стихе утверждается, что Атман (душа), «отбросив тело и рассеяв незнание», преобразился в «новый, более прекрасный образ» (чисто духовную реальность богов, Праджапати и даже Брахмана). В 5-м стихе раскрывается структура этой духовной реальности. По мнению риши, она

состоит из накопленного рационального знания, чувственной информации, эмоционального опыта и дхармы и недхармы. Из этого стиха следует, что во время написания этого раздела Бр (приблизительно в середине VI в. до н. э.) древнеиндийские мудрецы-подвижники еще не создали развитого учения о дхарме и карме, концепции перевоплощения в целом, но уже начали работать над этой проблемой. И это понятно. Одновременно этот фрагмент в полной мере показывает напряженную мыслительную работу в древнеиндийской философии. В 6-м стихе в вопросе о спасении аскеты приходят к удовлетворительному заключению, согласно которому умерщвление мирских желаний, сосредоточение на чисто духовной реальности в себе (Атмане) существенно облегчает загробную жизнь, непосредственно ведет к слиянию с высшей совершенной надличностной реальностью Брахманом, т.е. к духовному спасению. Таким образом, эти мыслительно-созерцательные размышления представляют собой набросок, «концептуальный зародыш», в теоретическом развертывании которого впоследствии сформируется развитое, систематически проработанное здание древнеиндийской религии, философии.

Читаем 7-й и 8-й стихи: «Когда исчезают все желания, которые обитают в его сердце, то смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана… Это бесплотное, бессмертное дыхание и есть Брахман, и есть свет… Узкий, далеко идущий, старый путь лежит передо мной, найден мной. По нему мудрецы, знающие Брахмана, идут в небесный мир, вверх, освобожденные» [Бр, IV. 4. 7-8]. В этих стихах утверждается достижение трех основных целей метафизики Пути в целом и древнеиндийской, в частности, согласно которым существует трансцендентная божественная реальность и известен Путь к достижению этой сокровенной реальности. Реализация требований последней ведет к освобождению. Однако возникают большие сомнения в способности аскетов-брахманов реализовать эти главные цели-задачи на уровне знаний 4-й брахманы главы IV Бр. Древнеиндийские мудрецы еще не достигли понимания трансцендентной, чисто духовной природы божественных Атмана-Брахмана. Последние мыслятся как самая глубокая или высокая (выше богов) реальность, как телесная первосущность («внутри всего»). Как покажет дальнейшее развитие метафизики Пути в индийской, православной и суфийской версиях, технология умерщвления всех мирских желаний очень сложна. Она с необходимостью включает нравственную составляющую, которая в Бр почти отсутствует. Самый знаменитый и продвинутый брахман Яджнявалкья не отказывается от «тысячи коров» царя Видехи Джанаки, имеет двух жен, от которых, надо полагать, он имел с десяток детей. О каком подлинном подвижничестве может идти речь? Достижение «бессмертия» и «освобождения» в Бр представлено как абстрактная декларация. Согласно логике размышления риши, запечатленной в Бр, практика

аскезы с необходимостью ведет к познанию Атмана-Брахмана, а само это знание автоматически (!) ведет к освобождению и бессмертию, делает подвижника даже выше самих Атмана-Брахмана. Это умозрительное заключение весьма способствовало формированию высокомерного, порой пренебрежительного отношения к Богу.

12-15 стихи: «Но если человек познал Атмана, [говоря]: «Я есмь он»… Кто пробудился и нашел Атмана, проникшего в опасное недоступное место, тот – творец вселенной, ибо тот – творец всего; ему принадлежит мир, ведь он и есть мир. Находясь здесь, мы можем это знать; если же не [знаем], то невежественны и [подвержены] великому разрушению. Кто знает это, те становятся бессмертными, а остальные, поистине, идут лишь к бедствию. Если [человек] прямо глядит на него, как на Атмана, как на бога, Владыку бывшего и будущего, то он больше не страшится» [Бр, IV. 4. 12-15]. Эти стихи посвящены самовосхвалению брахмана, познавшего Атмана. Его горделивые помыслы стремятся к бесконечности. Он мыслит себя «творцом вселенной», «творцом всего», отождествляет себя с необъятным мирозданием и т. д. Надо полагать, достижение красивой абстрактно-теоретической мысли приводило их в такой восторг, что они начинали мыслить себя выше богов. Однако, проследив логику развития древнеиндийской метафизики, можно уверенно утверждать, что брахманы и отшельники на рассматриваемом этапе ее становления еще не знали подлинной мистически-метафизической природы Атмана. Она еще не открылась им, потому что они еще не знали Пути к ее созерцанию.

Читаем стихи 18-25: «Кто познаёт дыхание дыхания, глаз глаза, ухо уха, разум разума, те постигли древнего, изначального Брахмана. Лишь разумом следует его воспринимать, нет здесь никакого различия. От смерти к смерти идет тот, кто видит [что-либо] подобное различию. Как единство следует его воспринимать, ***неизмеримого, постоянного*** (выделено мною – В. М.). Атман свободен от страсти, ***вне пространства, нерожден, велик, постоянен*** (выделено мною – В. М.). Пусть стойкий брахман, познав его, исполняет [дела] мудрости… Поистине, он – ***великий нерожденный Атман, состоящий из познания, [находящийся] среди чувств. В этом пространстве в сердце лежит господин всего, владыка всего, повелитель всего*** (выделено мною – В. М.)**.** Он не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим. Он – властитель всего, он – повелитель существ, он – хранитель существ. ***Он – мост, [служащий] границей для разделения этих миров*** (выделено мною – В. М.). Брахманы стремятся познать его изучением вед, жертвоприношением, даянием, подвижничеством, постом. Познавший его становится аскетом. Желая лишь его как [свой] мир, странствуют странствующие монахи. Поистине, зная это, древние [мудрецы] не желали потомства… И поднявшись над стремлением к сыновьям, над

стремлением к богатству, над стремлением к миру, они вели жизнь нищенствующих монахов. Ибо стремление к сыновьям есть стремление к богатству, а стремление к богатству есть стремление к миру, – ведь оба они – лишь стремления. Он, ***этот Атман, [определяется так:] «Не [это], не [это]». Он непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается, неприкрепляем, ибо не прикрепляется, не связан, не колеблется, не терпит зла*** (выделено мною – В. М.)… Об этом в гимне сказано: Это вечное величие Брахмана не возрастает и не уменьшается от деяния. Пусть он познает его природу; познав его, он не оскверняется злым деянием. Поэтому, знающий это, сделавшись успокоенным, укрощенным, воздержанным, терпеливым и собранным, видит Атмана в самом себе, видит все как Атмана. Зло не одолевает его – он одолевает все зло. Зло не жжет его – он жжет все зло. Свободный от зла, свободный от страсти, свободный от сомнения он становится брахманом. Это – мир Брахмана, о царь, ты достиг его», – сказал Яджнявалкья. [Джанака сказал:] «Блаженный, я отдам тебе в рабство жителей Видехи вместе с самим собой». Поистине, это великий, нерожденный Атман, поедатель пищи, даятель богатства. Тот, кто знает это, обретает богатство. Поистине, это великий нерожденный Атман, не старящийся, неумирающий, бессмертный, бесстрашный Брахман. Поистине, Брахман бесстрашен. Кто знает это, становится бесстрашным Брахманом» [Бр, IV. 4. 18-25]. В этих стихах суммируется накопленное спекулятивное знание, представляющее собой своеобразный концептуальный итог Бр. Важным обстоятельством в деле познания Атмана, согласно Яджнявалкье, является подвижничество, аскеза, хотя еще неясно, почему. При этом поражает, насколько глубоко продуманной, теоретически всесторонне осмысленной предстает в устах Яджнявалкьи метафизическая реальность Атмана как умозрительная теоретическая конструкция. До такого уровня теоретического мышления древнегреческим философам было еще далеко.

В ***пятой брахмане*** сообщается, что знаменитый мудрец Яджнявалкья имел двух жен: Майтрейи и Катьяяни. Поскольку индийцы с самых древних времен были весьма продвинутыми в разработке и совершенствовании технологии секса, то возникает вопрос, занимался ли аскет-брахман Яджнявалкья сексом одновременно с обеими своими женами, и насколько это обстоятельство способствовало достижению им святости? Как известно, в православии двоеженство считается большим грехом *для мирянина*.

В этой заключительной брахмане главы IV и всего раздела «Яджнявалкья» углубляются представления о метафизической природе Атмана. Стих 6-й: «Поистине, не ради миров дороги миры, но ради Атмана дороги миры. Поистине, не ради богов дороги боги, но ради Атмана дороги боги. Поистине, не ради вед дороги веды, но ради Атмана дороги веды.

Поистине, не ради существ дороги существа, но ради Атмана дороги существа. Поистине, не ради всего дорого все, но ради Атмана дорого все. Поистине, [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нем следует думать, следует размышлять!.. Поистине, когда Атмана видят и слышат, когда думают о нем и познают его, то все становится известно» [Бр, IV. 5. 6]. Для достижения ясного познания Атмана Яджнявалкья предлагает сосредоточить внимание на нем. В православной метафизике Пути одним из главных средств концентрации внимания на Господе является непрерывное делание «Иисусовой молитвы».

В 11-м стихе высказывается красивая идея о происхождении всего священного знания из космического, мистически-метафизического дыхания Атмана: «Подобно тому как из огня, в который подложено сырое топливо, выходят один за другим [клубы] дыма, поистине, так,.. с дыханием этого великого существа вышли Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарвангираса, итихаса, пураны, науки, упанишады, шлоки, сутры, анувьякхьяны, вьякхьяны, жертвы, подношения, еда, питье, этот мир, и тот мир, и все существа. Все они вышли с его дыханием» [Бр, IV. 5. 11].

Читаем 13-й стих: «…этот ***Атман*** не имеет ничего [различного между собой] ни внутри, ни снаружи, но ***весь состоит из познания*** (выделено мною – В. М.). Возникнув из этих элементов, он исчезает в них» [Бр, IV. 5. 13]. В этом стихе Яджнявалкья рассматривает Атмана как деятельность чистого мышления.

В 14-м фрагменте утверждается вечность Атмана во времени и пространстве: «Поистине, этот Атман, не гибнет, [он] неразрушимой природы» [Бр, IV. 5. 14].

В четвертой брахмане принципиальные положения индийской метафизики Пути лишь обозначаются. В последующем они получат развитие и уточнение. Поэтому остается неясным, насколько глубоко был пройден путь во времена Яджнявалкьи. Его высказывания носят большей частью декларативный и умозрительный характер. Надо полагать, что весь многотрудный мистически-метафизический Путь на уровне четвертой брахманы главы IV Бр брахманы-аскеты прошли не до конца. Что означает «идти к Брахману, стать Брахманом» и «стать бессмертным»? В православной метафизике Пути, когда подвижник достигает состояния умерщвления всех желаний и как бы выходит из мирского бытия, его сердце – как средоточие душевной жизни – становится, как говорят монахи, чистым сосудом, в который входит божественная благодать. У него возникает живая, непосредственная, мистически-метафизическая связь с трансцендентной божественной реальностью, с Богом. Православные монахи и суфии бессмертие мыслят как загробную жизнь в раю. Здесь же всё это неясно, неразвито, непроработано. Очевидно, Яджнявалкья говорил не о мирском бессмертии. В индуизме, православии и суфизме подвижник в высший экстатический момент

преображения воспринимает трансцендентную божественную реальность как свет, – воспринимает не чувствами, а сердцем (!). Чтобы отличить его от физического света, в православии его называют «умным». Яджнявалкья делает весьма важное заявление о том, что весь подвижнический Путь пройден. Более того, что он был первопроходцем. Сколько было аскетов в Древней Индии в VI в. до н. э.? Сотни, а может быть, тысячи?

В формирующейся древнеиндийской метафизике рассматриваемого периода наблюдаются противоречия концептуальных и методологических установок, что свидетельствует о ее незрелости. Так, одной из главных методологических установок, многократно проверенной и утвержденной за всю многовековую историю метафизики Пути, есть положение о том, что познать потаенную природу божественной реальности посредством лишь разума, из священных книг и бесед, невозможно. В Бр настойчиво проводится мысль: «лишь разумом следует воспринимать Брахмана» [IV. 4. 19]. Согласно метафизике Пути, познавательный процесс представляет собой сложный неоднородный комплекс, состоящий, по меньшей мере, из трех составляющих: практического делания (аскетическое подвижничество), поддержания посредством ритуала или непрерывной молитвы неразрывной мистически-метафизической связи с Богом и собственно познания. Подобное представление содержится во фрагменте 22: «Брахманы стремятся познать его изучением вед, жертвоприношением, даянием, подвижничеством, постом» [Бр, IV. 4. 22]. Завершая свое выступление, Яджнявалкья сказал: «Это мир Брахмана, о царь, ты достиг его»... Джанака сказал: «Блаженный, я отдам тебе в рабство жителей Видехи вместе с самим собой» [Бр, IV. 4. 23]. Согласно метафизике Пути, познание трансцендентной реальности Брахмана после непродолжительной беседы с брахманом-подвижником совершенно невозможно. Тогда не было бы нужды в суровой аскезе. Утверждение Яджнявалкьи – чистая декларация.

Раздел дополнительный…

Надо полагать, рачительный автор (или коллектив редакторов), собиравший текст Бр в единое целое, из имевшихся остатков создал последний небольшой **«Дополнительный раздел»**. Таким образом, Бр представляет собой сложное произведение, отображающее историческое развитие древнеиндийской философской мысли с конца VII – до середины VI вв. до н. э. Она содержит результаты многотрудных поисков нескольких поколений риши. Последний (или их было несколько) собрал «услышанный» драгоценный материал и записал его. Представляется, текст Бр был составлен приблизительно в середине VI в. до н. э. «Услышанного» материала было больше. В Бр было представлено всё самое важное для подвижника на тот момент.

Первая брахмана **пятой главы** состоит из одного стиха**:** ««Ом [это] пространство, [это] Брахман, изначальное пространство, [наполненное] ветром пространство». – Так говорит сын Кауравьяяни. Это – веда, которую знают брахманы. Благодаря ей знают то, что следует знать**»** [Бр, V. 1. 1]. Этот стих демонстрирует ситуацию ценностно-мыслительной неопределенности в древнеиндийской мифологии. Священный слог-молитва «Ом» («Истинно») многие века служил обращением к мощным, процветающим богам ведийского пантеона. Когда традиционные боги утратили свое влияние, сбился прицел главной молитвы в ритуале. В этом стихе сын Кауравьяяни в качестве основного мыслительного ориентира «Ом» предлагает абстрактное, безличностное пространство, которое он отождествляет с Брахманом.

В ***пятой брахмане*** излагается очередная версия первотворения. Читаем стих 1-й: «Вначале этот [мир] был водой. Эта вода сотворила действительное, действительное – это Брахман. Брахман [сотворил] Праджапати, Праджапати – богов. Эти боги почитали действительное» [Бр, V. 5. 1]. Чувственно-материальная стихия воды «творит» метафизическую реальность – «действительное», которая есть Брахман и т.д. Этот фрагмент демонстрирует характерное для Бр материалистическое направление исследований фундаментальной, первосущностной реальности Брахмана. По сути, о материальном первоначале риши рассуждают преднаучно-философски, по привычке называя его божественным. В их суждениях просматривается умозрительная спекуляция. В них нет мистики. Древние иудеи мыслили предельно абстрактного бога Яхве исключительно мистически. В Бр относительно Брахмана и Атмана подобной мистики нет, хотя, представляется, было бы несложно наполнить последние мистически-метафизическим содержанием. Время еще не пришло.

Седьмая брахмана состоит из одного стиха: «Говорят, что молния – это Брахман. Он – молния, ибо рассеивает [тьму]. Кто знает, что молния – Брахман, тот, рассеивает зло, ибо, поистине, молния – Брахман» [Бр, V. 7. 1]. С точки зрения внешнего наблюдателя, этот текст ничем не примечателен, не содержит особой мудрости. Более того, представление абстрактной, метафизической реальности Брахмана («Брахман – это То») через образ молнии может показаться шагом назад, отступлением в архаическое прошлое. Однако, если рассматривать этот стих в контексте революционного духа осевого времени, то, надо полагать, для жреца, впервые читавшего этот текст Бр, эти суждения были подобны сильному удару молнии в самое сердце, где, по его мнению, совершалась мыслительная деятельность. Ему казалось, что прежний мир рухнул, а современный перевернулся вверх дном. Неизвестный автор бесцеремонно забрал молнию у самого Индры, тем самым лишив его сакрального достоинства и власти! Бог Индра, столетиями принимавший

высшей степени восхваления и в изобилии священный напиток сому, стал голым и босым беспризорником. Если бы Ф. Ницше смог преодолеть свою европоцентристскую ограниченность, то он мог бы сказать: «Индра умер». Однако бережливые индийцы не дадут умереть Индре. В постосевое время бог Индра займет достойное место в индийском пантеоне, хотя большого почета и славы он уже иметь никогда не будет.

В ***двенадцатой брахмане***, также состоящей из одного стиха, читаем: «Пища – это Брахман», – говорят некоторые. Это не так, ибо, поистине, пища без жизни гниет. «Жизнь – это Брахман», – говорят некоторые. Это не так, ибо, поистине, жизнь без пищи иссыхает. Но оба эти божества, будучи соединены, достигают высшего состояния» [Бр, V. 12. 1]. Этот фрагмент убедительно показывает, что во время создания Бр – приблизительно в середине VI в. до н. э. – понимания чисто духовной, трансцендентной природы божественного Брахмана не было. Осмысление сути Брахмана велось по различным направлениям. В этой брахмане неизвестные мудрецы пытались представить Его как «Пищу», т. е. универсальный материальный принцип, который «питает», «кормит» все мироздание. Автор этого стиха справедливо предлагал дополнить питающую способность Брахмана универсальным жизненным принципом, чтобы первосущностный Брахман мыслился вечно живой реальностью. Составители Бр решили включить эту оригинальную идею в «Дополнительный раздел».

Большую часть ***четвертой брахманы*** **шестой главы** составляют практические, магические и иные рекомендации взаимоотношения с женщиной. Однако в стихах 1-4 излагается своеобразное философское учение, которое, надо полагать, было призвано интегрировать эту жизненно важную эротическую сферу в систему подвижнической деятельности аскета. Поэтому методологическое значение этого учения в становлении древнеиндийской метафизики Пути трудно переоценить. Следуем по тексту. *Стих 1*: «Поистине, сущность этих существ – земля, [сущность] земли – вода, воды – растения, растений – цветы, цветов – плоды, плодов – человек, человека – семя» [Бр, VI. 4. 1]. Если в первых, самых древних, брахманах Бр субординация между объективными телесными реальностями осмысливалась согласно принципу порождения, то в ее завершающих брахманах, демонстрирующих развитое спекулятивное мышление, взаимоотношение между реальностями мыслилось по принципу взаимозависимости сущностей, в которых в скрытой форме содержится универсальный принцип порождения. Своеобразие представленной взаимосвязи реальностей выражается в том, что во всей сущностной последовательности в качестве первосущности выступала не земля, а ***семя***!

Читаем 2-й стих: «И Праджапати подумал: «Что же, я создам для него основание» – и сотворил женщину. Сотворив ее, он соединился с ней. Поэтому

следует соединяться с женщиной. Он протянул от себя этот выступающий вперед давильный камень. Им он оплодотворил ее» [Бр, VI. 4. 2]. Исходный и универсальный принцип порождения Праджапати, создав женщину и первым совокупившись с ней, именно таким образом запустил всемирный процесс порождения. Однако, с точки зрения перспектив развития индийской версии метафизики Пути, в дальнейшем дело обстояло не столь благополучно. Для аскетов-брахманов этот стих представлял собой фундаментальный закон мироздания и жизни подвижника. А это означает, что «женщина» и связанное с ней эротическое субпространство постулировалось, узаконивалось, легализовалось в качестве полноправной составляющей жизненного мира аскета. С этим субпространством не нужно было бороться. Его не нужно было выжигать каленым железом. Согласно житиям православных святых, для монаха не существует большего врага, чем бес Блуда. Чтобы благодать Божия вошла в тщательно очищенное духовно-нравственное пространство сердца, монахам нужно вести длительную, изнурительную, многотрудную борьбу не столько с похотливыми помыслами и желаниями, но, по их единодушному свидетельству, с неимоверно сильной реальностью сатаны. Индийские риши, рассматриваемого периода, по сути, не вели подлинной борьбы с блудом. По меркам православных монахов-исихастов, это обстоятельство превращало суровую аскезу брахманов в значительной степени в декларацию, неподлинную борьбу по умерщвлению всех мирских желаний.

Стих 3-й: «Ее лоно – жертвенный алтарь. Волоски – трава для жертвоприношения. Кожа – давила [сомы]. Labia pudenda – огонь в середине. Поистине, сколь велик мир того, кто совершает жертвоприношение ваджапея, столь велик мир того, кто производит совокупление, зная это. Он приобретает добрые дела женщин. Но у того, кто производит совокупление, не зная этого, женщины приобретают его добрые дела» [Бр, VI. 4. 3]. Из этого стиха следует, что, когда суровый аскет-брахман подходил к обнаженной женщине, он женское лоно мыслил как «священный алтарь», сам процесс совокупления как процесс священнодействия, во время которого он получал от женщины добрые дела, отдавая ей свои накопленные добродетели.

Стих 4-й: «Поистине, это и есть то, зная о чем, Уддалака Аруни сказал: поистине, это и есть то, зная о чем, Нака Маудгалья сказал; поистине, это и есть то, зная о чем, Кумарахарита сказал: «Многие смертные, брахманы по происхождению, уходят из этого мира, бессильные и лишенные добрых дел, – те, которые производят совокупление, не зная этого»» [Бр, VI. 4. 4]. Для бóльшей убедительности автор этой брахманы опирается на авторитет трех знаменитых святых аскетов, подтверждавших истинность изложенного.

Какую роль сыграла Бр в перестроечной эпохе осевого времени? Если исходить из того, что эта Упанишада как целостное произведение была собрана

приблизительно в середине VI в. до н. э., то она, надо полагать, выполняла функцию главного священного текста приблизительно до конца V в. до н. э., до Гиты, Анугиты, Мокшадхармы и других. Датировка событий культурной жизни Древней Индии – дело неблагодарное. Однако эту работу необходимо делать, чтобы каким-то образом структурировать культурно-исторический процесс, стремясь представить логику духовного развития древнеиндийской культуры.

Сопоставим ход революционных преобразований среди осевых народов во второй половине VI в. до н. э. В Персии ушел Заратуштра. Зороастризм получил поддержку персидских царей, и началось его экстенсивное развитие по мере стремительного расширения границ Персидской империи. В Греции первые философы сосредоточились на поисках универсального материального первоначала. Фалес, доказав ряд геометрических теорем, запустил процесс становления древнегреческого научного мышления. Анаксимандр и Анаксимен существенно продвинулись в создании теоретической модели космоса. Пифагор, перегруженный знаниями египетских и вавилонских жрецов и персидских магов, только приехал из длительного путешествия и основал свою школу в Кротоне. В Поднебесной в царстве Лу маленький Джунни (будущий Конфуций) делал первые шаги по земле. В это время в Индии жрецы и аскеты изучали священный текст Бр. Для них эта Упанишада стала своеобразным «Новым Заветом», превратив ведический комплекс в «Старый Завет».

Сопоставление Бр с «Новым Заветом» показательно, но поверхностно. Для христиан книги «Нового Завета» – это последнее знание, мистически-метафизическое дно, глубже которого ничего нет. Бр – это собрание спекулятивных, умозрительных философских суждений аскетов-риши в первой половине VI в. до н. э. По мере развития философских и метафизических представлений значимость Бр будет уменьшаться. Создание каждой последующей Упанишады было частичным преодолением Бр. Поэтому в настоящее время эта Упанишада воспринимается как самая древняя. В середине VI в. до н. э. она оценивалась, надо полагать, как теория относительности А. Эйнштейна в первой половине XX века. Если подводить концептуальные итоги, то Бр приоткрывает захватывающий, многотрудный путь становления от первых опытов осмысления ритуала [Бр, I. 1. 1] до развитого абстрактно теоретического философского знания [Бр, IV. 4]. Современники воспринимали Бр как глубоко мистический текст. Однако подлинной мистики метафизики Пути в ней еще нет.

2.2. Чхандогья упанишада

Чхандогья упанишада (Ч) тесно связана с ритуалом (слово chandoga букв. переводится как «поющий метрический гимн»). Чтобы текст Ч стал приоткрывать свои тайны, следует провести методологическую пропедевтику

по установлению времени создания, задач и функций этого произведения в ведийском комплексе. Прояснению этих непростых вопросов весьма способствует идея древнеиндийской ментальной революции, существенно преобразовавшей ценностно-мыслительное пространства культуры Древней Индии приблизительно во второй половине VII – IV вв. до н. э.

Продуктивное исследование Ч невозможно без ее рассмотрения во взаимосвязи с Бр. В определенном смысле Бр и Ч – родные сестры. Они дополняют друг друга. Бр представляла собой своеобразный промежуточный концептуальный итог напряженной работы риши в течение едва ли не целого века. Сведéние в единое целое разнородного материала в Брихадараньяку упанишаду знаменовало собой достижение зрелой стадии спекулятивного мышления. Старые натуралистически-силовые образы мифологии РВ в значительной степени разрушились. Новые идеи формировались с большим трудом. Наиболее остро обвал прежних ценностей ощущали брахманы-подвижники. Ч была создана после появления Бр, которая породила необходимость адаптации новых религиозно-философских представлений к ежедневно совершавшемуся архаическому ритуалу. Эту проблему удачно разрешила Ч, о чем свидетельствует ее популярность среди жрецов на протяжении двух с половиной тысяч лет. Мыслительно-созерцательная работа по осмыслению мыслительных конструктов «Атмана», «Брахмана», «жизненного дыхания», «Праджапати», «пуруши» была уже проведена в Бр. Следовало адаптировать новые метафизические представления к ритуалу, который заполнял весь жизненный мир древнего индийца. Поэтому Ч представляет собой своеобразное «методическое пособие» к ритуалу. Эта Упанишада учит, как нужно созерцать, по-новому мыслить ритуальное действие. Попытаемся проследить это весьма примечательное обстоятельство.

Автор перевода Упанишад на русский язык А. Сыркин приводит следующее традиционное возглашение, предпосланное тексту Ч: «Ом! Пусть укрепляются мои члены, голос, дыхание, глаза, уши, сила и все чувства. Вся сущность упанишад – Брахман. Да не отрекусь я от Брахмана, и да не отречется Брахман от меня... Я предан Атману» [Ч, с. 145]. Для читателей Ч – брахманов-подвижников и жрецов – эта поздняя вставка преследует цель задать главный ориентир понимания священного действия: это первосущностная реальность Брахмана-Атмана. Весь сложный комплекс ритуала вращается вокруг Нее. Знание этого обстоятельства в начальной фазе древнеиндийского осевого времени было революционным достижением Бр. Ведь в течение многих веков и даже в рассматриваемое время бурных мыслительных преобразований центральное место занимал восхищающий своей мощью Индра, а также Агни и другие боги, которые мыслились натуралистически. Следовало перейти на

рельсы мышления спекулятивного и соответствующего новому пониманию сущности и назначения ритуала.

В ***первой главе*** **первой части** утверждается, что фундаментальным основанием мироздания являются Ом!, удгитха и саман. Текст этой главы лаконичен, ни одного лишнего слова, никаких поисков и сомнений. Содержание должно быть строгим, точным и однозначным. Для этого привлекается, признанная брахманским сообществом цепь сущностных связей: «Сущность этих существ – земля. Сущность земли – вода. Сущность воды – растения. Сущность растений – человек. Сущность человека – речь. Сущность речи – рич. Сущность рича – саман. Сущность самана – удгитха» [Ч, I. 1. 2]. В этой главе первосущностное значение придается «Ом!», удгитхе и саману. Автор стремился осмыслить ритуальное значение восклицания-молитвы «Ом!». При этом, по сравнению с первыми брахманами Бр, когда отношения между исходными реальностями мыслились как отношения порождения, демонстрируется развитое, глубинное сущностное мышление. Автор стремился выявить сущность реальности, в которой в последующем выделяет её собственную, более глубокую, сущность, а в ней – сущность следующего порядка, и т.д. У него, таким образом, выстраивался некоторый сущностный ряд: земля – вода – растения – человек – речь – рич – саман – удгитха [Ч, I. 1. 2]. Во всей этой сущностной цепочке метафизическое дно составляла удгитха (пение гимнов Самаведы)! «Конечная сущность сущностей, высшее, превосходное, восьмое – вот что такое удгитха» [Ч, I. 1. 3]. В этой выделенной последовательности проявляется своеобразная мировоззренческая установка: в системе необъятного мироздания базовой реальностью выступает ритуал! Автор Ч утверждал тройственную природу знания «Ом!»: «Ом!» – возглашает адхарвью (сопровождает ритуальные действия чтением жертвенных формул ЯВ – В. М.); «Ом!» – произносит хотар (во время пения гимнов РВ – В. М.); «Ом!» – поет удгатар (гимны СВ – В. М.) в честь этого с его величием и сущностью… То, что совершают со знанием, верой, размышлением, бывает более сильным. Поистине, вот разъяснение этого слога» [Ч, I. 1. 9-10]. Всем всё было совершенно ясно и понятно: слог «Ом!» и два вида пения священных текстов РВ и СВ выше фундаментальных стихий воды и земли!

В 5-м – 7-м стихах проясняется соотношение между ритуальной троицей: «Рич – это речь, саман – дыхание, удгитха – слог Ом. Речь и дыхание – рич и саман – образуют пару. Эта пара соединена в слоге Ом. Поистине, когда пара сходится вместе, то каждый выполняет желание другого. Поистине, кто, зная это, почитает удгитху, как этот слог, тот становится исполнителем желаний» [Ч, I. 1. 5-7]. Рич, саман, удгитха, «Ом!» – самая совершенная часть гимнов. В этой замысловатой конструкции демонстрировалось их онтологическое единство, которое мыслилось как сущностное ядро базовой реальности жизненного

дыхания (prana). **Исполнение желаний (каких?) выступало предельной целью подвижника.** Глава небольшая, меньше страницы. Однако она очаровывает глубиной и концептуальностью мысли. Философская мысль движется в священной сущности ритуала!

Связь ***второй главы*** Ч с главой III Бр очевидна. В определенном смысле глава II представляет собой резюме многословного описания и рассуждений Бр. Автор главы III Бр не спеша подводил читателя к мысли о базовой реальности жизненного дыхания, которое, в свою очередь, выступало основанием удгитхи и самана. В главе II Ч представлен «скелет» этих рассуждений, с той же аргументаций, с подключением тех же авторитетных святых Ангираса, Брихаспати и Бака Далбхьи. Брахман-мудрец, надо полагать, стремился переосмыслить известный ему из Бр спор богов и асуров, в котором последние всячески пытались «испачкать злом» антропогенные реальности обоняние, речь, глаз, ухо, разум и дыхание, рассматриваемые как объективные и телесные. Однако в этой также небольшой главе в качестве сущности всех этих реальностей рассматривалась удгитха. Удгитха мыслилась как универсальная сущностная реальность жизненного дыхания! В самом конце главы читаем: «Поистине, тот доставляет пением исполнение желаний, кто, зная так это дыхание, почитает удгитху, как слог Ом» [Ч, I. 2. 14]. Все-таки в фундамент мироздания закладывался самый последний «кирпич» – восклицание-молитва «Ом!».

В ***третьей – шестой главах*** демонстрируется первосущностное значение удгитхи и самана по отношению к фундаментальным стихиям и объектам мироздания. «Пусть почитают удгитху, как [солнце], которое греет» [Ч, I. 3.1]. «Поистине, и это [дыхание во рту], и то [солнце] одинаковы. И то горячо, и другое горячо… поэтому следует почитать удгитху» [Ч, I. 3. 2]. «Следует почитать удгитху, как дыхание, разлитое по телу. То, что вдыхают, есть вдох; то, что выдыхают – выдох. То, что соединяет вдох и выдох, – это дыхание, разлитое по телу» [Ч, I. 3. 3]. «И поистине, удгитха – это пранава. Пранава – это удгитха. То солнце – удгитха, оно – пранава, ибо оно движется, произнося: «Ом!»» [Ч, I. 5. 1]. «Рич и саман – его песни. Поэтому [он] – удгитха. Поэтому и удгатар [назван так], ибо является его певцом. Он, этот [пуруша], господствует и над теми мирами, которые за пределами [солнца], и над желаниями богов» [Ч, I. 6. 8]. В этих размышлениях не просматривается попытки пояснить, обосновать суждения. Напротив, последние подаются как постулаты, аксиомы, истинность которых очевидна и не требует доказательств.

Для внешнего наблюдателя неясно, как возможно, что устаревший гимн, обращенный к Индре, мог составлять сущность стихии земли, воды или солнца и управлять ими? Надо полагать, сами брахманы не смогли бы пояснить это обстоятельство, но для них оно было не только очевидно истинным, но и

чрезвычайно важным. Дело в том, что напряженная мыслительная работа подвижников-риши на протяжении приблизительно ста лет завершилась созданием промежуточного результата – компендиума сокровенного знания Бр. Получившее развитие спекулятивное знание обвалило мифологические представления РВ и СВ. Но гимны, посвященные Индре, Агни, Соме и другим богам, продолжали жить в ежедневных ритуалах! Если в добрые архаические времена боги ведийского пантеона представляли собой высшую, совершенную сущностную реальность мироздания самим фактом своего существования, и это принималось без какой-либо рефлексии, как совершенно очевидная истина, то в середине VI в. до н. э. это место заняли мыслительные конструкты: «Атман», «Брахман», «Праджапати», «пуруша», «Действительное», «сущность», «жизненное дыхание» и другие. В совокупности они создавали весьма продуктивную теоретическую модель, способную для дальнейшего концептуального развертывания. В отличие от грека Аристотеля, который двумя столетиями позже в своей «Метафизике» сознательно и целенаправленно строил фундаментальную теоретическую систему, индийские мудрецы были мистиками. По-другому жить, осмысливать себя и окружающий мир, они не могли. Поэтому для брахманов главной задачей этих глав (и всей Ч) было: однозначно перевести мыслительно-мистическую стрелу ритуального пения с натуралистически-силового субпространства ведийских богов на абстрактно-мистическое субпространство Брахмана, Атмана и других. В этом мыслительном переходе заключалась суть происходящего.

Религия как целое, как сложный социокультурный феномен, объемлющий всю совокупность религиозных верований, обрядов и религиозных организаций, – не наука. Как утверждал Т. Кун в своей знаменитой книге «Структура научных революций», в момент наивысшего кризиса в ходе научной революции сообщество ученых переключается со старой теории и начинает активно разрабатывать новую. Наука получает дальнейшее ускорение. В эпоху религиозной революции ситуация складывалась и разрешалась значительно сложнее. Центральное место занимало не знание, а мистика. Обладали ли новые религиозные представления бóльшей мистической силой? В Бр, Ч и других Упанишадах преимущественно обсуждались вопросы священного знания. Поэтому для внешнего наблюдателя непонятно, насколько достаточно абстрактные философско-мифологические построения древнеиндийских мудрецов обладали мистической силой. Для самих же риши этих проблем не возникало. Надо полагать, они испытывали мистическое воздействие Брахмана-Атмана в своем религиозном опыте. Поэтому получается, что в пении гимна удгитхи главным становится не содержание, посвященное, например, Индре, а сама искренность мистической устремленности, мистического трансцендирования. Православные подвижники

больше всего боятся прелести, когда сатана ловко подставляет неподлинные объекты поклонения (образы Ангелов, Богоматери и даже Иисуса Христа). У индийских мудрецов понимания этого обстоятельства не было.

«Кто, зная так, произносит слог Ом, тот проникает в этот слог – бессмертный, бесстрашный звук. Проникнув в него, он становится бессмертным, как бессмертны боги» [Ч, I. 4. 5]. В предметафизических размышлениях первой половины VI в. до н. э. конечная цель освобождения мыслилась как освобождение от самодовлеющей реальности смерти, т.е. как достижение бессмертия. Однако, вполне очевидно, что в то время ясности в понимании бессмертия не было (где? каким образом?). Выше приведенное высказывание было красивой декларацией. При чтении Ч складывается впечатление, что словно следуешь параллельным курсом, предварительно знакомясь с последовательно возникавшими брахманами Бр. Поэтому философствование в Ч предстает как более зрелое и отточенное.

Примечательно, что в ***седьмой главе*** употребляются термины «Брахман», «Атман», «пуруша», смысл которых, однако, не разъясняется. «Этот пуруша, который виден в глазе, это рич, это саман, это уктха, это яджус, это Брахман. И образ этого [пуруши] – тот же, что и образ того [пуруши в солнце]; песни того пуруши – песни этого; имя одного – имя другого» [Ч, I. 7. 5]. «Саман поется как покоящийся на риче. Глаз – «са», Атман – «ама», отсюда – «саман»» [Ч, I. 7. 2]. По-видимому, предполагается, что, читая Ч, жрец уже проштудировал Бр, активно владел современным ему философско-мифологическим материалом и не нуждался в пояснениях. Разработанные в Бр сложные спекулятивные представления брахманы уже «проглотили» и «переработали». Во второй половине VI в. до н. э. для жрецов никакого другого, более полного письменного источника, чем Бр, не было.

В ***восьмой главе*** помещен диалог «сведущих в удгитхе» мудрецов Шилака Шалаватья, Чайкитаяна Далбхья и Правахана Джайвали, в котором они обсуждали, надо полагать, одну из самых животрепещущих теоретических проблем философии ритуала. «Каков источник самана?» [Ч, I. 8. 4]. Когда Чайкитаяна Далбхья начал выстраивать сущностную последовательность «звук – дыхание – пища – вода – небесный мир», он на последний вопрос Шилаки Шалаватья «Каков источник того мира?» строго ответил: «Нельзя выводить [саман] за пределы небесного мира, мы помещаем саман в небесном мире, ибо саман восхваляется как небо» [Ч, I. 8. 5]. На что Шилаки Шалаватья заметил: «Поистине, Далбхья, саман у тебя лишен основания» [Ч, I. 8. 6]. В свою очередь, Чайкитаяна Далбхья сделал следующее уточнение: «Нельзя выводить основу [самана] за пределы [этого] мира, мы помещаем основу самана в [этом] мире, ибо саман восхваляется как основа [в этом мире]» [Ч, I. 8. 7]. Вековой опыт напряженной мыслительной работы приучил древнеиндийских мудрецов к

настойчивому поиску в своих спекулятивных размышлениях прочного основания: тогда у них появлялась уверенность в правильности построения ими цепочек рассуждений и типологий. Их не заботила странность самой постановки вопроса об основаниях самана в материальном небесном мире. Примечательно методологическое предостережение Чайкитаяна Далбхьи: нельзя выходить за пределы небесного, в целом, материального мира. Почему нельзя? – Как раз можно, и даже совершенно необходимо. Непосредственным мистическим источником «Ом!», удгитхи, самана и других являлась трансцендентная, чисто духовная, божественная реальность. – Казалось, умозрительные рассуждения аскетов-риши, запечатленные в Бр, о предельно абстрактных объектах Атмане, Брахмане, Непроявленном, пуруше уже вплотную подвели к подобного рода заключению. Но, как видим, брахманы не только не сделали шаг к такому выводу и, соответственно, к мыслительному выходу за границы материального мира – в трансцендентное, но боялись, даже запрещали себе преодолевать эту границу.

Авторы Ч вставили в ***девятую главу*** размышление, которое должно было смягчить противоречие, появившееся в предыдущей: «Каков источник этого мира?» – «Пространство, – ответил Правахана Джайвали, – поистине, все эти существа выходят из пространства и возвращаются в пространство, ибо пространство больше их, пространство – последнее прибежище» [Ч, I. 9. 1]. Проблема как бы разрешалась в пределах материального мира. Во 2-м стихе выражалось восхищение удгитхой как базовой реальностью: «Эта удгитха – наилучшая. Она бесконечна. Кто, зная это, получает лучшую удгитху, тому достается наилучшее и он приобретает наилучшие миры» [I. 9. 2]. В поисках прочного основания среди множества объективных реальностей брахман-риши выбирал лучшее – ритуальное песнопение удгитху – и успокаивался.

Вторая часть Ч посвящена многократному подтверждению идеи воплощения самана во всех телесных стихиях и явлениях природы. Приведем несколько показательных фрагментов. ***Глава вторая***: «В мирах следует почитать пятичастный саман. Земля – звук «хим», огонь – прастава, воздушное пространство – удгитха, солнце – пратихара, небо – нидхана. Это в восходящем порядке. Теперь – в нисходящем порядке. Небо – звук «хим», солнце – прастава, воздушное пространство – удгитха, огонь – пратихара, земля – нидхана. Тому принадлежат миры в восходящем порядке и в нисходящем порядке, кто, зная это, почитает в мирах пятичастный саман» [Ч, II. 2. 1-3]. ***Глава третья***: «…в дожде следует почитать пятичастный саман» [Ч, II. 3. 1]. ***Глава пятая***: «…во временах года следует почитать пятичастный саман» [Ч, II. 5. 1]. ***Глава шестая***: «В скоте следует почитать пятичастный саман» [Ч, II. 6. 1]. Демонстрируя универсальность воплощения самана или удгитхи, брахман не мог пропустить их сущностное присутствие во время соития с женщиной: «Он призывает [ее] –

это звук «хим», он просит – это прастава, он ложится с женщиной – это удгитха, он ложится на женщину – это пратихара, он доходит до цели – это нидхана, он доходит до конца – это нидхана. Это вамадевья, вытканная на соитии. Кто знает, что эта вамадевья выткана на соитии, тот совершает соитие, возрождает себя с каждым соитием, достигает полного срока жизни, живет в блеске, богат потомством и скотом, велик славой. ***Да не избегает он ни одной женщины – такова заповедь*** (выделено мною – В. М.)» [Ч, II. 13. 1-2]. Закаленные многолетними суровыми подвигами подвижничества брахманы и отшельники не видели ничего греховного даже, по сути, в освящении соития с женщиной. Для православных же монахов само совершение такового наглухо закрывает какое-либо дальнейшее движение по мистически-метафизическому Пути.

В предпоследней ***двадцать третьей главе*** древнеиндийский мудрец заявляет: «Вот три ветви долга: жертвоприношение, изучение вед, подаяние – это первая; подвижничество – вторая; ученичество, пребывание в доме учителя, постоянное умерщвление плоти в доме учителя – третья. Все они ведут к мирам добродетели; тот, кто утвержден в Брахмане, достигает бессмертия» [Ч, II. 23. 1]. Он открыл исходную трехсоставную модель древнеиндийской предметафизики – жертвоприношение, веды и подаяние (брахманам!), архаическое содержание которых в Ч получило существенное переосмысление. В ходе становления древнеиндийской метафизики Пути архаическое жертвоприношение трансформировалось в сложную систему аскетического подвига, затем в отлаженную систему йоги, чтение Вед – в достаточно сбалансированную систему метафизического знания, подаяние – в систему индийской добродетели. Однако, до формирования индуистской версии метафизики Пути было еще далеко.

Если первая, вторая и начало третьей частей посвящены глубокой переориентации жрецов и верующих с натуралистически-силового субпространства архаических богов на абстрактно-мифологическое субпространство, то в последующем тексте Ч продолжалась многотрудная работа по прояснению природы божественных Атмана и Брахмана и других. После создания Бр интенсивность исследований, надо полагать, лишь усилилась, что нашло отражение в Ч, появились новые подходы в осмыслении этих базовых реальностей.

В ***одиннадцатой главе*** **третей части** повествуется о мифологическом источнике происхождения священного знания и излагается строжайшее требование сохранения его в тайне, т.е. лишь для избранных: «И Брахман сказал это Праджапати, Праджапати – Ману, Ману – [своему] потомству. И это [знание] о Брахмане поведал [своему] старшему сыну, Уддалаке Аруни, [его] отец. Поистине, отец может передать [учение] о Брахмане старшему сыну или достойному ученику и никому другому, пусть даже тот дает ему [всю] эту

[землю], опоясанную водами и полную богатства. Ибо это [учение] дороже ее, это [учение] дороже ее» [Ч, III. 18. 4-6]. Надо полагать, этот фрагмент представлял собой одну из первых попыток осмыслить историю происхождения сокровенного знания. Скорее всего, списки преемственности брахманов-мудрецов в Бр еще не составлялись. Поэтому автор, руководствуясь методологическими установками не реальной истории становления тайного знания, а ее сущностной, священной историей, выделял четыре принципиально важных момента: знание произошло от божественной первой сущности Брахмана, затем перешло к первому божественному принципу порождения Праджапати, затем к первому человеку Ману и первому самому знаменитому брахману Уддалаке Аруни. При этом подчеркивалось, что нет ничего дороже знания Упанишад. Даже земля со всеми ее природными богатствами не могла с ними сравниться.

В ***четырнадцатой главе*** была предпринята попытки максимально полного осмысления Брахмана и Атмана, различие между которыми практически стиралось. «Воистину, все это – Брахман… Состоящий из разума, чье тело – жизненное дыхание, чей образ – свет, чье решение – истина, чья сущность – пространство; содержащий в себе все деяния, все желанья, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный – вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры. Содержащий в себе все деяния, все желанья, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный – вот мой Атман в сердце; это Брахман» [Ч, III. 14. 1-4]. Всю силу мысли и возвышенного чувства собрал автор этих строк, чтобы сокровенно помыслить и воспеть высшую реальность Атмана-Брахмана. Ранее подобным образом в РВ жрец воспевал восхитительного Сому в себе и совершенного Агни и Индру в мире. Важно отметить, что мышление мудреца-отшельника еще не поднялось до понимания Атмана-Брахмана как духовной, трансцендентной реальности. Напротив, Атман-Брахман, мыслившиеся во вполне диалектическом единстве-тождестве, представлялись как предельное телесное бытие.

В ***восемнадцатой главе*** Брахман рассматривается как целостная, упорядоченная, четырехстопная структура в человеке (живом существе), которая коррелирует с аналогичной божественной: «Пусть почитают Брахмана как разум – это относительно тела. Теперь – относительно божеств. Пусть почитают Брахмана как пространство. Таково двойное наставление: и относительно тела, и относительно божеств. Этот Брахман имеет четыре стопы: речь – стопа, дыхание – стопа, глаз – стопа, ухо – стопа. Это относительно тела. Теперь – относительно божеств: огонь – стопа, ветер – стопа, солнце – стопа,

страны света – стопа. Таково двойное наставление: и относительно тела, и относительно божеств» [Ч, III. 18. 1-2]. В напряженном поиске прояснения природы Атмана-Брахмана использовались и, соответственно, нарабатывались самые различные концептуальные подходы. Брахманы и отшельники не стремились найти один правильный ответ, одну Истину, одну Правду. Различные подходы и ответы в совокупности раскрывали богатую палитру первосущностной реальности Брахмана. Если в классической науке XVIII – XIX вв. ученые допускали истинность лишь одной теории, то в неклассической и современной науке философы и ученые, подобно древнеиндийским риши, исходят из сложной, многоплановой природы объекта, отдельных реальностей, мира в целом. Поэтому они справедливо полагают, что различные теории взаимно дополняют друг друга, позволяют раскрыть сложную структуру объекта исследования. Применительно к рассматриваемому фрагменту: подвижник мыслил атрибут Брахмана – разум – как состоящий из телесных реальностей речи, дыхания, глаза и уха. Реальность процесса мышления даже не выделялась! Атрибут божественности также мыслился объективно-натуралистически: как огонь, ветер, солнце и стороны света.

В **третьей части** излагаются новые умозрительные построения в понимании сущностной природы Брахмана и Атмана. ***Глава двенадцатая***: «Поистине, что зовется «Брахман», то, поистине, есть это пространство вне человека… Поистине, что есть пространство в человеке, то, поистине, и есть пространство в сердце. Оно полно и неизменно. Кто знает это, тот получает полное и неизменное счастье» [Ч, III. 12. 7-9]. В этом фрагменте Брахман мыслится как безграничное внешнее пространство в мире и внутреннее пространство в человеке, в его сердце. Мысль брахманов и отшельников пока перемещалась преимущественно в пространстве мирского бытия. В предыдущей (второй) части многие главы заканчивались формулировкой высших, предельных целей, которые носили исключительно мирской характер: «Тот, кто знает *то-то* (В. М.) достигает полного срока жизни, живет в блеске, богат потомством и скотом, велик славой» [Ч, II. 11-20]. Получается, что некое протометафизическое знание природы Брахмана дает возможность пережить некое «полное и неизменное счастье». – С каким трудом продвигались древнеиндийские подвижники в поисках верного Пути мистически-метафизического знания и его переживания!

Глава четырнадцатая: «…мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса,.. чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры. Содержащий в себе все деяния, все желания, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный – вот мой Атман в сердце, это Брахман» [Ч, III. 14. 3-4]. Атман характеризуется как бесконечно малое и

бесконечно большое в сердце. Как отмечалось ранее, в метафизике Пути не голова, а сердце является тем местом, где происходят основные мистически-метафизические переживания подвижника. Упанишады дают редкую возможность проследить путь, по которому древнеиндийские риши, как первопроходцы, медленно, но верно продвигались как в осмыслении, так и в овладении практической методологией освоения этого исключительно важного обстоятельства.

Вся жизнь человека рассматривалась как непрерывное жертвование. «Когда он голодает, когда испытывает жажду, когда воздерживается от удовольствий, то это его посвящение перед церемонией. И когда он ест, когда пьет, когда предается удовольствиям, то он участвует в упасадах. Далее, когда он смеется, когда веселится, когда производит совокупление, тот участвует в пении и чтении гимнов. Далее, подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость – это его дары жрецам» [Ч, III. 17. 1-4]. По мере приближения к духовному прорыву увеличивалась нравственная составляющая практического делания.

Первая глава **части IV** открывается примечательной интермедией, в которой некий Джанашрути Паутраяна, «благочестивый деятель, много подававший, готовивший много пищи. Повсюду он выстроил приюты с мыслью: «Повсюду люди будут кормиться у меня» [Ч, IV. 1. 1]. Этот милосердный человек узнал из разговора пролетавших гусей, что некоему подвижнику Райкве «стекается все добро, которое делают люди» [Ч, IV. 1. 4]. Этот фрагмент из Ч служит редким свидетельством нравственных преобразований в древнеиндийском обществе середины VI в. до н. э. В этот период в Древней Персии, Греции, Риме, Этрурии и, надо полагать, в Месопотамии и Иудее набирала силу нравственная революция. Древние Индия и Китай в этом отношении существенно отставали. Джанашрути находит подвижника Райкву и дает тысячу коров, золотое ожерелье, колесницу, ***жену*** и деревню ради сокровенного знания. Как мы знаем из Бр, тысяча коров с приложениями для индийцев того времени была зна́ком демонстрации высшей степени познавательного интереса, что также было важной приметой «духа осевого времени».

В ***пятой – восьмой главах*** бык, огонь, гусь и нырок сообщают начинающему подвижнику Сатьякаме Джабале своеобразную четырехстопную концепцию Брахмана. Основополагающая реальность Брахмана строилась как бы на четырех основаниях: восточная, западная, южная и северная стороны света образовывали одну стопу; земля, воздушное пространство, небо и океан – другую; огонь, солнце, луна, молния – третью, и дыхание, глаз, ухо и разум – четвертую. При обсуждении метафизической природы Брахмана огонь сделал важное замечание: «Кто, зная это, почитает его так, тот разрушает дурные дела,

владеет миром, достигает полного срока жизни, живет в блеске, потомство его не гибнет. И в этом, и в том мире охраняем мы того, кто, зная это, почитает так этот огонь» [Ч, IV. 12, 2]. В подобного рода выводах проявляется характер и предельные цели подвижничества брахманов и отшельников. Получается, что горизонт устремлений последних составляли мирские цели, среди которых возвышалась **«владение миром»**. Не высокая мораль, а ***воля к власти*** воспламеняла сердца аскетов и устремляла к суровому подвижничеству.

В ***пятнадцатой главе*** неизвестный автор посредством теоретической модели «пуруша – Атман – Брахман» пытался описать сущностную реальность в человеке. «Тот пуруша, который виден в глазу, это Атман, это бессмертный, бесстрашный, это Брахман. И если даже окропить этот [глаз] чистым маслом или водой, то [влага] отходит к векам. Он зовется стечением благ, ибо все блага стекаются к нему. Все блага стекаются к тому, кто знает это. И поистине, он – несущий блага, ибо он несет все блага. Все блага несет тот, кто знает это» [Ч, IV. 15. 1-4]. В этом рассуждении вводится новая характеристика этой реальности – благо. Правда, представление о благе еще не проработано и неясно. В последних двух разделах Бр и подобных фрагментах Ч настойчиво проводилась идея, согласно которой достижение того или иного сокровенного знания ведет к освобождению, под которым понимались или бессмертие, или попадание в какие-то высшие миры. Пока эти устремления являлись умозрительными декларациями. Древнеиндийские подвижники еще не знали сурового Пути к трансцендентной божественной реальности.

В ***семнадцатой главе*** представлен новый способ демонстрации первосущностного статуса ведийских песнопений по отношению к трем материальным богам: «Праджапати согрел миры. Из них, согретых, он извлек [их] сущности: огонь – из земли, ветер – из воздушного пространства, солнце – из неба. Он согрел эти три божества. Из них, согретых, он извлек [их] сущности: из огня – ричи, из ветра – яджусы, саманы – из солнца. Он согрел это тройное знание» [Ч, IV. 17. 1-3]. Во времена создания Ч первичной экзистенциальной реальностью мыслителя брахмана было ментальное пространство ритуала. Поэтому при осмыслении первосущностной основы мироздания он не мог не выделить ритуальных составляющих.

В ***пятой главе*** **шестой части** проявляется, что духовная природа разума древнеиндийским мудрецам еще не известна: «Поглощенная пища разделяется на три части. Ее грубейшая часть становится калом, средняя – мясом, тончайшая – разумом» [Ч, VI. 5. 1]. В целом остается неизвестным и существование какой-либо нематериальной реальности: «Разум, дорогой, состоит из пищи, дыхание состоит из воды, речь состоит из жара» [Ч, VI. 5. 4].

Из восьми частей Ч, надо полагать, самое большое впечатление на подвижников второй половины VI в. до н. э. производила **седьмая часть.**

Впервые в древнеиндийской метафизике применялся мистический способ «аргументации» достоверности знания, когда бог смерти Яма непосредственно излагал священное знание юному Начикетасу. В рассматриваемом разделе старший сын самого Брахмана Санаткумара передал сокровенное знание одному из самых почитаемых риши Нараде, которому приписывают создание нескольких гимнов РВ. По меркам того времени, здесь приводится беседа самого высокого уровня. Более сокровенного знания быть не может. В последующем подобный способ изложения священного знания в истории индийской метафизики Пути будет применяться достаточно часто. Вместе с тем, текст носит умозрительно-теоретический характер. В нем нет откровения – чистого, абсолютного в последней инстанции знания. Подобные эпизоды в истории индийской метафизики Пути стирают грань между спекулятивным теологическим знанием и знанием откровенным. В истории мировой религии древние иудеи заложили традицию существования особого рода знания – как откровения. Явление Бога Аврааму, Моисею, мистические созерцания пророков относят к непосредственному, абсолютно достоверному, очевидно истинному знанию. Эту традицию подхватило и развивает христианство, а затем ислам, особенно в суфийской версии. Иудеи, христиане и мусульмане очень бережно, трепетно, с глубоким смирением многие века изучают подобные эпизоды. В рассматриваемый перестроечный период становления древнеиндийской метафизики Пути, когда подлинная сокровенная природа Атмана-Брахмана еще не открылась аскетам-брахманам, существовали лишь умозрительно-спекулятивное и пластически-созерцательное типы знания, которые достаточно быстро развивались: совершенствовались и созревали.

В начале ***первой главы*** легендарный мудрец Нарада, обращаясь к старшему сыну Брахмана Санаткумаре, перечисляет науки, которые он уже изучил: «Почтенный, я знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану – четвертую [веду], итихасу и пураны – пятую, веду вед, правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрономию, науку о змеях и низших божествах. Вот что, почтенный, я знаю. Однако, почтенный, я знаю [во всем этом] лишь слова и не знаю Атмана. От подобных [тебе], почтенный, я слыхал: «Знающий Атмана преодолевает скорбь». Я же скорблю, почтенный. Так уведи меня, почтенный, за пределы скорби». Тот сказал ему: «Поистине, то, что ты изучил, – лишь имя» [Ч, VII. 1. 2-3]. Со времени 1-й и 2-й брахман Бр, когда был запущен процесс рефлексивной работы первых мудрецов брахманов, прошло более половины столетия. Этот непродолжительный период развития рационального мышления существенно расширил предметную область исследований, способствовал достижению теоретической зрелости развитого философского знания, о чем

свидетельствует указание на математику (науку о числах), астрономию, логику и этимологию. В «науку о священном знании» (brahmavidya), надо полагать, входили Бр, Айтарейя, первые части Ч и другие. Под «хронологией», вероятно, следует понимать зарождающуюся историческую науку, занимавшуюся фиксацией и первичной систематизацией событий древнеиндийской истории. Комплекс «Атхарван», по-видимому, содержал первичное собрание заговоров. Если «наука о демонах» представляла собой концептуальное описание демонической реальности, то печально, что это знание было утрачено. Ядро всего этого непростого философского комплекса составляла метафизика Бр. Двумя столетиями позже Аристотель, занимаясь упорядочиванием наработанного философского знания в Древней Греции, к первой философии отнесёт метафизику как общетеоретическую и методологическую основу, а другие науки – ко второй философии. Окончание этого фрагмента показывает, что Нарада был весьма осведомлен в различных учениях об Атмане. Несмотря на заверения предшественников в достижении окончательного знания об Атмане-Брахмане, душу подвижников томила неудовлетворенность, что принуждало их двигаться вперед.

Санаткумара начинает выстраивать очередную сущностную «матрешку». Примечательна последовательность первых шести «матрешек»-сущностей: речь – разум – воля – мысль – созерцание – познание. После Бр ищущая мысль древнеиндийских риши активно пыталась прояснить природу человеческой субъективности. Выделяя словесную, познавательную, волевую, созерцательную стороны последней, они существенно продвинулись в понимании ее своеобразия. Однако они продолжали мыслить объективистски-материалистически. Духовная составляющая жизнедеятельности человека понималась как совокупность выше выделенных объективных, телесных реальностей. Это обстоятельство не позволило риши совершить самый главный ментальный прорыв. Поэтому сын Брахмана запускает мысль Нарады по уже заезженной сущностной колее, хотя и не без оригинальных изгибов: сила – пища – вода – жар – пространство – память – надежда – жизненное дыхание. Помещение в конец сущностного ряда антропных «памяти» и «надежды» в качестве объективно-телесных реальностей свидетельствует о хаотичности представлений брахманов-риши. Стихия огня субъективируется и подается как «жар». Впервые появляется новая онтологическая реальность – «сила», которая ставится выше речи, разума и познания. Для всеобщего успокоения внутри сущностной «матрешки» в качестве предельного надежного основания Санаткумара помещает «жизненное дыхание», от которого нетрудно перебросить мыслительный мостик к удгитхе и саману. Подвижническая мысль риши оказалась в тупике. Дальнейший путь не просматривался.

Однако в следующей ***шестнадцатой главе*** начинается исследование новой цепи реальностей, видов человеческого делания: речь с помощью истины – познание – мышление – вера – стойкость – действие – счастье – бесконечное – бессмертие. Для нас это есть перечисление различных составляющих субъективной реальности, различных психических состояний, исключая два последних. Санаткумара говорит о цепи онтологических реальностей, которые представляют собой последовательность ступеней восхождения к конечной цели – бессмертию. Не следует забывать, что, читая этот раздел, мы не просто знакомимся с метафизическими размышлениями двух отшельников. Санаткумара, сын бога Брахмы, прародитель людей, излагает абсолютно достоверное, сокровенное знание. Имя «Нарада» толкуют как «дающий знание о высшей реальности». Вполне очевидно, что вúдение пути к Спасению у индуистских отшельников ещё достаточно абстрактно. Они ещё не знали действительного Пути к Спасению.

В завершающем разделе ***двадцать шестой главы*** приводится обобщающая характеристика Атмана, демонстрирующая ситуацию безысходной неопределенности в древнеиндийской предметафизике: «Поистине, для того, кто видит так, мыслит так, познает так, из Атмана происходит жизненное дыхание, из Атмана – надежда, из Атмана – память, из Атмана – пространство, из Атмана – жар, из Атмана – вода, из Атмана – появление и исчезновение, из Атмана – пища, из Атмана – сила, из Атмана – познание, из Атмана – созерцание, из Атмана – мысль, из Атмана – воля, из Атмана – разум, из Атмана – речь, из Атмана – имя, из Атмана – священные тексты, из Атмана – деяния, из Атмана – и все это» [Ч, VII. 26. 1]. Получается, что доступ к Атману не опосредован цепью онтологических реальностей, а открывается через каждую из них, но в комплексе. В то время как древнеиндийская философская мысль, казалось, уперлась в стену, надо полагать, рос и мужал юный кшатрий Сиддхартха из племени Шакья, а может быть, он уже ушел из дома в поисках истины жизни.

В ***первой главе*** **восьмой части** просматривается некоторое продвижение риши в понимании природы Брахмана-Атмана, по сравнению с Бр. На первый план выходят антропоморфные характеристики универсальной первосущностной реальности Брахмана-Атмана, которая, однако, продолжала мыслиться объективно-телесно: «Он [град Брахмана] не стареет со старостью [тела], он не гибнет с его смертью. Это истинный град Брахмана, в нем заключены желания. Это Атман, лишенный зла, свободный от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чье желание – истина, чья воля – истина» [Ч, VIII. 1. 5]. При этом бесконечное пространство Брахмана приравнивалось к антропному пространству Атмана внутри сердца, также бесконечному и объективному. По сравнению с Бр, в Ч учение о сердце

получило более глубокое осмысление. Здесь можно говорить о метафизике сердца: «Поистине, сколь велико это пространство, столь велико и пространство внутри сердца. В нем заключены оба – небо и земля, оба – огонь и ветер, оба – солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то, чего нет, – все это заключено в нем» [Ч, VIII. 1. 3]. «Этот мир Брахмана свободен от грехов» [Ч, VIII. 4. 1]. «Атман, который лишен зла» [Ч, VIII. 7. 1]. Древнеиндийские мудрецы еще не понимали природы добродетели. Однако, для них было очевидно, что последняя, объективно-телесная по природе, являлась необходимой составляющей Брахмана-Атмана.

Последняя ***пятнадцатая глава*** последней **восьмой части** подводит своеобразный итог Ч: «И Брахман сказал это Праджапати, Праджапати – Ману, Ману – людям. Кто надлежащим образом изучив веду за время, оставшееся от исполнения дел наставника, оставив дом учителя обосновавшись в своем семействе, сам предается изучению вед в освященном месте, взращивает добродетельных детей и учеников, сосредоточивает все свои чувства в Атмане, не наносит вреда ни одному существу, за исключением особых случаев, – тот, поистине, живя так всю жизнь, достигает мира Брахмана и не возвращается назад» [Ч, VIII. 15. 1]. В этом фрагменте представлена одна из первых попыток осмысления происхождения сокровенного знания Упанишад, которых во время создания Ч было совсем немного и, согласно которым, изначальный источник – Брахман – передал это знание Праджапати, который, в свою очередь, передал его Ману. Получается, что брахманы-риши в первоистоках священного знания участия не принимали! Это обстоятельство свидетельствует, что в древнеиндийском обществе победа брахманов в социально-политической борьбе – дело еще отдаленного будущего, а пока считалось, что тайное знание от Ману непосредственно передавалось людям. Это, с точки зрения брахманов – чистая крамола! Ее следовало изъять в ходе более позднего переписывания. Но для бережливых брахманов и отшельников тексты Упанишад имели статус священных (как книги Библии для христиан), что освобождало их от редактирования. Подлинная история происхождения текстов Упанишад никого из подвижников не интересовала. Священный трепет вызывала лишь сущностная, сокровенная история. Лишь в Бр было одно исключение, когда у брахманов-аскетов возникло желание записать подлинную, хотя, надо полагать, частично модернизированную, историю становления метафизического знания в Древней Индии посредством создания списков «преемственности учителей». По сути, это был один из редких в древнеиндийской традиции проблеск исторического мышления, которое впоследствии угасло окончательно.

Этот фрагмент также свидетельствует, что у авторов Ч было облегченное, весьма наивное представление о достижении «мира Брахмана». Открытие и

распознавание брахманами и отшельниками тайн индуистской метафизики Пути было еще впереди.

Таким образом, Бр и Ч представляли собой начальный, первый этап становления индийской метафизики. Этот период, вероятно, был наиболее длительным, о чём свидетельствует их объём. В этот период закладывалась направленность движения ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры. Однако Путь постижения сокровенной реальности Брахмана и Атмана был ещё не известен, и, соответственно, заветная цель – Спасение – ещё не была достигнута.

Можно сказать, Чхандогья упанишада в определенном смысле представляет собой важнейшее дополнение Брихадараньяки упанишады. На мой взгляд, работа над Ч происходила параллельно формированию Бр, что проявилось в заимствовании отдельных фрагментов. У меня создается впечатление, что, работая над текстом, авторы Ч исходили из мыслительного материала Бр. Поэтому для меня Бр и Ч выступают как «родные сестры», послужившие важнейшим основанием для развития метафизических представлений брахманов и отшельников в ходе набиравшего силу аскетического движения.

2.3. Айтарейя, Каушитаки, Тайттирия и Кена упанишады – умозрительные поиски бессмертия до буддистского прорыва

Айтарейя упанишада

Упанишады добуддистского периода целесообразно рассматривать в контексте развертывания запечатленных в Бр исследований. Каждая Упанишада представляет собой результат напряженной мыслительной работы отдельных мудрецов-брахманов (или группы риши), которые, скорее всего, регулярно обменивались между собой достигнутыми знаниями. При этом наиболее продуктивной была группа брахманов и отшельников, изложивших свои спекулятивные достижения в Бр, из которой иные риши не стыдились заимствовать наиболее понравившиеся им фрагменты. Следует также учитывать, что брахманы и отшельники имели дело лишь с наработанной частью текстов Бр, которая непрерывно пополнялась новыми концептуальными разработками. Если исходить из временно́й шкалы, которую задавали бра́хманы и главы Бр, то какое место в этой временно́й структуре занимает Айтарейя упанишада (далее – Айт)?

Проблематика первотворения, предфилософское, преимущественно, пластически-созерцательное мышление, а также текстуальные совпадения весьма сближают 4-ю брахману главы I Бр с Айт, Читаем начало 4-й брахманы Бр: «Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя» [Бр, I. 4. 1]. Начало Айт: «Поистине, это было

вначале одним Атманом. Не было ничего другого, что бы мигало. Он подумал: «Теперь я создам миры» [Айт, I. 1. 1]. Сопоставление письменных источников приводит к выводу, что текст 4-й брахманы Бр представляется более проработанным мыслительно, а, следовательно, более поздним. По-видимому, риши из «команды Бр» держали в руках Айт, когда делали 4-ю брахману. Если древнегреческие философы, создавая мыслительный конструкт «архэ», использовали его преимущественно при осмыслении окружающего материального мира, то древнеиндийские мудрецы стремились, прежде всего, рассмотреть его продуктивность в системе мироздания. Поэтому они сразу же прорабатывали соответствующую космогоническую и космологическую модель. В Айт и 4-й брахмане Бр представлена редкая «атмановская» космогоническая концепция. Читаем далее: «Он создал эти миры: небесные воды, частицы света, смерть, воду… Он подумал: «Вот эти миры. Теперь я сотворю хранителей миров». И, извлекши из вод пурушу, он придал ему внешний облик. Он согрел его» [Айт, I. 1. 2, 3-4]. Примечательно своеобразие мышления брахманов и отшельников. Ведийские боги, потерявшие статус предельной ценностно-мыслительной системы отсчета, в космогоническом строительстве участия не принимали. Они «работали» преимущественно в охранном подразделении «хранителей мира».

Читаем: «Будучи сотворены, эти божества погрузились в этот великий океан. [Атман] подверг этого [пурушу] голоду и жажде. [Божества] сказали ему: «Сотвори нам пристанище, пребывая в котором мы поедали бы пищу». Он привел им корову. Они сказали: «Поистине, этого нам недостаточно». Он привел им лошадь. Они сказали: «Поистине, этого нам недостаточно». Он привел им пурушу. Они сказали: «Да, это хорошо сделано». Поистине, поэтому пуруша – это хорошо сделанное» [Айт, I. 2. 1-3]. В подобных фрагментах, насыщенных духом чувственных образов архаического мышления, просматриваются ростки более глубокого пластически-созерцательного мышления, которые получат дальнейшее развитие в индуистской метафизике Пути.

Вторая и третья главы предоставляют возможность проследить становление пластически-созерцательного мышления древнеиндийских мыслителей в самом начале непростого поиска. Когда понятийных средств практически не было, а природа реальностей Атмана, пуруши, речи и других была неизвестна, брахманы-риши первой генерации весьма продуктивно использовали пластически-созерцательный способ изучения первосущностных мыслительных объектов «Атмана» и «пуруши» и их взаимоотношения. Какова природа Атмана, его смысл и значение? Авторы Айт прибегают к образному мышлению. Атман задает вопрос: «Кто же я?» Читаем конец **части I**: «Рожденный, он стал рассматривать существа [с мыслью]: «О чем другом

захотели бы здесь говорить?». Он увидел этого пурушу, всепроникающего Брахмана, [и сказал]: «Я увидел это». Поэтому [его] имя Идандра,.. И его, Идандру, тайно называют Индрой, ибо боги любят тайное» [Айт, I. 3. 13-14]. Насколько глубже удалось описать и осмыслить сложную проблемную ситуацию посредством образного мышления! Атман увидел пурушу как «всепроникающего Брахмана», за которым прячется тайная реальность Индры. Всякий комментарий будет существенным упрощением.

А уже через полстранички в **части III** читаем спекулятивное определение Атмана: «…кого мы почитаем как Атмана? Кто из них Атман?» – Тот, благодаря которому видят, благодаря которому слышат, благодаря которому обоняют запахи, благодаря которому произносят речь, благодаря которому распознают сладкое и несладкое. То, что является сердцем и разумом, сознание, разумение, распознавание, познание, мудрость, проницательность, стойкость, мышление, рассуждение, стремление, память, представление, намерение, жизнь, любовь, господство – все это имена, данные познанию. Он – Брахман, он – Индра, он – Праджапати и все эти боги и пять великих элементов… Все это ведомо познанием, утверждено в познании. Мир ведом познанием, утвержден в познании. Познание – Брахман» [Айт, III. 1-3]. Таким образом, соединяя формирующиеся пластически-созерцательное и спекулятивное мышление, авторы Айт достигали высшего на тот момент знания, которое обеспечило им бессмертие в памяти индийских подвижников всех времен.

Рассмотрение процесса становления метафизического знания в Упанишадах в контексте осевого времени позволяет избежать соблазна многих модернизаций, чем нередко грешат исследователи. Следует исходить из того, что в первой половине VI в. до н. э. древнеиндийские подвижники практически ничего не знали ни о Боге, ни о мире, ни о себе. Айт представляла собой один из первых промежуточных познавательных итогов в самом начале сложного пути. Автор Айт как будто нашел единое твердое основание множеству телесных реальностей – в Атмане, природа которого оставалась неизвестной. Затем посредством отождествления Атмана с базовыми реальностями Брахмана, Индры и Праджапати он стремился легализовать новый мыслительный конструкт. Упоминание Индры свидетельствует о том, что мудрец не мог отказаться от уже утратившего свое былое величие Бога. Каким образом он мыслил «познание»? В М-10 в гимне «Познание» (X, 71) поэт-жрец отождествлял познавательный процесс с божественной реальностью Речи. Яджнявалкья также мыслил познание как поток объективной телесной реальности речи [Бр, IV. 1. 2]. Поскольку в рассматриваемый период становления и развития древнеиндийской ментальности представление о субъективной реальности отсутствовало, то подвижнику приходилось довольствоваться представлениями лишь об объективных телесных

реальностях, к которым было принято относить и Познание. Согласно выше приведенному высказыванию, познание мыслилось как сложная, комплексная, объективная реальность, включающая мышление, память и т.д., и даже «жизнь, любовь, господство». В те далекие времена одним из главных стимулов сурового подвижничества была неукротимая жажда познания, которая забирала основные силы, однако приносила наибольшее удовлетворение. Среди брахманов и отшельников умозрительная теоретическая деятельность достигла такого размаха и интенсивности, что они стали мыслить ее как глубинный, субстанциальный, космический поток. Пребывая в этом потоке, они мыслили себя в сокровенном пространстве Атмана-Брахмана. Познание управляет и направляет ход мироздания. Автору Айт казалось, что все цели достигнуты: «[Наделенный] этим познающим Атманом и поднявшись из этого мира, он достиг в том небесном мире [исполнения] всех желаний и стал бессмертным, стал [бессмертным]» [Айт, III. 4]. Желания подвижника были преимущественно мирскими, а высшей и конечной целью было бессмертие. Если нравственные ориентации и имели место, то они находились где-то на периферии сурового пути.

Каушитаки упанишада

Поскольку задачи исследования требуют двигаться в русле становления древнеиндийской метафизики, то я стараюсь не позволять себе отвлекаться на примечательные прибрежные обстоятельства. В **первой части** Каушитаки упанишады (далее – Кау) особый интерес представляет первый опыт описания протометафизической реальности Брахмана. Опуская усложняющие метафизическую картину детали, приступим к движению по тексту. Брахман Читра Гангьяяни обучает Гаутаму и его сына Шветакету сокровенному знанию: «Поистине, те, кто уходит из этого мира, все идут к луне… Поистине, луна – это врата небесного мира. Кто отвечает ей [должным образом], того она отпускает… «Кто ты?» – [спрашивает луна]. «Я есмь ты», – [отвечает он, и она] отпускает его» [Кау, I. 2]. Далее следует описание протометафизического пространства: «Вступив на эту стезю пути богов, он приходит в мир Агни, затем – в мир Ваю, затем – в мир Варуны, затем – в мир Индры, затем – в мир Праджапати, затем – в мир Брахмана. Поистине, в этом мире [Брахмана находится] озеро Ара,.. река Виджара, дерево Илья, град Саладжья, крепость Апараджита, привратники Индра и Праджапати, покои Вибху, трон Вичакшина, ложе Амитачджас, и любимая Манаси, и подобная [ей] Чакшуши, что, взяв цветы, поистине, ткут миры, и апсары Амба и Амбаяви, и реки Амбая. Знающий это приходит в этот [мир]» [Кау, I. 3]. Озеро, река, дерево и другие создают пластически-созерцательную картинку, которая мыслилась как особая, священная. Самое интересное во всей этой истории – описание перемещения

подвижника по протометафизическому пространству: «Украшенный украшением Брахмана, зная Брахмана, он идет к Брахману. Он приходит к озеру Ара и ***переправляется через него силой разума*** (выделено мною – В. М.)… Он приходит к реке Виджара и переправляется через нее. Поистине, там ***он отрясает с себя добрые дела и злые дела*** (выделено мною – В. М.). Добрые дела достаются его любимым родичам, злые дела – нелюбимым. …свободный от добрых дел, свободный от злых дел, зная Брахмана, он идет к Брахману. Он приходит к дереву Илья – ***в него проникает запах Брахмана*** (выделено мною – В. М.). Он приходит к граду Саладжья – ***в него проникает вкус Брахмана*** (выделено мною – В. М.). Он приходит к крепости Апараджита – ***в него проникает сияние Брахмана*** (выделено мною – В. М.). Он приходит к привратникам Индре и Праджапати – они бегут от него. Он приходит к покоям Вибху – ***в него проникает слава Брахмана*** (выделено мною – В. М.). Он приходит к трону Вичакшана… ***Этот [трон] – познание*** (выделено мною – В. М.), ибо познанием различает [человек]. Он приходит к ложу Амитауджас. ***Оно – жизненное дыхание*** (выделено мною – В. М.)… На этом [ложе] сидит Брахман. Знающий это восходит на это [ложе], лишь занеся ногу. Брахман спрашивает его: «Кто ты?» Пусть он ответит: «Я» – время года, я – происходящий от времен года, рожденный от пространства, [своего] источника, как семя – для жены, сияние года, Атман каждого существа. Ты – Атман каждого существа. Что есть ты – то и «я». Тот спрашивает его: «Кто я?». Пусть он ответит: «***Действительное***» (выделено мною – В. М.). – «Что такое действительное?» – «***То, что отлично от богов и жизненных сил*** (выделено мною – В. М.)… Это обозначается словом «действительное». Таково все, что существует. Все, что существует, это ты» [Кау, I. 4-6]. В этом пластически-созерцательном пространстве Брахмана перемещение возможно только силой образного мышления. Как и в Бр, в Кау добро и зло мыслилось как объективные телесные реальности, которые можно было сбросить с себя или кому-то передать. Атрибутами сокровенного Брахмана являлись чувственные характеристики: запах, вкус, сияние и даже слава. Эта впечатляющая картина представляла собой большей частью не мистическое созерцание, а своеобразный способ пластически-созерцательного мышления. Чтобы выделить особый статус последних реальностей познания и жизненного дыхания, автор Кау представлял их в образе «трона» и «ложа». Однако получается, что Брахман этими характеристиками не обладал, лишь пользовался ими. Главным спекулятивным результатом рассматриваемого фрагмента Кау было продвижение мысли подвижника до, казалось, последней, сущностной реальности «Действительного». По-видимому, это самое последнее достижение древнеиндийской предметафизики повергало брахманов и отшельников в священный трепет.

В **третьей части** Кау приводится беседа брахмана-подвижника Пратардана, сына Диводасы, с богом Индрой. Перед нами предстает противоречивый образ Индры. Могучий Индра, как бы оправдываясь, исповедуется подвижнику: «Распознай же меня!.. Я убил трехголового сына Тваштара. Я предал волкам аскетов арунмукхов. Преступив множество договоров, я убил прахладиев, на небе, пауломов – в воздушном пространстве, калаканджей – на земле. И ни один мой волос не был поврежден за это… Я – дыхание. Почитай меня как познающего Атмана, жизнь, бессмертие. Жизнь – дыхание» [Кау, III. 1-2]. Откровения Индры весьма примечательны. Былые подвиги величественного Бога, воспетые поэтами РВ, ушли в далекое прошлое. Тогда, в эпоху завоеваний, великий воин Индра в открытом бою сражался против врагов ариев на земле. В осевое время тяжелая, смертельно опасная работа многократно возросла. Ему приходится вести жестокую борьбу на небе, в воздушном пространстве и на земле, надо полагать, не со смертными людьми, а с различного рода свирепыми колдовскими силами. При этом в неблагодарную эпоху перемен Он удачно приспосабливается. Поэтому Индра призывает мыслить себя как «дыхание», «познающего Атмана, жизнь, бессмертие». Он мыслит на уровне самых последних концептуальных разработок риши: «***Поистине, дыхание – это познание. Поистине, познание – это дыхание*** (выделено мною – В. М.)» [Кау III. 3]. В этой Упанишаде, как и в Айт, запечатлен дух всеобщего подъема среди брахманов и отшельников, увлеченных напряженными абстрактно-теоретическими размышлениями. Автор Кау пытается обосновать объективную реальность «познания», привязав последнюю к уже теоретически осмысленной первосущностной реальности «дыхания». Надо полагать, для современников-подвижников в этом выражалась «новизна исследования» в Кау,

Четвертая часть интересна не столько своими «концептуальными» разработками, сколько возможностью хронологического определения текста Упанишады относительно «шкалы» осевого времени. В этой части излагается беседа Гаргья Балаки с царем Каши Аджаташатру, которая практически совпадает с 1-й брахманой главы II Бр. Возникает непростой вопрос: кто у кого заимствовал материал? Схема диалога между ними рассмотрена выше на стр. 79. Не углубляясь в детали, отметим основные различия.

Согласно Кау, Гаргья Балаки стремился представить пурушу как универсальную сущностную реальность. По мнению царя Каши Аджаташатру, «следует познать лишь того, кто творец этих пуруш, чьим творением [является все] это» [Кау, IV. 19]. Затем Аджаташатру убедительно показывает необходимость продвижения до первосущностной реальности Атмана, поэтому представляется логичным его заключение: «…из этого Атмана разлетаются по своим местам жизненные силы, из жизненных сил – боги, из богов – миры. Это

дыхание – познающий Атман – проникло в этого телесного Атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей. Подобно тому как нож скрыт в ножнах или огонь – в пристанище огня, так и этот познающий Атман проник в этого телесного Атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей… И поистине, пока Индра не распознал этого Атмана, до тех пор асуры превосходили его; когда же он распознал [его], то, поразив и победив асуров, достиг превосходства над всеми богами и всеми существами, самовластия, господства. И так же ***знающий это, отбросив [от себя] все грехи, достигает превосходства над всеми существами, самовластия, господства – [таков тот], кто знает это*** (выделено мною – В. М.), кто знает это» [Кау, IV. 20]. В выделенном мной утверждении царь Аджаташатру сообщает самую большую тайну брахманов, которая раскрывает подлинные цели подвижников-брахманов: тот, кто достигает сокровенного знания, – **«достигает превосходства над всеми существами, самовластия, господства».** Непонятно, каким образом это знание реально служило мистически-метафизическим основанием продуктивной магической деятельности брахманов и отшельников.

Рассматриваемая беседа царя и брахмана в Бр содержит существенные содержательные «нестыковки». В отличие от Кау, в Бр Гаргья Балаки предлагает рассматривать универсальный, первосущностный, перводвижущий принцип пурушу «как Брахмана». Не удовлетворенный рассуждениями брахмана, Аджаташатру неопределенно замечает: «Этого недостаточно для знания» [Бр, II. 1. 14]. При этом заключение не следует из его размышлений. В нем также спрятана тайна брахманов: «Как паук выползает с помощью нити, как выходят из огня маленькие искры, так выходят из этого Атмана все жизненные силы, все миры, все боги, все существа. Его тайное значение – действительное действительного. Поистине, жизненные силы – действительное и этот [Атман] – их действительное» [Бр, II. 1. 20]. Получился характерный для Бр добротный умозрительно-теоретический вывод. Чей материал был сделан раньше? Текст в Кау больше по объему, более сбалансированный и, в целом, следует логике Упанишады. Текст Бр представляет собой сокращенную, не совсем удачно редактированную версию части IV Кау. Представляется корректным отнести создание Кау к середине VI в. до н. э.

Кена упанишада

Небольшая – на трех страницах – Кена упанишада (Ке), состоящая из четырех глав, представляет собой существенное продвижение по изобилующей препятствиями тропе древнеиндийской предметафизики. ***Первую главу*** открывают фундаментальные вопросы об истоках объективных антропных реальностей: «Кем движимый и побуждаемый летит разум? Кем вызванное к жизни возникает первое дыхание? Кем движима эта речь, [которую]

произносят? Какой бог воззвал к жизни глаз и ухо?» [Ке, I. 1]. Демонстрируя развитое абстрактно-теоретическое мышление, автор Ке пытается осмыслить Брахмана как трансцендентную реальность: «…уйдя из этого мира, мудрые становятся бессмертными. Туда не проникает глаз, не проникает ни речь, ни разум. Мы не знаем, не распознаем, как можно учить этому» [Ке, I. 2-3]. По его мнению, это особого рода вневременная метафизическая реальность, которую, как мы бы сказали, невозможно описать посредством зрительных образов и понятийных представлений. Объективистское мировосприятие вынуждало подвижника выразить эту мысль приемлемым для того времени способом: «Туда не проникает глаз, не проникает ни речь, ни разум». Затем подвижник пытался развить, уточнить, вызревающее представление трансценденции Брахмана: «Что невыразимо речью,.. Что не мыслится разумом,.. Что не видно глазом,.. Что не слышно ухом,.. Что не дышит дыханием, чем дышится дыхание – знай: то и есть Брахман, а не то, что почитают в этом [мире люди]» [Ке, I. 5-9]. Обычно риши в Упанишадах всякий раз утверждали, что они достигли подлинного сокровенного знания. Автор Ке призывает брахманов вести себя скромнее: «…ты лишь немного знаешь образ Брахмана – относится ли это к тебе или к богам» [Ке, II. 1]. Познание Брахмана есть сложный процесс «пробуждения», т. е. вхождения в сверхчувственное, сверхмысленное, вневременное пространство: «Он понят, когда познан благодаря пробуждению, ибо [тем самым человек] достигает бессмертия. Благодаря самому себе [человек] достигает силы, благодаря знанию – бессмертия» [Ке, II. 4]. Что риши понимали под «бессмертием»? Ясно, что познание Брахмана не освобождало от конечности мирского существования. В Упанишадах они не занимались разработкой учения о загробной жизни. Поскольку, не зная своеобразной природы субъективной реальности, древнеиндийские мудрецы мыслили знание, процесс познания и объект познания (Брахмана-Атмана) как особого рода объективные, телесные реальности, поэтому они полагали, что достижение священного знания равносильно вхождению в вечное пространство Брахмана или Атмана, что равносильно достижению бессмертия.

По-видимому, большую популярность Ке среди брахманов и отшельников принесла её **третья глава**, в которой повествуется о безоговорочной победе Брахмана над богами огня – Агни – и ветра – Ваю. Брахман положил перед ними травинку. Агни не смог ее сжечь, а Ваю – сдвинуть с места. Оба они заявляют: «Я не смог распознать, что это за дух» [Ке, III. 6, 10]. Когда пришел бог Индра, Брахман скрылся перед ним. В главе IV Индра узнает «от великой красоты Уму, дочери Химавата (супруги Шивы – В. М.)», что это был Брахман. Далее читаем: «…эти боги – Агни, Ваю, Индра – таковы, что они словно превосходят других богов, ибо они ближе всего соприкоснулись с ним, ибо они первыми узнали, что это Брахман» [Ке, IV. 2].

Каков смысл этой истории? В уже далекие времена архаики жрецы называли бога Агни «чистым духом», действующего «силой духа». Таинственный дух Брахмана по сравнению с могучими ведийскими богами Агни и Ваю обладал бесконечной мощью. Автор этой весьма яркой истории окончательно отодвигал на второй план ведийских богов, дальнейшее благополучие которых зависело от их приобщения к Брахману посредством его познания. Пережитком архаического мышления было то, что отношения между существенно различными по природе богами выяснялись в традиции натуралистически-силового мышления. При этом субъект (подвижник) и объект (Брахман) «встречались» и «жили» в объективной (как им мыслилось) экзистенциальной реальности первосущностного потока познания. Читаем завершение Ке: «…мы поведали тебе упанишаду о Брахмане. Подвижничество, самообуздание, действие – его основа: веды – все [его] члены, действительное – прибежище. Поистине, кто знает это, тот, отбросив зло, утверждается под конец в наивысшем небесном мире, утверждается [в нем]» [Ке, IV. 7-9]. Для аскетов-брахманов в познавательном процессе на первом плане были не абстрактно-теоретические рассуждения, а практическое делание. Для них нравственная составляющая была настолько отдалена, что даже не упоминается. По шкале осевого времени Ке целесообразно отнести ко второй половине VI в. до н. э. перед «духовным взрывом», совершенным Буддой.

Тайттирия упанишада

В комплексе Упанишад последней, в которой прослеживается ментальная связь с Бр, является Тайттирия упанишада (далее – Тай). После ментального прорыва, совершенного Буддой, во всех остальных Упанишадах запечатлен процесс становления древнеиндийской версии метафизики Пути. Подвижники шли дальше и глубже. В ***первой главе*** раздела **«Наставления»** неизвестный автор обратился с благодарностью к богам Митре, Арьяману, Варуне, Индре, Брихаспати, Вишну и Брахману [Тай, I. 1. 1]. Упоминание первых двух богов, а также активное стремление к правде и мудрости вполне очевидно свидетельствуют о влиянии энергии зороастрийского духовно-нравственного порыва. По-видимому, когда создавалась Тай, по соседству росла и крепла арийская империя Ахеменидов, религиозно-нравственное ядро которой составлял зороастризм, что и нашло своеобразное отражение в рассматриваемой Упанишаде. Приметами ее ментальности стали устремления к мудрости (разуму), правде и подвижничеству.

Мудрость мыслилась одной из основополагающих реальностей, а для брахманов-риши она становилась одной из основных ценностно-мыслительных ориентаций. «Индра – да одарит он меня мудростью. Да стану я, боже, обладателем бессмертия… Ты – кладезь Брахмана, покрытый мудростью» [Тай,

I. 4. 1]. «В этом пространстве внутри сердца пребывает ***пуруша, состоящий из разума*** (выделено мною – В. М.), бессмертный, золотой» [Тай, I. 6. 1]. Полифонизм представления о правде включал в единое целое и истину как подлинную действительную реальность, и честность, и справедливость, и добродетель в целом. Самые мужественные мудрецы-подвижники того времени утверждали: «Нужна лишь правдивость», – говорит Сатьявачас Ратхитара. «Нужно лишь подвижничество», – говорит Тапонитья Паурушишти. «Нужны лишь изучение и обучение», – говорит Нака Маудгалья, – ибо это и есть подвижничество» [Тай, I. 9. 1]. Учитель наставлял ученика: «Говори правду. Следуй добродетели… Не пренебрегай правдой. Не пренебрегай добродетелью» [Тай, I. 11. 1]. Пожалуй, среди всех Упанишад достаточно четко просматривается зороастрийское влияние лишь в первом разделе Тай,

Во **втором разделе «Блаженство Брахмана»** особый интерес представляет ***восьмая глава***, содержание которой в значительной степени совпадает с рассуждениями Яджнявалкьи о блаженстве в стихе 33 четвертой главы III брахманы Бр. В этом случае встаёт вопрос о заимствовании, решение которого позволяет уточнить время создания Тай,

Среди интеллектуалов осевого времени в Древней Индии тему «блаженства» поднял и осмысливал ее метафизически – как результат преодоления устремлений к мирским радостям, придав ей основополагающее значение, Будда. Поэтому-то и возникает непростая проблема: связаны ли (и насколько) источники появления разделов «Блаженство Брахмана» в Тай и в Бр с буддистской мыслью или их можно считать «собственными» достижениями брахманов-риши.

В начале раздела сообщается: «***Знающий Брахмана достигает наивысшего*** (выделено мною – В. М.). Об этом сказано так: «Кто знает, что Брахман – действительный, знающий, бесконечный, ***скрытый в тайнике [сердца], в наивысшем пространстве*** (выделено мною – В. М.), тот вместе с мудрым Брахманом достигает [исполнения] всех желаний» [Тай, II. 1. 2]. Концепция блаженства в Тай выглядит как весьма противоречивая. С одной стороны, познание, знание Брахмана обеспечивало вхождение подвижника в ***«наивысшее»*** сокровенное пространство в сердце и получение духовного блаженства, с другой, – это состояние обеспечивало «исполнение всех желаний», – видимо, и мирских (!?) тоже. Многотрудное продвижение вглубь, достижение сущностного дна посредством познания обеспечивало высшее духовное наслаждение: «…лишь постигнув сущность, бывает [человек] блаженным. Ибо кто мог бы дышать, кто вдыхать, если бы в этом пространстве не было блаженства. Ибо оно и доставляет блаженство» [Тай, II. 7]. Вместе с тем, чувственно-вожделенные желания, обязательно **«все»**, никто не отменял, и никто с ними не боролся. Читаем примечательный фрагмент в ***пятой главе***:

«Тот, оставив в теле [свои] грехи, достигает [исполнения] всех желаний… От этого [Атмана], состоящего из распознавания, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из блаженства» [Тай, II. 5]. В ходе самой суровой аскетической деятельности брахманы и отшельники не ставили перед собой цели нравственного очищения. Судя по всему, главной их целью было взращивание своих волевых способностей, обеспечивающих, как считалось, магической силой. Поэтому полагалось, что можно, оставив в теле грехи вместе со всеми чувственными желаниями, посредством умозрительного познания достигнуть области «блаженства Атмана-Брахмана». С точки зрения метафизики Пути, подобные представления не только декларативны, но и полностью несостоятельны. В ходе анализа я пытаюсь прояснить: сказалось ли здесь влияние ментальной взрывной волны, посланной Буддой, или рассуждения о блаженстве Брахмана – плод самостоятельных умозрительных размышлений брахмана.

В типологии блаженства, содержащейся в восьмой главе, проявляются представления об иерархично упорядоченной метафизической реальности на момент создания Тай и ценностно-мыслительные приоритеты ее автора. Для подвижников Тай и Бр исходной системой отсчета выступала система **всех** чувственных устремлений. Читаем Тай: «Пусть будет юноша, добрый юноша, обученный, самый быстрый, самый стойкий, самый сильный. Пусть будет у него вся земля, полная богатств. Это – однократное блаженство человека» [Тай, II. 8]. В Бр стандартный набор основных жизненных устремлений конкретизируется: «Когда кто-либо из людей здоров, богат, господствует над другими, в избытке вкушает все людские наслаждения, то это – высшее блаженство людей» [Бр; IV. 3. 33]. Далее в Тай мысль древнеиндийского мудреца разворачивается по схеме: «Стократное блаженство человека – это однократное блаженство людей-гандхарвов, [а также] – ***начитанного в ведах: и не побежденного желанием*** (выделено мною – В. М.)» [Тай, II. 8]. Поднимемся, как по ступеням, на вершину протометафизической пирамиды. Над блаженством людей-гандхарвов возвышается ступень блаженства богов-гандхарвов, затем последовательно идут: «блаженство предков», «блаженство богов по рождению», «блаженство богов, божественных по деянию», «блаженство богов», «блаженство Индры», «блаженство Брихаспати», «блаженство Праджапати». На вершине иерархии блаженства находится высшее блаженство Брахмана. Представленное протометафизическое пространство весьма примечательно. Люди-гандхарвы, конечно, не ужасные ракшасы, но все-таки демоны, хотя и небесные, которые ставятся выше людей. К почитаемым небесным колдовским силам брахманы относят и богов-гандхарвов. Впоследствии в компендиуме Сомадевы «Океан сказаний» о гандхарвах напишут множество душещипательных историй. Это

обстоятельство в полной мере показывает отсутствие у древнеиндийских подвижников четких нравственных ориентиров. По сравнению с 33-м стихом Бр, иерархия различных классов богов также существенно усложнилась. Богу Индре удается держаться ближе к вершине метафизической пирамиды, что свидетельствует о живучести архаических представлений. Хотя богу молитвы Брихаспати удалось потеснить его и войти в «тройку призеров».

Однако самой важной в рассматриваемом описании является неизменно повторяющаяся на каждой ступени восхождения блаженства формула ***«начитанного в ведах: и не побежденного желанием»***. Что она означает? Представленная прогрессирующая иерархия блаженства разворачивается в пространстве чувственных вожделений, в котором борьба с мирскими желаниями не предусмотрена. По сравнению с 33-м стихом Бр, вносится более консервативное уточнение в формулу-клише. «Просвещенные» мыслятся как «начитанные в ведах», т.е. новые метафизические знания не предполагались. Также изымается требование не говорить неправды, хотя в первом разделе Тай автор призывает говорить только правду. А борьба с умерщвлением мирских желаний в Тай не просматривается. Здесь это требование употребляется как никому не нужный лозунг. На мой взгляд, эта формула-клише была показательной демонстрацией следования модному, стремительно распространяющемуся среди брахманов и отшельников буддистскому учению о необходимости умерщвления всех желаний. В лесу новое веяние было непонятно, но любопытно и привлекательно. Первая реакция косматых аскетов была запечатлена в Бр. Авторы Тай, прорабатывая важный для них фрагмент Бр о блаженстве, как будто расширили его до целого раздела, хотя, по сути, природа блаженства Брахмана даже не рассматривалась, лишь констатировалась. Если бы брахманы и отшельники действительно достигли метафизического блаженства уровня Праджапати и Брахмана, то это должно было быть в центре их внимания, как самое великое событие в их суровых подвижнических подвигах. Это указывает, что у них даже понимания мистически-метафизической природы блаженства еще не было, что дает основание отнести создание Тай, отобразившую эхо «великого прорыва Будды», к концу VI в. до н. э.

В этой насыщенной философским содержанием Упанишаде отметим лишь принципиальные моменты для дальнейшего развития древнеиндийской метафизики. Примечателен последний **третий раздел «Бхригу»**. Если, как известно, в европейской традиции принятие христианства с необходимостью порождало непримиримую борьбу с предшествующим язычеством, то в Индии наблюдается иная картина. Правоверному индийцу мысль об отрицании архаических богов даже в голову не приходила.

Однако, что ему делать в эпоху великой ментальной революции, когда в ходе суровой аскезы по умерщвлению всех желаний ему открылась потаенная, чисто духовная божественная реальность? Индиец без каких-либо сомнений заливает в древние ментальные меха РВ «молодое вино» последних метафизических достижений. В этой Упанишаде просматривается процесс модернизации архаики. Совсем недавно в Ке боги ведийского пантеона открыли для себя таинственную, чисто духовную природу Брахмана. В этом же разделе бог ветра Ваю, как великий знаток метафизики того времени, поучает своего сына Бхригу. Главное в его наставлении – «воспламенить сына подвижничеством»: «Стремись распознать Брахмана подвижничеством. Брахман – это подвижничество». Он воспламенился подвижничеством. Воспламенившись подвижничеством, он распознал, что разум – это Брахман» [Тай, III. 3.1, 4.1]. В Тай не раскрывается методология подвижничества. Подвижничество представлено как громкий лозунг. Надо полагать, на момент создания Тай (вторая половина VI в. до н. э.) в Древней Индии всё большее распространение получало подвижническое аскетическое движение. Это обстоятельство привело к существенному изменению познавательного процесса. Если в более ранних Упанишадах познание представляло собой непростой процесс освобождения спекулятивного мышления от ритуала и образности мифологического сознания, то в Тай начинается развертывание методологии индийской метафизики Пути, стержнем которой было, по мере совершенствования системы подвижничества, нарастание процесса духовно-нравственного очищения.

На протяжении всей Тай повторяется мысль о многослойной природе Атмана: «Кто, зная так, уходит из этого мира, тот достигает этого Атмана, состоящего из пищи; достигает этого Атмана, состоящего из дыхания; достигает этого Атмана, состоящего из разума; достигает этого Атмана, состоящего из распознавания; достигает этого Атмана, состоящего из блаженства; проходит по этим мирам» [Тай, III. 10. 5]. Если раньше спекулятивное мышление обозначалось словом «познание», то в Тай метафизическое познание обозначается словом «распознавание», которое в иерархии реальностей следует за разумом, т. е. является выше, важнее его. Толкования этого термина не дается. Но для подвижников, идущих по Пути, смысл его, надо полагать, был совершенно ясен. Попытаемся его приоткрыть. Представляется, процесс распознавания имел двоякую направленость: с одной стороны, распознавание оптимального пути практического делания по овладению навыком управления своим психофизиологическим состоянием; с другой, – распознавание пути установления живой, непрерывной, непосредственной связи с трансцендентным божественным Атманом-Брахманом.

Таким образом, в Тай нашли отображение мыслительные бури, происходившие, правда, не без зороастрийского и буддистского влияний, в головах подвижников в конце VI в. до н.э. Тем не менее, брахманы и отшельники вплотную подошли к собственному мистически-метафизическому прорыву, к строительству подлинной индуистской метафизике Пути.

2.4. Катха, Шветашватара, Майтри и другие упанишады – постбуддистские метафизические разработки брахманов и отшельников.

Катха упанишада

Методологическая оценка текста. В определенном смысле с Катха упанишады (далее – Кат) начинается развитие древнеиндийской метафизики Пути в индуистской версии. Соответственно, выше рассмотренные Упанишады суть весьма сложный и плодотворный подготовительный этап становления пред-, или протометафизики. Внешне как будто ничего не изменилось. На страницах Кат ведутся все те же бесконечные разговоры об Атмане и Брахмане, пуруше и Праджапати, подвижничестве и т. д. Однако с точки зрения методологии метафизики Пути, автор(ы) Кат является носителем существенно иного, зрелого, но пока неразвернутого метафизического знания. Что послужило источником столь значительных перемен среди сообщества брахманов и отшельников? Ответ может быть один: **ментальный переворот, совершенный Буддой (Сиддхартхой из рода Шакьев), положившим начало ментальной революции.** До буддистского духовного прорыва методология аскетического движения не была упорядочена, не были ясны цели, включая конечные, а умозрительные рассуждения нередко носили декларативный характер. В Кат методологические установки метафизики Пути существенно прояснены, упорядочены и скоординированы. Метафизика Пути – это особого рода неспекулятивное знание. Это знание имеет приметы своего рода «экспериментальной науки». Метафизика Пути как единое целое включает, по меньшей мере, три составляющие: многотрудное практическое делание, накопленный массив метафизического знания и опыт непосредственного мистического взаимодействия с Богом как трансцендентной реальностью. Каждое суждение метафизики Пути было добыто и многократно проверено в ходе сурового практического делания самых великих, самых мужественных индуистских, христианских, суфийских и других подвижников. Это знание всегда было, есть и будет знанием преимущественно «для внутреннего пользования» – для тех, кто в Пути. Метафизическое знание, содержащееся в текстах, представляет собой очень краткий конспект, весьма неполную запись, может быть, всего несколько процентов, подлинного многотрудного Пути. Поэтому невозможно, следуя этим текстам, пройти подвижнический путь самостоятельно. Не представляется возможным даже сделать несколько первых

шагов. В индуизме, православии и суфизме необходим наставник, учитель, который бы терпеливо развертывал полную картину непростого мистически-метафизического поиска и корректировал бы каждый шаг ученика. Своеобразие индийской метафизики Пути выражается в том, что подвижнический опыт практического делания приобрел самостоятельный и универсальный характер. Он получил название «йоги» и используется, как известно, далеко за пределами родной среды индуизма. В Упанишадах, в «Бхагавадгите» (далее – БхГ) этот практический опыт лишь обозначается в основных моментах. В православных и суфийских текстах две составляющие метафизического знания представлены в единстве.

Поэтому возникает вопрос о времени создания Кат. По-видимому, распространение высоконравственного учения Будды среди интеллектуалов древнеиндийского общества нанесло сокрушительный удар почивавшим на лаврах гордыни брахманам и отшельникам. Казалось, наработанные аскетическими подвигами Упанишады превратились в «макулатуру». Одни подвижники надели оранжевые одежды буддистских монахов, другие стремились переосмыслить метафизическую реальность, учитывая открывшиеся новые обстоятельства. Последние стали творцами Кат и других Упанишад, для создания которых требовалось время созревания мысли и накопления практического опыта (йоги). Поэтому целесообразно отнести написание Кат к середине или даже ко второй половине V в. до н. э.

Кат начинается с разговора Ваджашварасы, имя которого исследователи связывают со знаменитым мудрецом-брахманом Уддалакой Аруной, или Гаутамой, с сыном Начикетасом (это имя традиционно трактуется как «незнающий» или «ищущий знание»). Уддалаки Аруна – самый знаменитый брахман-риши дореволюционной эпохи – наставляет своего сына Начикетаса, обратиться к богу смерти Яме за подлинным метафизическим знанием. Здесь нельзя не вспомнить вторую брахману Бр с мистикой жертвенной смерти. Приблизительно через сто пятьдесят лет в середине V в. до н. э. бог Яма предстает как носитель не архаического, а развитого мистически-метафизического знания, сокровенный смысл которого и открывает юному Начикетасу. (По этому случаю Г. Гегель сказал бы о действии открытого им диалектического закона отрицания отрицания.) Первоначально бог смерти Яма испытал начинающего ученика, предложив ему долгую жизнь, несметное богатство, множество скота, красивых женщин. Когда Начикетас категорически отказался от всего предложенного как скоротечного, Яма приступил к изложению тайного мистически-метафизического знания.

Бог смерти обратил внимание Начикетаса на важную особенность получения метафизического знания: «Нет здесь иного пути, если оно не объяснено другим человеком; ибо оно неподвластно рассуждению, тоньше

тонкого. Этот смысл не достигается рассуждением, – лишь будучи объяснен другим наставником, он легко узнается» [Кат, I. 2. 8-9]. «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением – кого избирает этот Атман, тем он и постигается, тому этот Атман открывает свою природу» [Кат, I. 2. 23]. В метафизике Пути мудрый внешний контроль – необходимая составляющая продуктивного практического делания подвижника. В православной метафизике духовное наставничество осуществляют старцы. По св. Василию Великому, – пишет С. И. Смирнов, – «духовный отец – наставник-руководитель, находящийся со своими учениками в духовном союзе… Союз этот, чисто нравственный, тесный, как союз отца с детьми, имеет своей основой расположение и беспрекословное послушание детей отцу и единомыслие последних между собою» [186, с. 18]. Старец афонский Ефрем Филофейский описывает свои первые опыты общения с одним из великих старцев XX в. Иосифом Исихастом, который так его поучал: «Угодил своему Старцу – угодил Богу. Не угодил своему Старцу – значит, не угодил и Богу. Ибо Бога ты не видишь, а Старца видишь, и поскольку он – представитель Бога, постольку все, что ты делаешь по отношению к Старцу, относится к Богу… Старец – это образ Божий, представитель Бога. …чтобы стать хорошим чадом и преуспеть во всем, ты должен с того момента, как подчинил себя Старцу и принял его отеческое покровительство, всегда слушаться его и угождать ему, чтобы таким образом угодить Богу. Послушник не может угодить Старцу, если проявляет послушание только работе. Он угождает главным образом духовной жизнью, когда духовно преуспевает. Чем более он преуспевает духовно, тем большую радость испытывает душа Старца. И эта радость Старца делается для послушника благословением Божиим. А если иначе, то ты же потерпел неудачу» [194, с. 22]. В истории метафизики Пути древнеиндийские брахманы и отшельники были первыми, кто понял необходимость наставничества и стал на своем подвижническом опыте прорабатывать технологию взаимосвязи учителя и ученика.

Согласно ранним Упанишадам, подвижник, занимаясь самой суровой аскезой, не ставил перед собой задачи не только умерщвления желаний, но и обуздания чувственных устремлений. Теперь исходная буддистская установка умерщвления всех желаний стала неотъемлемой составляющей практического делания брахманов и отшельников. Бог смерти Яма поддержал юного Начикетаса, который «отбросил все желания», «многочисленные желания не подавили» его [Кат, I. 2. 3, 4].

Когда Будда открыл пространство субъективной реальности, тщательно возводимые многие годы в ранних Упанишадах умозрительные конструкции, сразу же обрушились. Объективистское мировосприятие было окончательно преодолено: «Самосущий проделал [для чувств] отверстия наружу – поэтому

[человек] глядит вовне, а не внутрь себя. [Но] великий мудрец, стремясь к бессмертию, глядел внутрь себя, закрыв глаза» [Кат, II. 1. 1]. Предметом исследования брахманов и отшельников стала многослойная структура субъективного жизненного мира: «Этого недоступного взору, проникшего в скрытое, находящегося в тайнике [сердца], глубочайшего, изначального Бога мудрец постигает путем самосозерцания и оставляет позади радость и горе. Услышав и охватив это, выделив сущность и постигнув эту тонкость, смертный радуется, ибо обретает источник радости» [Кат, I. 2. 12-13]. Если крайний субъективизм Будды привел его к отрицанию трансцендентного Бога, то подвижникам-аскетам открылась продуктивная возможность посредством формирующейся системы практического делания (йоги) достигнуть непосредственного созерцания Атмана в сокровенном пространстве своего сердца: «Эта основа – лучшее, эта основа – высшее. Зная эту основу, [человек] возвеличивается в мире Брахмана… Меньше малого, больше большого скрыт Атман в сердце этого существа. Лишенный стремлений, свободный от печали, видит [человек] это величие Атмана благодаря умиротворенности чувств» [Кат, I. 2. 17, 20].

Брахманы и отшельники обрели достойную предельную цель – трансцендентного Атмана-Брахмана как мистически-метафизическое дно, к которому следует стремиться. Эта конечная цель выстраивала последовательность их представлений и действий. Они обнаружили ее бесконечную глубину, как Атмана внутри собственного сердца: «Этого недоступного взору, проникшего в скрытое, находящегося в тайнике сердца, глубочайшего, изначального Бога мудрец постигает путем самосозерцания и оставляет позади радость и горе» [Кат, I. 2. 12]. «Постигнув этого Атмана, что беззвучен, неосязаем, лишен образа, не гибнет, а также лишен вкуса, вечен, лишен запаха» [Кат, I. 3.15]. Атман есть сверхчувственная реальность. Надо полагать, брахманы-подвижники, давно знакомые с умозрительными трактовками сущности Атмана, были весьма удивлены, обнаружив внутри себя, в собственном сердце сокровенное мистическое переживание. «Кто знает этого воспринимающего Атмана, живого, находящегося вблизи, владыку прошедшего и будущего, тот больше не страшится… Проникши в тайник сердца, находится там, кто различает с помощью существ, поистине, это – То» [Кат, II. 1. 5-6]. Если ранее одним из высших спекулятивных достижений в осмыслении потаенной природы Атмана было суждение ***«не Это»***, то в Кат – утверждение ***«это – То»***. «Это – То», – так полагают о невыразимом, высшем блаженстве» [Кат, II. 2. 14]. И тут индийских аскетов настигла еще одна, может быть, главная неожиданность. Они испытали неизъяснимое, высшее духовное блаженство, не сравнимое ни с какими мирскими наслаждениями. В Кат это обстоятельство не раскрывается, лишь обозначается: «Лишь тем мудрецам,

которые видят его в самих себе, сужден вечный покой, и не иным. «Это – То», – так полагают о невыразимом, высшем блаженстве» [Кат, II. 2. 13-14]. «***Когда прекращаются все желания, обитающие в сердце*** (выделено мною – В. М.), то смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана. Когда разрубаются все узлы, связывающие здесь сердце, то смертный становится бессмертным – таково наставление» [Кат, II. 3. 14-15].

Возникает вопрос: достигли древнеиндийские подвижники наивысшей цели, мистически-метафизического дна? Общее настроение и рассуждения в Упанишаде дают достаточные основания для позитивного ответа. В метафизике Пути главным критерием достижения сокровенной цели Боговедения является переживание высшего духовного блаженства, по свидетельству святых, не сравнимого ни с какими мирскими переживаниями. Если в Бр и в Тай рассуждения о блаженстве были умозрительной декларацией, то в Кат небольшое замечание указывает на блаженство как пережитую экзистенциальную реальность.

Древнеиндийский мудрец-подвижник не был бы таковым, если бы он не попытался систематизировать полученный новый опыт и знание. Так, он стремится представить человеческую природу в виде колесницы, в которой «Атман – владелец колесницы, тело – сама колесница, рассудок – колесничий, разум – поводья, чувства – кони, предметы восприятия их путями» [Кат, I. 3. 3-4]. В отличие от европейцев, индийцы ставят рассудок выше разума. Из контекста употребления этих терминов следует, что разум рассматривался как мыслительная деятельность, обращенная вовне, на осмысление чувственных данных. Деятельность рассудка обращена вовнутрь и представляла собой мыслительную деятельность распознавания пути к таинственной реальности Атмана, находящегося в сердце. «Кто же наделен распознаванием, чей ***разум всегда сосредоточен, чувства у того знают узду*** (выделено мною – В. М.) словно добрый конь у колесничего… Человек, у которого распознавание – колесничий, а разум – словно поводья, достигает конца пути этой высшей обители Вишну» [Кат, I. 3. 6, 9].

Брахманы-риши выстраивали новую иерархию базовых реальностей: «Предметы восприятия – выше чувств, и разум – выше предметов, и рассудок – выше разума, великий Атман – выше рассудка. Непроявленное – выше великого Атмана, пуруша – выше непроявленного, нет ничего выше пуруши. Это конечная цель. Это высший путь» [Кат, I. 3. 10-11].

Во время написания Кат заповедную тропинку Пути осторожно протаптывали самые достойные брахманы-аскеты. Этой непростой работой также занимались буддистские монахи. «Твердое владение чувствами – это считают йогой. Тогда [человек] становится неотвлеченным, ибо йога приходит и уходит» [Кат, II. 3. 11]. Эта небольшая ремарка является ярким

свидетельством сложного процесса становления йоги как системы практического делания, как единственного Пути к мистически-метафизическому дну, трансцендентному Атману.

В метафизике Пути непременным условием живой, мистической связи с Богом является непрерывная молитва. Таковой в индийской метафизике становится «Ом!». Самая короткая, самая сильная, она подобна спонтанному выбросу высшей энергии подвижника. «Яма сказал: «Слог, который возглашают все веды и который произносят все подвижничества; стремясь к которому, ведут жизнь учеников, – тот слог я коротко поведаю тебе. Это – Ом. Поистине, этот слог – Брахман, поистине, этот слог высший; поистине, кто, зная этот слог, желает чего-либо, – к тому оно приходит. Эта основа – лучшее, эта основа – высшее. Зная эту основу, человек возвеличивается в мире Брахмана» [Кат, I. 2. 15-17]. Слог-молитва «Ом!» обеспечивала мистическую связь с трансцендентной реальностью – Брахманом. Слог-молитва «Ом!» – самый короткий путь к сокровенному бытию. Поэтому подвижники-риши придавали этому слогу первостепенное значение. Надо полагать, они разработали сложную технологию его произнесения.

Для меня самой большой загадкой индуистской версии метафизики Пути рассматриваемого периода является проблема мистической природы Атмана-Брахмана. Что реально за ней скрывается? Согласно иудейской, христианской и исламской версий метафизики Пути, Господь является во всех отношениях предельно высшей трансцендентной реальностью. Поэтому для верующего Она выступает бесконечно прочной, абсолютной системой отсчета всех его представлений и устремлений. Со времен Заратуштры верующему противостоит, постоянно искушая его натуралистическими, безнравственными соблазнами, бесовская реальность (в зороастризме – реальность злого духа Ангра-Майнью). В Древней Индии в формирующейся индуистской традиции такого противостояния (и борьбы) не было. Лишь при жизни Будды имело место вяло текущее противоборство с не таким уж злым духом Марой и его собратьями. Почему? Брахманы позаимствовали многие красивые и сильные идеи у изгоя-кшатрия Сиддхартхи (как будет показано ниже, в основаниях индуистской парадигмы лежат буддистские идеи, творчески переработанные и переосмысленные). Странным образом, они не восприняли самую главную, самую важную для Будды идею высокой морали (Дхамму), – идею, которую он провозглашал чаще остальных своих идей и на необходимости следования которой больше всего настаивал. **Даже в Кат как бы нет морали: нет нравственных оценок!** Напротив, за глубокомысленными размышлениями скрывались магические, колдовские устремления брахманов и отшельников. Получается, что созерцание Атмана в своем сердце помимо того, что доставляло блаженство, наделяло подвижника

магической (с точки зрения православия – бесовской) силой. Косвенное указание проявляется в начале Кат. В самом начале Упанишады приводится редкое для рассматриваемого комплекса откровение, которое брахманы предпочитали скрывать: «***[Подобно] огню, входит часто брахман в дома*** (выделено мною – В. М.), [где] ему доставляют это успокаивающее [подношение]… Надежда и ожидание, общение [с друзьями], радость, жертвоприношение и добрые дела, сыновья и скот – все это гибнет у скудоумного человека, в доме которого живет брахман, не получающий пропитания» [Кат, I. 1. 7-8]. Если моя хронология верна, то, согласно выше приведенному свидетельству, к середине V в. до н. э. брахманы вызывали жуткий страх у простого обывателя не деспотической политической властью, которой они не имели, а таинственной, дьявольской, колдовской силой. По-видимому, в древнеиндийском обществе к этому времени было в значительной степени достигнуто своеобразное, основанное на магической силе, владычество брахманов. Никто, даже царь, не смел сопротивляться.

Таким образом, с Кат начинается развертывание индуистской версии метафизики Пути. Все необходимые составляющие для ее продуктивного развития были налицо: развитое метафизическое знание, система практического делания (Путь) и достижение предельной цели – мистического откровения Атмана-Брахмана.

Шветашватара упанишада

В Шветашватара упанишаде (далее – Шв) развиваются представления о трансцендентной природе Атмана-Брахмана, сообщаются самые сокровенные положения практического делания йоги, переосмысливаются архаические мифологические представления. Из шести частей Шв самой ценной для подвижника становится вторая. В ней не декларируются умозрительные представления, как это делалось ранее, а сообщаются наиважнейшие установки практического делания йоги, которые ведут к высшему экстатическому состоянию – переживанию живой, мистически-метафизической связи с Атманом-Брахманом. Читаем: «Подняв три части, держа ровно тело, заключив в сердце чувства и разум, пусть переправится мудрый на ладье Брахмана через все потоки, несущие страх. Сдерживая здесь дыхание, пусть владеющий своими движениями дышит слабым дыханием через ноздри. Пусть мудрый, не отвлекаясь, правит разумом, словно повозкой, запряжённой дурными конями. На ровном, чистом месте, свободном от камешков, огня, песка; своими звуками, водой и прочим благоприятствующем размышлению, не оскорбляющем взора; в скрытом, защищенном от ветра убежище пусть он предаётся упражнениям. Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молния, кристалл, луна – эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при упражнениях йоги»

[Шв, II. 8-11]. «Подобно тому как загрязнённое пылью зеркало снова ярко блестит, когда оно очищено, так же, поистине, и наделённый телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий. Когда сущностью своего Атмана он, словно наделённый светильником, видит сущность Брахмана, то, познав нерождённого, постоянного, свободного от всех сущностей бога, он избавляется от всех уз» [Шв, II. 14-15]. С точки зрения современной философии, психологии, физиологии высшей нервной деятельности и науки в целом, суждение о заключении разума в сердце лишено всякого смысла. Однако в метафизике Пути оно является одним из главных требований для достижения успеха. Так, в православной системе практического делания центральное место занимает Иисусова молитва: «Господи, Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя!». Высшая ее форма называется умно-сердечной молитвой, когда подвижник, сосредоточив свое внимание и ум в сердце, добивается самодвижения молитвы, в ходе которого он всем своим существом совершает непосредственное предстояние, хождение перед Богом. Подчеркнем: выше сказанное не есть спекулятивное суждение. Оно обобщает многовековой практический опыт тех подвижников самого высокого ранга, кто многократно прошел весь Путь в индуизме, православии и суфизме.

Трансцендентный Атман-Брахман мыслится не как предельно абстрактная теоретическая конструкция, а как самое сокровенное переживание: «Лишено образа, свободно от страдания то, что выше этого мира;.. Пребывающий во всех лицах, головах, шеях, в тайнике сердца всех существ, он – всепроникающий, владыка и потому – вездесущий Шива. Поистине, этот пуруша – великий властитель, движущая сила существующего; незапятнанно это достижение [его, он] – владыка, непреходящий свет. Пуруша, величиной с большой палец, постоянно пребывающий внутри тела, в сердце людей, постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становится бессмертными» [Шв, III. 10-13]. «Меньше малого, больше большого скрыт Атман в сердце этого существа. Его, лишенного стремлений, великого владыку, видит человек, свободный от печали, благодаря умиротворению чувств» [Шв, III. 20]. «Тот, который един, лишен цвета, посредством многообразной силы творит, согласно своей скрытой цели, различные цвета, и в котором в конце и в начале сосредоточена вселенная, он – бог; да наделит он нас способностью ясного постижения!» [Шв, IV. 1]. В приведенных выше фрагментах передаются высшие экстатические переживания мудреца-подвижника. Ничего выше этого в метафизике Пути нет и быть не может. В православии это состояние называется «Боговéдением». Подвижник испытывает подлинное счастье, неземное блаженство, «бесконечный покой». Умозрительное бессмертие замещается реальным мистическим переживанием духовного блаженства.

Точнее, бессмертие наполняется вневременным переживанием блаженства. Своеобразие индийской метафизики Пути выражается в том, что нравственная составляющая практического делания остается на втором плане. В православии она доминирует.

В этой Упанишаде продолжается работа по разумно-добродетельному переосмыслению архаического, натуралистически-силового духа РВ. Образ бога Рудры, носителя абсолютной мощи и строгого надзора, подается как образ милосердного мудреца: «Рудра, который владеет этими мирами с помощью сил владычества… Имеющий повсюду глаз и повсюду лицо, повсюду руку и повсюду ногу… Тот, кто повелитель и творец богов, всеобщий владыка, Рудра, великий мудрец… Твой благодетельный образ, Рудра, не ужасен, не являет зла» [Шв, III. 2-5].

Силою подвижничества и милостью бога мудрый Шветашватара поведал так о высшем и чистом Брахмане лучшим отшельникам – (знание), доставляющее радость собранию риши. Эта высшая тайна в веданте, высказанная в старые времена, не должна передаваться неуспокоенному, а также не сыну или не ученику. Кто (полон) высшей преданности богу (и предан) учителю так же, как и богу, тому изреченные (здесь) истины сияют – великому духом, сияют – великому духом.

Мы являемся лишь внешними наблюдателями представленного в Шв сокровенного знания. Мы можем лишь рассуждать о блаженстве, об Атмане в сердце подвижника и т. д. Этот текст не для нас. Он для тех, кто в Пути. Им открывается подлинная мистически-метафизическая глубина сокровенного знания. В конце Упанишады читаем: «Силою подвижничества и милостью бога мудрый Шветашватара поведал так о высшем и чистом Брахмане лучшим отшельникам – (знание), доставляющее радость собранию риши. Эта высшая тайна в веданте, высказанная в старые времена, не должна передаваться неуспокоенному, а также не сыну или не ученику. Кто (полон) высшей преданности богу (и предан) учителю так же, как и богу, тому изреченные (здесь) истины сияют – великому духом, сияют – великому духом» [Шв, VI. 21-23]. В этом выводе-откровении автора Шв запечатлено своеобразие метафизики Пути как особого рода мистически-метафизической реальности, которая гораздо сложнее, полнее, чем просто развитое теоретическое знание. **«Высшее и чистое знание Брахмана», открывшееся «лучшим отшельникам», – это сокровенная экзистенциальная реальность, «доставляющая (не мирскую, а мистическую) радость риши».** Оно **«сияет»!** Это знание тайное. Оно даже не передаётся «неуспокоенным», т.е. не готовым к его восприятию, ученикам. Поэтому нам, мирским людям, оно не доступно. Его не следует нам показывать. При этом необходимым требованием для ученика, находящегося в Пути практического делания, является его «высшая преданность учителю, как богу».

Самостоятельно пройти весь Путь невозможно. Я полагаю, под этими суждениями и требованиями православные монахи и суфии подписались бы без каких-либо возражений, признав приоритет первопроходцев древнеиндийских брахманов и отшельников после буддистского духовного прорыва. Многие исследователи, не знающие этого важного обстоятельства, позволяют себе довольно высокомерно и весьма упрощенно судить о подобного рода знании, не понимая его сокровенной экзистенциальной природы.

Представляется целесообразным рассмотреть показательные моменты, которые приоткрывают мыслительный контекст создания Шв, что несколько облегчает задачу определения времени ее написания. Проблема хронологической последовательности Упанишад в определенном смысле есть проблема прояснения логики становления и развития древнеиндийского Духа в осевое время, и выявление этой логики при отсутствии надежных исторических привязок представляет собой непростую задачу. К сожалению, в современной литературе нет убедительной концепции поступательного развития древнеиндийской культуры в рассматриваемый период. Расхождения в датировках письменных источников слишком велики, что является показателем беспомощности исследователей перед демонстративным пренебрежением древнеиндийских мыслителей к привычному нам историческому мышлению. Я в своей попытке исторической и логической структуризации богатого материала письменных источников отталкиваюсь от известного периода жизни Будды, а также дат первого и второго буддистских соборов и надписей царя Ашоки, что позволяет мне осторожно двигаться по оси времени в обе стороны. Знание логики развертывания осевого времени как мирового культурно-исторического процесса, которую я несколько прояснил для себя, работая над своей предыдущей книгой, также является неплохим подспорьем. Однако, изучению хода древнеиндийской ментальной революции это мало помогает, потому что в Древней Индии осевое время началось раньше, чем где бы то ни было. Интеллектуалы («косматые аскеты») вошли в поток напряженной мыслительной рефлексивной работы раньше иных философов. В отличие от греков, они с самого начала были самостоятельны, а затем нечувствительны к внешним заимствованиям.

В Шв брахманы и отшельники впервые демонстрируют детерминистское мышление. При этом они придавали детерминистскому подходу первостепенное значение. Читаем первое предложение Шв: «В чем причина?» [Шв, I. 1]. В третьем стихе разработанный ранее глубинный сущностный подход соединён с причинно-следственным, что существенно прояснило мистически-метафизическую природу Атмана: «Следовавшие размышлению и йоге видели силу божественной сущности, скрытую [ее] собственными свойствами, что одна правит всеми этими причинами, связанными с временем

и Атманом» [Шв, I. 3]. Однако брахманы и отшельники не были творцами детерминистского мышления в Древней Индии. За сто лет до грека Демокрита, впервые в мировой истории разбираться с причинами страдания стал тридцатипятилетний волевой и энергичный кшатрий Сиддхартха. В этом смысле все древнеиндийские мудрецы стали его последователями.

Вот – другая примета буддистского влияния на ментальность горделивых брахманов: «Савитар, обуздавший вначале разум и мысль ради сущности, постигнув свет огня, нес его над землей. С обузданным разумом мы – во власти Савитара, ради силы для достижения неба. Обуздав разум, [достигнув] богов, идущих к небу, мыслью [достигнув] небес, Савитар побуждает [богов], творящих великий свет. Обуздывают разум и обуздывают мысль жрецы великого мудрого жреца» [Шв, II. 1-4]. Занимаясь самой суровой аскезой, брахманы и отшельники не ставили перед собой задачу контроля и ограничения своих устремлений, чувственных восприятий и мышления. У них даже не было представлений о последних как характеристиках собственного Я. Будда был первым не только в Индии, но и в истории мировой культуры, кто поставил проблему «обуздания» как исходной, необходимой жизненной установки. В этом смысле, с точки зрения методологии метафизики Пути, он первым встал на её требующую самоотверженности тропу, главным условием движения по которой является мужественный, постоянный и непрерывный самоконтроль и самосовершенствование подвижника. Брахманы, склонные к универсальным обобщениям, для большей убедительности требование «обуздания» сделали всеобщим законом, подчинив тем самым последнему богов и даже бога Савитара (Солнце).

Становление и развитие философского знания в эпоху древнеиндийской ментальной революции удачно укладывается в схему развития научного знания посредством борьбы конкурирующих исследовательских программ (далее – ИП) известного философа науки XX века И. Лакатоша, согласно которому получает преимущество, «выживает» ИП, обладающая большей эвристической силой и открывающая бóльшие перспективы для научных исследований. Если «архаическую ИП», запечатленную в гимнах РВ, сменила более продуктивная «ИП упанишад», то после буддистского прорыва возникло множество конкурирующих философских школ (ИП). Упанишады послебуддистского периода оставляют впечатление «обочины» мистически-метафизического поиска. Надо полагать, во второй половине V в. до н. э. «косматые аскеты» уже не были в авангарде движения подвижников. Многие успешно практиковали йогу в домашних условиях. Поэтому в этих Упанишадах преимущественно используются знания и практический опыт, наработанные в других школах, прежде всего в санкхье и йоге. По мере вырождения «ИП Упанишад» сокращалось производство представляющих интерес текстов. Так затухало

гимнотворение, создание Упанишад и заговоров, что давало основания собирать очередную самхиту. «Познав вечного среди невечных, мыслящего среди немыслящих, единого среди многих, что доставляет [исполнение] желаний, эту причину бога, достижимого ***санкхьей и йогой*** (выделено. – В. М.), – [человек] освобождается от всех уз» [Шв, VI. 13]. Этот фрагмент и другие позволяют отнести создание Шв приблизительно к концу V в. до н. э.

Среди всех соперничающих друг с другом школ в V – IV вв. до н. э., представляется, безусловным лидером была йога, технология которой разрабатывалась различными школами. Однако она не имела серьезных внешних, противостоящих ей, оппонентов. В метафизике Пути определяющую роль играет эффективная технология практического делания, которая обеспечивает реальную мистически-метафизическую связь с Богом. Теологические размышления способствуют осознанию, осмыслению полученного благодаря усердному труду практического опыта. Для большинства школ в Древней Индии рассматриваемого периода, разрабатывавших различные версии метафизики Пути, йога выступала универсальной и необходимой технологией практического делания. Брахманы и отшельники не были исключением: «Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молния, кристалл, луна. Эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при [упражнениях] йоги. Когда с появлением земли, воды, огня, ветра, пространства развивается пятеричное свойство йоги, то нет ни болезни, ни старости, ни смерти для того, кто обрел тело из ***пламени йоги*** (выделено мною – В. М.)» [Шв, II. 11-12]. Йога зажигала сердца подвижников и приносила высшее блаженство.

В Шв также проявляются тайные замыслы брахманов о владычестве: «Кто познает того, который един, простирает сеть, ***владеет с помощью*** **сил владычества*, владеет всеми мирами с помощью сил владычества*** (выделено мною – В. М.)» [Шв, III. 1].

Таким образом, если в комплексе Упанишад Кат знаменует собой начало подлинной индуистской метафизики Пути, то Шв демонстрирует высшую планку ее развития. Шветашватара, Майтри и другие последующие Упанишады, Бхагавадгита – это образцы знания древнеиндийской метафизики Пути одного уровня – высшего. Дальше и глубже развивать нечего. Подвижникам нужно только постигать, уточнять детали. Это знание универсально. Если подвижник освободится от собственных искусственных ограничений и предрассудков, то подобного рода тексты представляют интерес не только для буддистских монахов, но и православных исихастов и суфиев в исламе.

Майтри упанишада

Среди Упанишад эпохи ментальной революции после Будды самой большой по объему является Майтри упанишада (далее – Мт), хотя она значительно меньше, чем Бр. Мт представляет собой своеобразный итог мистически-метафизических достижений «локомотивов» аскетического движения послебуддистского периода. Ее мыслительное богатство охватить невозможно. Отдельные суждения этой, как и других Упанишад, требуют больших и непростых пояснений для тех, кто в Пути. Поскольку мы не в Пути, а являемся внешними наблюдателями, то ограничимся лишь наиболее важными метафизическими положениями.

В Древней Индии приметой духа ментальной революции является не только живой интерес к познавательной деятельности мудрецов-брахманов. Как сообщается в начале Мт, царь Брихадрахта, посадив сына на царство, уходит в лес, занимаясь суровой аскезой. В **первой части** также приводятся имена самых великих риши этого периода. Приведем их имена: «…поистине, есть и другие, ***высшие – великие лучники, владыки земли*** (выделено мною – В. М.) Судьюмна, Бхуридьюмна, Индрадьюмна, Кувалаяшва, Яуванашва, Вадхьяшва, Ашвапати, Шашабинду, Харишчандра, Амбариша, Нанакту, Сарьяти, Яяти, Анаранья, Укшасена и другие; Марутта, Бхарата и другие цари, что на глазах всех родичей, оставив великое богатство, перешли из этого мира в тот мир» [Мт, I. 4]. Поскольку во всем комплексе Упанишад Мт, по меркам метафизики Пути, является самой развитой, в которой, по сути, систематизируется накопленный опыт высшего метафизического знания, то в приведенном выше списке, по-видимому, представлены самые глубокие мыслители-подвижники эпохи осевого времени в Древней Индии. Платоны и Аристотели древнеиндийской философии! Впоследствии «высшие, великие лучники, владыки земли» отойдут на второй план и затеряются в мифо-исторических трансформациях древнеиндийской культуры. Кроме того, к их числу в Мт следует отнести Шакаянья и Майтри, которые также не входят в число десяти великих риши, приведенных в «Манавадхармашастре». Из текста Мт становится ясно, что ее содержание складывается, преимущественно, из опыта, наработанного мудрецами-подвижниками того времена. В Мт знание подается, чаще всего, в виде поучений и методических установок. Оно – для тех, кто в Пути. Это обстоятельство служит одним из существенных отличий метафизики Пути от метафизики Логоса, которая имеет исключительно абстрактно-теоретический характер.

По сравнению с другими Упанишадами революционной эпохи осевого времени в Мт представлено самое полное описание высшего, самого сокровенного знания. Это вершина или, напротив, метафизическое дно древнеиндийской метафизики Пути. Дальше идти было некуда. Комментарий этого мистически-метафизического знания при передаче от учителя к ученику,

надо полагать, потребовал бы весьма объемного труда. Но мы, обыкновенные читатели, внешние наблюдатели, пытаемся хотя бы соприкоснуться с поверхностью этой алмазной скалы чистейшего духа. Мы со своим секулярным сознанием, загрязненным мирскими образами, понятиями, переживаниями и устремлениями, не способны к его восприятию. Знаменитый византийский мистик и метафизик Симеон Новый Богослов (949-1022) эту ситуацию сравнивал с трудностью объяснить, что такое вода, человеку, не знающему, что это такое. «Предположим, – рассуждает он, – что найдется какой-либо человек, который никогда не видел воды и не пил ее, почему и не знает, что такое есть вода, а ты рассказываешь ему о воде, живописуя ему источники, реки и моря. Слушая это, он, конечно, попросит тебя сказать ему, какова природа воды, каков вид ее, каково качество и количество ее, откуда берет она начало, как течет и как, непрестанно текучи, никогда не истощается. Скажи же мне теперь, что бы ты ответил ему? Я думаю, что, хотя бы ты был очень высокого ума и очень многосведущ, но никак не можешь тому, кто никогда не видел и не пил воды, растолковать и дать понять, что такое вода, откуда она берет начало и как течет. Если же мы не можем ничего определенного сказать о текучем естестве воды, которую и видим, и пьем, и осязаем, и вопрошающим нас не можем растолковать, какова природа воды, откуда она, из каких стихий слагается, то какой Ангел или какой святой может научить тех, кои не знают Бога и свойств Его, – что есть сей Бог, создавший всяческая, каково существо Его и слава? Никто не может это разъяснить, совершенно никто» [185, II, с. 41]. В том же XI веке глубокий суфийский мыслитель аль-Худжвири (ум. между 1072-1076) в трактате «Раскрытие сокрытого за завесой» писал: «Бог не имеет предела, чтобы можно было представить Его себе и мысленно постичь Его природу. Человеческие представления одноприродны уму, однако Бог не одноприроден уму. …созерцание – свойство сокровенного сердца, неизъяснимое в словах иначе, кроме как иносказательно» [2, с. 333].

Сложность природы этого знания выражается в том, что оно преимущественно не понятийно. Нет представлений и слов для его выражения. Как известно, мирское знание имеет субъективно-объективную природу: арсенал нашей речи наработан для описания и чувственно-воспринимаемого мира, и находящегося за порогом нашего восприятия микромира, но также и субъективной реальности. В индийской, христианской и суфийской версиях метафизики Пути при достижении высшего экстатического состояния происходит мистическое слияние души подвижника с Богом: Бог входит и оказывается во внутреннем пространстве сердца. Поэтому божественное, трансцендентное, священное в субъекте описывается через призму его потаенных переживаний. Как передать эти переживания человеку, который не был в этом состоянии? Даже если бы были в наличии соответствующие слова,

они были бы не понятны мирскому человеку. Учитывая это обстоятельство, а также поучительный характер священного знания, обратимся к текстам: «Поистине, этот Атман, – возглашают мудрецы, – блуждает здесь по телам, словно не подвластный добрым и недобрым плодам действий. Вследствие своей непроявленности, тонкости, незримости, непостижимости, свободы от привязанностей он лишь кажется словно непостоянным и действующим, хотя, поистине, – недействующий и постоянный. Поистине, ***он – чистый, стойкий, неколеблющийся и незапятнанный, невозмущенный, свободный от желаний, пребывающий словно зрителем и находящийся в себе. Вкушающий воздаяние, он пребывает, покрыв себя завесой, состоящий из свойств; он пребывает таковым*** (выделено мною – В. М.)» [Мт, II. 7]. Сколько слов старается подобрать автор Мт, чтобы полнее описать сокровенного Атмана! Заметим также, что знаменитый подвижник того благословенного времени Майтри (или иной автор) по ходу изложения постоянно делает ссылки на общеизвестные для подвижников сведения: «возглашают мудрецы», «сказано так», «об этом стих», «об этом говорят». Это свидетельствует о том, что к этому времени уже наработан большой массив метафизического знания. Автор записал лишь его небольшую часть, важную для тех, кто в Пути.

Как отмечалось ранее, одной из главных аксиом метафизики Пути является понимание органического единства собственно метафизического знания и практического делания: «…***Брахман постигается знанием, подвижничеством и размышлением*** (выделено мною – В. М.). Кто, зная это, почитает Брахмана этими тремя способами, ***тот идет за пределы Брахмана к высшей божественности среди богов и достигает счастья – негибнущего, неизмеримого, свободного от страдания*** (выделено мною – В. М.)» [Мт, IV. 4].

Шестая часть Мт представляет собой одно из высших достижений древнеиндийской метафизики, запечатленной в Упанишадах. В православии и суфизме основное устремление, основное направление в метафизике Пути составляет движение подвижника по оси духовно-нравственного очищения. В древнеиндийской метафизике Пути ставится задача очищения преимущественно психофизиологического «Я» подвижника посредством йогической практики. По мере продвижения по этому непростому пути сокровенная реальность Атмана-Брахмана все более открывается: «…мысль – это круговорот бытия, пусть человек усердно очищает ее. Какова его мысль, таким он и становится – вот извечная тайна. Ибо с успокоенной мыслью он уничтожает плоды добрых и недобрых дел; успокоившись сам, пребывая в Атмане, он достигает непреходящего счастья… ***Счастье, которое обретают мысли, погруженные в Атмана и очищенные сосредоточенностью от***

скверны, не может быть описано словами – оно постижимо лишь своим внутренним началом (выделено мною – В. М.). Как нельзя различить воду в воде, огонь в огне, пространство в пространстве, так и тот, чей разум вошел в Атмана, достигает освобождения. Поистине, разум – причина уз и освобождения людей: привязанный к предметам восприятия, он ведет к узам, избавление от предметов восприятия зовется освобождением» [Мт, VI. 34]. Об этом говорят: «Когда пять источников знаний успокаиваются вместе с разумом и способность постижения не действует, – это зовут высшим путем… Бесконечны лучи того, который, подобно светильнику, пребывает в сердце… Поднявшись с его помощью в мир Брахмана, идут высшим путем» [Мт, VI. 30]. «Проникнув через мрак, человек идет к тому, что не объято мраком. Далее, проникнув через объятое, он видит Брахмана, что сверкает... светит в том солнце, а также – в луне, огне, молнии. И, поистине, видя его, он идет к бессмертию… Размышление направлено вовнутрь на высшее существо… Когда же разум растворен, то счастье, свидетель которому – Атман, высший путь, высший мир» [Мт, VI. 24]. «Единство дыхания, разума и также – чувств, оставление всякого существования зовется «соединением» [Мт, VI. 25].

Объективистское мировосприятие прочной плотиной удерживало мышление брахманов и отшельников от дальнейшего метафизического продвижения. Будда разрушил, казалось, непреодолимое для них препятствие. Подобно великолепному Индре, Будда «просверлил русла вод, наполнил реки сладкими потоками» чистой мысли и высокой морали. Приведенные выше фрагменты убедительно показывают, насколько мощным был поток подвижнического движения в глубины субъективно-объективной реальности Атмана-Брахмана. По-видимому, в отношении Будды среди брахманов и отшельников возник некий *заговор молчания*, подобно тому, как молчали иудеи в отношении Иисуса.

Снова и снова возвращается мысль мудреца-подвижника к переосмыслению совершенной молитвы «Ом!»: «…[человек] с помощью этого [звука] Аум извлекает эти дыхания и приносит их в жертву на непорочном огне. Так он подобен нагретому сосуду. И как масло в нагретом сосуде возгорается от соприкосновения с [горящей] травой или деревом, так же, поистине, возгорается и это, зовущееся не-дыханием, от соприкосновения с дыханием. Далее, то, что возгорается, это образ Брахмана, и это высшая обитель Вишну, и это природа Рудры, [принадлежащая] Рудре» [Мт, VI. 26]. В православии овладение технологией Иисусовой молитвы означает достижение высшей цели Богове́дения, что предполагает кропотливое овладение всем сложным православным комплексом едва ли не в совершенстве. Поэтому в православии тексты об Иисусовой молитве относятся к самому сокровенному знанию. В индуизме место Иисусовой

молитвы занимает молитва «Ом!». Следует еще раз отметить обстоятельство методологического порядка: доступный в текстах материал составляет ничтожный процент от всего большей частью тайного знания, которое непосредственно передается от учителя к ученику на протяжении ***тысячелетий***. Читаем: «…это Брахман, это свет, свет – это солнце, поистине, оно – это Аум. Это стало Атманом. Он, разделился на три, [ибо в слове] Аум – три части. Ими выткан вдоль я поперек весь этот [мир] на нем. Ибо сказано так: Поистине, солнце – Аум. Пусть размышляют так и соединяют себя с ним!.. Это Брахман, зовущийся единой смоковницей. И этот его жар – это солнце, и это ***[жар] слога Аум*** (выделено мною – В. М.). Поэтому следует постоянно почитать его этим [слогом] Аум. Он один – пробудитель этого [мира]. – Ибо сказано так. Поистине, этот слог – чистый, поистине, этот слог – высший, поистине, кто, зная этот слог, желает чего-либо, – оно [приходит] к нему. И также сказано в другом месте: Аум – его звучащий образ; женское, мужское, среднее – [это образы его] рода; далее, огонь, ветер, солнце – это [образы его] сияния; далее. Брахман, Рудра, Вишну – это [образы его] владычества; далее, гархапатья, дакшинагни, ахавания – это [образы его] рта; далее, рич, яджус, саман – это [образы его] распознавания; далее, земля, воздушное пространство, небо – это [образы его] миров; далее, прошедшее, настоящее, будущее – это [образы его] времени; далее, дыхание, огонь, солнце – это [образы его] тепла; далее, пища, вода, луна – это [образы его] возрастания; далее способность постижения, разум, самосознание – это [образы его] мышления; далее, дыхание [в легких], дыхание, идущее вниз, дыхание, разлитое по телу, – это [образы его] дыхания. Поэтому произнесением Аум бывают восславлены, почтены я установлены эти [образы]» [Мт, VI. 3-5]. Для тех индийских подвижников, кто в Пути, текст – смысл текста – прозрачен, не требует комментариев. Для нас, исследователей-мирян, он закрыт. Поэтому я попытаюсь прокомментировать приведенный выше фрагмент, опираясь на известную, до некоторой степени, методологию православной Иисусовой молитвы.

При достижении подвижником живой, сокровенной связи с трансцендентным Брахманом последний является как свет, духовный свет. При этом сердце подвижника наполняет «духовный жар». «Поистине, сущность пространства внутри [сердца] – это ***высший жар*** (выделено мною – В. М.). Это сказано трижды – в огне, в солнце, в дыхании. Поистине, сущность пространства внутри сердца – это слог Аум. Благодаря ему этот ***[жар] возникает, восходит, выходит с дыханием, поистине, это вечная опора размышления о Брахмане*** (выделено мною – В. М.). Здесь в дыхании он являет и распространяет тепло, пребывая [в сердце]. В дыхании он подобен [восхождению] дыма, что, поднимаясь по ветвям, следует с дерева на дерево;

это подобно распространению соли в воде, подобно теплу масла, подобно распространению [мысли] размышляющего. Об этом говорят: «Почему он зовется молнией? Потому что, едва будучи произнесен, ***он освещает все тело*** (выделено мною – В. М.)». Поэтому следует почитать неизмеримый жар этим [звуком] Аум» [Мт, VII. 11].

Православные монахи это состояние называют «горением духа». Творение Иисусовой молитвы не требует конкретизации образов «Господа», «Иисуса Христа», «сына», однако, все-таки содержат конкретную информацию. Слог «Ом!» («Аум») предельно абстрактен. Древнеиндийский подвижник стремился наполнить его мистически-метафизическим содержанием. «Аум! ***Пусть находится он в чистом месте, чистый, стойкий в истине*** (выделено мною – В. М.), изучая действительное, рассуждая о действительном, размышляя о действительном, совершая подношения действительному. Так [пребывая] в действительном Брахмане, стремясь к истине, он становится иным: разрываются узы плодов [совершенных] им [действий], он свободен от надежд, не знает страха перед другими, словно перед самим собой, лишен желаний; достигнув неразрушимого, неизмеримого счастья, он пребывает [в нем]. Поистине, ***свобода от желаний – словно высшая добыча высочайшего сокровища*** (выделено мною – В. М.). Ибо наделенный всеми желаниями и носящий признаки решения, представления, самомнения – связан, противоположный же ему – свободен. И некоторые говорят, что тело становится связанным. Когда оно в силу природного различия наделено свойством решения; когда же устранен порок решения, то наступает освобождение. Ибо ***[человек] видит разумом, слышит разумом; любовь, представление, сомнение, вера, неверие, твердость, нетвердость, стыд, размышление, страх – все это разум*** (выделено мною – В. М.). Влекомый потоками свойств, осквернённый и нестойкий, колеблющийся, обеспокоенный, алчущий и возбужденный, он впадает в самомнение. «Я – Он», «Это – мое», – думая так, он связывает сам себя, как птица – сетью. Так человек, носящий признаки решения, представления, самомнения – связан; противоположный же ему – свободен. Пусть поэтому он будет свободен от решения, свободен от представления, свободен от самомнения; это знак освобождения, ***это путь Брахмана здесь [в мире], это врата, открытые здесь; благодаря им он идет за пределы этого мрака*** (выделено – В. М.), ибо там заключены все желания» [Мт, VI. 30]. Если в Упанишадах добуддистского периода предельной целью выступало умозрительное познание Атмана-Брахмана, которое, предполагалось, приводило к умозрительному же бессмертию, то в Мт «высшей добычей высочайшего сокровища» выступает экзистенциальная свобода от желаний. При этом разум подвижника рассматривается не как абстрактная

теоретическая деятельность, а как сложный мыслительно-эмоционально-волевой, динамично изменяющийся комплекс, составляющий ядро жизненного мира человека. Следовало очиститься от привязаности к мирскому бытию, чтобы войти во врата мистически-метафизической реальности Брахмана. Как будто Будда стоял за спиной мудреца-отшельника, когда он писал этот гимн экзистенциальной свободе. Однако, если Татхагата остановился и начал блуждать по кармическим мирам, мужественный брахман пошел глубже, до самого конца – в мистически-метафизическое бытие Атмана-Брахмана.

Автор Мт излагает сложное делание звука Аум: «Поистине, следует размышлять о двух Брахманах – звуке и не-звуке. Лишь звуком обнаруживается не-звук. И там – звук Аум. Поднимаясь с его помощью вверх, [человек] достигает конца в не-звуке. – И говорят: «Это путь, это бессмертие, это соединение, и также – успокоение. – И как паук, поднявшись вверх с помощью нити, обретает [свободное] пространство, так же точно, поистине, и тот размышляющий, поднявшись вверх с помощью этого [звука] Аум, обретает независимость. Другие же беседующие о звуке полагают иначе – заткнув ухо большим пальцем, ***они слышат звук в пространстве внутри сердца*** (выделено мною – В. М.). И есть семеро подобных ему: [звуки] реки, колокольчика, бронзового сосуда, колеса, кваканья лягушки, дождя и говорящего в укрытом месте. Преодолев [свои] отдельные признаки, [эти звуки] исчезают в высшем, не-звуке, в непроявленном Брахмане. Они лишены отдельных свойств и отдельных различий, подобно разным сокам, ставшим медом. Ибо сказано так: «Следует знать о двух Брахманах: звуке-Брахмане и [том], который выше. Постигнув звук-Брахмана, [человек] достигает высшего Брахмана». И также сказано в другом месте: Этот звук – слог Аум. Вершина его – то, что успокоено, беззвучно, бесстрашно, беспечально, блаженно, удовлетворено, стойко, неподвижно, бессмертно, непоколебимо, твердо, зовется Вишну. Пусть он почитает их обоих ради [достижения] того, что выше всего. – Ибо сказано так: «***Тот бог, который и выше, и ниже, названный именем Аум»*** (выделено мною – В. М.). Беззвучен, лишен бытия, находится в темени головы. Пусть же [человек] сосредоточится [на нем]» [Мт, VI. 22-23]. – Всё это вряд ли понятно секулярному, мирскому мышлению. Я думаю, православный монах и древнеиндийский брахман-подвижник, отвлекаясь от религиозных различий, могли бы продуктивно обсудить подобие технологии творения умной Иисусовой молитвы и звука Аум. И в том, и в другом случае мистически-метафизическое действо происходит **в пространстве внутри сердца!** В ходе медитации звук-слог Аум преобразуется в сокровенную божественную реальность (Брахмана, Вишну)!

Приведенный выше фрагмент в определенном смысле представляет собой завершение сложной концептуальной эволюции слога «Ом!» (Аум) в традиции Упанишад. Казалось, согласно древнеиндийской метафизики Пути, дальше идти некуда. Однако, совершенствование технологии умной молитвы в деталях происходило непрерывно. Как будет показано ниже – в ходе анализа «Йога-сутры» Патанджали, йогины эпохи великого синтеза в делании молитвы «Ом!» пойдут еще дальше.

В метафизике Пути самое высокое, выше всяких вершин – это сокровенное переживание Боговéдения. Описания этих состояний в Мт подаются как опыт многих подвижников. «Когда, видя благодаря ей, просвещенный видит златоцветного творца, владыку, пурушу, источник Брахмана, то, освобождаясь от добра и зла, он соединяет все в высшем неразрушимом [начале]» [Мт, VI. 18]. «И также сказано в другом месте: Есть еще высшая сосредоточенность для него. Надавив на нёбо кончиком языка, сдерживая речь, разум и дыхание, он созерцательным исследованием видит Брахмана. И когда с исчезновением разума он благодаря самому себе видит Атмана, меньше малого, сияющего, то, ***увидев благодаря самому себе Атмана, он становится лишенным собственного существа*** (выделено мною – В. М.). Лишившись собственного существа, он мыслим как неизмеримый, лишенный источника. Это знак освобождения, высшее таинство. – Ибо сказано так: «Благодаря спокойствию мысли он уничтожает добрые и недобрые дела; Успокоившись, ***пребывая в Атмане, он вкушает непреходящую радость*** (выделено мною – В. М.)» [Мт; VI. 20]. «И также сказано в другом месте: Тело – лук, Аум – стрела, разум – ее острие, мрак – цель. Проникнув через мрак, [человек] идет к тому, что не объято мраком. Далее, проникнув через объятое, он видит Брахмана, что сверкает, словно пылающее колесо, наделен цветом солнца, полон могущества, [находится] за пределами мрака; что светит в том солнце, а также – в луне, огне, молнии. И, поистине, видя его, он идет к бессмертию. – Ибо сказано так: «Размышление направлено вовнутрь на высшее существо и [также – на внешние] предметы, итак, неразличающее распознавание становится различающим. Когда же разум растворен, то счастье, свидетель которому – Атман, и есть Брахман, бессмертный, сияющий. Это [высший] путь, [высший] мир» [Мт, VI. 24]. «Совершающий агнихотру прорывает сеть алчности; далее, рассекая ослепление, не потворствуя гневу, размышляя о желании, он проходит через сокровищницу Брахмана из четырех сетей, затем – в высшее пространство. Здесь, пройдя через сферы солнца, луны, огня и истинного, чистый, он зрит пребывающего в истинном, неподвижного, бессмертного, неразрушимого, стойкого, зовущегося Вишну, высшее всеобщее прибежище, наделенного любовью к истинному и всезнанием, самостоятельного, мыслящего,

пребывающего в своем величии» [Мт, VI. 38]. «И также сказано в другом месте: Преодолев элементы чувств и предметы [восприятия]; взяв лук, чья тетива – странничество и изгиб – стойкость; поразив стрелой, лишенной самомнения, главного [стража] врат Брахмана – того, чей венец – ослепление, серьги – жадность и зависть, посох – леность, сон и нечистота, надзиратель – самомнение, тетива [лука] – гнев, изгиб – алчность; [того, который], взяв лук, убивает существ стрелой желания, – убив его, переправившись в ладье звука Аум через пространство сердца, медленно, как проникает в яму в поисках минералов роющий яму, так пусть проникнет он в залу Брахмана. Затем, [руководствуясь] наставлением учителя, пусть движется он в сокровищницу Брахмана из четырех сетей. Затем, чистый, светлый, лишенный существования, успокоенный, лишенный дыхания, бестелесный, бесконечный, негибнущий, стойкий, вечный, нерожденный, самостоятельный, он пребывает в своем величии. Далее, видя [Атмана], пребывающего в своем величии, он взирает на колесо жизни как на вращающееся колесо повозки. – Ибо сказано так: «Если наделенный телом в течение шести месяцев предается [соединению], всегда освобожденный [от внешнего мира], то совершается бесконечное, высшее, сокровенное «соединение». Но наделенный телом, который поражен страстным и темным [началами], весь горит [ими], привязан к сыну, жене, семье, – никогда [не достигнет этого удела]» [Мт, VI. 28]. Этот фрагмент представляет собой одно из самых удачных откровений в богатой письменными источниками древнеиндийской метафизике Пути. Если в Гите и других текстах сокровенный материал, частично умозрительно нагруженный, подается фрагментарно, то рассматриваемое откровение есть сто́ящая неимоверных усилий попытка целостного описания того, что описать невозможно. Оно частично закодировано для тех, кто в Пути. Сложная образная структура выполняет функцию методических рекомендаций последовательности практического делания, а также рисует картину мистически-метафизического переживания подвижника. Все эти описания не есть умозрительные спекуляции некоторых отдельных древнеиндийских мудрецов-брахманов. Они представляют собой попытку описать неизрекаемое и неизреченное, т.е. свидетельствуют о реальном подвижническом опыте. При этом основные усилия сосредоточены не на нравственном, как в православии и суфизме, а на психофизиологическом очищении.

В Упанишадах меня поражает и вызывает восхищение великое множество концептуальных подходов к осмыслению проблем метафизики Пути. Казалось бы, можно было с глубоким удовлетворением завершить Майтри упанишаду метафизическими достижениями шестой главы. Нет. Мудрецы-отшельники присоединяют роскошную **седьмую часть**, которая открывает существенно иные мыслительные горизонты. Без вступлений и

разъяснений, седьмая часть начинается с метафизического гимна Солнцу, мыслимому как синтетическая метафизическая реальность: «Агни, гаятра, триврит, ратхантара, весна, дыхание [в легких], звезды, васу, восходят на востоке, согревают, проливаются дождем, восхваляют, снова проникают внутрь [солнца] и выглядывают из него. ***[Оно] – немыслимое, безобразное, глубокое, сокровенное, безупречное, прочное, недоступное, лишенное свойств, чистое, блестящее, вкушает свойства, страшное, безначальное, владыка йогов, всеведущее, могучее, неизмеримое, без начала и конца, блаженное, нерожденное, мудрое, неописуемое, всеобщий творец, всеобщий Атман, всевкушающее, всеобщий владыка, всеобщая сущность сущности*** (выделено мною – В. М.). Индра, триштубх, панчадаша, брихад, лето, дыхание, разлитое по телу, луна, рудры восходят на юге, согревают, проливаются дождем, восхваляют, снова проникают внутрь [солнца] и выглядывают из него. ***[Оно] – без начала и конца, неизмеримое, безграничное, никем не движимое, самостоятельное, без признаков, безобразное, безмерно могучее, создатель, творец света*** (выделено мною – В. М.). Маруты, джагати, саптадаша, вайрупа, пора дождей, дыхание, идущее вниз, Шукра, адитьи восходят на западе, согревают, проливаются дождем, восхваляют, снова проникают внутрь [солнца] и выглядывают из него. ***[Оно] – успокоенное, беззвучное, бесстрашное, беспечальное, блаженное, удовлетворенное, прочное, неподвижное, бессмертное, неразрушимое, стойкое, зовется Вишну, всеобщее высшее прибежище*** (выделено мною – В. М.). Вишведевы, ануштубх, экавинша, вайраджа, осень, общее дыхание, Варуна, садхьи восходят на севере, согревают, проливаются дождем, восхваляют, снова проникают внутрь [солнца] и выглядывают из него. ***[Оно] – чистое изнутри, светлое, лишенное существования, успокоенное, лишенное дыхания, бестелесное, бесконечное*** (выделено мною – В. М.). Митра и Варуна, панкти, тринава и траястринша, шаквара и райвата, зима и пора росы, дыхание, идущее вверх, ангирасы, луна восходят наверху, согревают, проливаются дождем, восхваляют, снова проникают внутрь [солнца] и выглядывают из него. [Оно] зовется пранавой, двигателем, [его] образ – свет, свободно от сна, лишено старости, смерти, печали. Шани, Раху, Кету, змеи, ракшасы, якши, люди, птицы, олени, слоны и прочие [существа] восходят внизу, согревают, проливаются дождем, восхваляют, снова проникают внутрь [солнца] и выглядывают из него – [того], познающего, что поддерживает [все сущее], пребывает во всем, неразрушимое, чистое, светлое, сияющее, терпеливое, успокоенное» [Мт, VII. 1-6].

Итак, «внутрь Солнца проникло все»: ведийские боги, стихотворные размеры ритуальных возглашений, дыхание, звезды, Луна, злые силы (ракшасы и якши), люди, животные и многие другие. И все «они выглядывают

из него»! Нашим, засоренным абстрактно-теоретическими научными и философскими схемами, сознанием невозможно представить и понять, как умудренный большим метафизическим опытом брахман-риши мог смотреть на Солнце, из которого «выглядывает» бесконечное множество всего сущего. При этом чувственно воспринимаемое Солнце, согласно выделенным атрибутивным характеристикам, мыслилось как мистически-метафизическая реальность.

Однако седьмой фрагмент – рассуждения о трансцендентной природе Атмана – возвращает читателя в прежнее мыслительное пространство древнеиндийской метафизики: «Поистине, это Атман в сердце, весьма малый, подобный пылающему огню, наделенный всеми образами; все это – его пища. На нем вытканы эти существа. Он – Атман, лишенный зла, свободный от старости, от смерти, от печали, от сомнений, от уз; чья воля – истина, чье желание – истина; он – высший владыка, он – повелитель существ, он – хранитель существ, он – мост, граница. Поистине, этот Атман – владыка, благодетель, существующий, Рудра, Праджапати, всеобщий творец, Хираньягарбха, истина, жизнь, «гусь», правитель, неуничтожимый, Вишну, Нараяна. Он [пребывает] в этом огне, и в этом сердце, и в том солнце; он – един. Слава тебе, наделенному всеми образами, пребывающему в истинном пространстве!» [Мт, VII. 7].

В Упанишадах, как хронике становления и развития древнеиндийской метафизики Пути, Мт занимает место итогового документа. В более поздних Упанишадах прорабатывались лишь некоторые детали зрелого, глубоко продуманного, многократно проверенного в системе практического делания (йоге). Мистически-метафизическая природа Атмана-Брахмана известна. Самым продвинутым брахманам и отшельникам она открылась как последняя остановка. В седьмом фрагменте просматривается начало синтетической деятельности древнеиндийского Духа – стремление к систематизации достигнутого метафизического знания.

Мт предоставляет редкий материал о широком фронте подвижнического движения в Древней Индии в эпоху осевого времени. «Теперь, о царь, – о препятствиях [на пути к] знанию. Поистине, это источник сети ослепления – когда достойные небесного мира [общаются] с недостойными небесного мира. И хоть сказано [им], что перед ними смоковница, они цепляются за низкие кусты. Далее, есть и другие – всегда веселые, всегда странствующие, всегда просящие милостыню, всегда живущие ремеслом. Далее, есть и другие – просящие милостыню в городе, совершающие жертвоприношения для недостойных, ученики шудр и шудры, сведущие в науках. Далее, есть и другие – обманщики, заплетающие волосы, танцоры, наемники, бродяги, актеры, изгнанные с царской службы, и прочие. Далее, есть и другие, которые из

корысти говорят: «Мы можем умилостивить якшей, ракшасов, духов, привидения, чудовищ, змей, демонов и прочих существ». Далее есть и другие – что под ложным предлогом носят красные одежды, украшения в ушах, черепа. Далее есть и другие – что стремятся опутать приверженных к ведам обманчивыми иллюзиями ложных рассуждений и примеров. С ними [всеми] не следует общаться. Поистине, очевидно, что эти существа – воры, недостойные неба. Ибо говорят так: «Из-за обманчивых речей, отрицающих Атмана, из-за ложных примеров и доводов блуждает мир, не постигая разницы между ведами и знанием» [Мт, VII. 8]. Если Будда, как будет показано ниже, внимательно изучал метафизическое учение брахманов и отшельников, стремился преодолеть его недостатки, искал пути примирения преимущественно на нравственной основе, то риши высокомерно отбрасывали иные школы подвижнического движения, не снисходя до их изучения. Это обстоятельство позволяет сделать важный вывод. Поскольку основные письменные источники древнеиндийской культуры (Упанишады, «Махабхарата», «Законы Ману» и др.) брахманоцентричны, то понятие «подвижничество» относится лишь к движению брахманов и отшельников.

Читаем уникальный фрагмент, позволяющий понять существенные отличительные характеристики древнеиндийской метафизики Пути: «Поистине, Брихаспати,.. сотворил это незнание ради безопасности Индры и гибели асуров… Погруженные в незнание, [но] считающие себя разумными и учеными… Поистине, боги и асуры, стремясь [постичь] Атмана, явились к Брахману. Поклонившись ему, они сказали: «Почтенный! Мы стремимся [постичь] Атмана – поведай же нам о нем». Тогда хорошенько поразмыслив, он подумал, что, поистине, эти асуры [стремятся] к иному Атману; и тогда им было сказано иное. И вот эти ослепленные живут [полные] привязанностей, губя пути к спасению, восхваляя ложное, принимая ложь за истинное, словно в мираже» [Мт, VII. 9-10]. **Бог-покровитель молитвы Брихаспати и самый сокровенный Брахман умышленно передают ложное знание, чтобы ввести в заблуждение представителей иных религиозных течений!** Иудаистам, христианам и мусульманам, для которых Господь есть предельное, абсолютное, совершенное, безупречное во всех отношениях основание всего сущего, помыслить злонамеренную ложь Бога просто невозможно. Это обстоятельство является ярким свидетельством декларативности и, во многих случаях, сомнительности нравственных устоев брахманов и отшельников, за что их справедливо критиковал Будда, стремившийся к подлинной нравственной чистоте.

Представляет интересным сопоставить размышления о «теле» в Мт и «Дхаммападе». Читаем Мт: «Что пользы от наслаждений желанным в этом зловонном и лишенном истинной сущности теле, составленном из костей,

кожи, жил, мозга, мяса, семени, крови, слизи, слез, глазных выделений, кала, мочи, ветра, желчи и флегмы? Что пользы от наслаждений желанным в этом теле, пораженном желанием, гневом, алчностью, ослеплением, страхом, отчаянием, завистью, разъединением с любимым, соединением с нелюбимым, голодом, жаждой, старостью, смертью, болезнью и прочими бедами?» [Мт, I. 3]. Думается, источником появления этого фрагмента в Мт могла быть буддистская традиция, в частности, размышления Будды в главе XI («О старости») «Дхаммапады». «Взгляни на сей изукрашенный образ, – пишет Татхагата, – на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства. Изношено это тело, гнездо болезней, бренное; эта гнилостная груда разлагается, ибо жизнь имеет концом – смерть… Из костей сделана эта крепость, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней… Но дхамма благих не приближается к старости, ибо добродетельные поучают ей добродетельных» [Дхп, XI. 147-151]. Для Будды подлинная, чистая мораль находится вне времени и пространства. Нередко брахманы и отшельники духовно-нравственное очищение сводили к психофизиологическому. «…целомудренный, тот, поистине, он и есть – чистый, светлый, лишенный существования, успокоенный, не дышащий, невоплощенный, бесконечный, негибнущий, стойкий, вечный, нерожденный, самостоятельный; он пребывает в собственном величии. Благодаря [подобному] побудителю это тело и сделано как бы мыслящим; иначе – он его двигатель» [Мт, II. 4]. В идеализированном образе аскета-йога психофизиологические, телесные недостатки преодолеваются без работы по нравственному самосовершенствованию.

В Мт впервые появляются мыслительные конструкты трех гун – тамаса, раджаса и саттвы, – которые сыграют важную роль в эпоху великого синтеза в создании целостной ценностно-мыслительной парадигмы древнеиндийского Духа. «Ослепление, страх, отчаяние, сон, лень, беспечность, старость, печаль, голод, жажда, слабость духа, гнев, вероотступничество, невежество, зависть, жестокость, глупость, бесстыдство, негодность, высокомерие, неровность – *таковы [признаки]* ***тамаса*** (выделено мною – В. М.). Внутренняя жажда, любовь, страсть, алчность, насилие, похоть, ненависть, обман, зависть, желание, непостоянство, изменчивость, возбужденность, жажда победы, стяжательство, покровительство друзьям, привязанность к принадлежащему [тебе], ненависть к нежеланным предметам восприятия, приверженность к желанным, неясность в речи, неумеренность в пище – *таковы [признаки]* ***раджаса*** (выделено мною – В. М.)» [Мт, III. 5]. Скорее всего, идеи тамаса, раджаса и саттвы пришли в Мт из философии санкхьи и практики йогов, в которой их использование было необходимым и эффективным. Если буддисты

все более погружались в глубины субъективной реальности, в упорядочивании которой они искали спасение, то брахманы-риши, напротив, были склонны к объективации своих представлений и переживаний и построению на их основе глобальных космологических сооружений. Брахманы-риши преобразовали индивидуально-психические йогические представления тамаса, раджаса и саттвы в объективные космические составляющие, уподобляя мироздание своеобразному слоеному пирогу, поверхность которого покрывали темные страсти тамаса, а в самой глубине скрывалась чистая сущностная саттва. «Поистине, вначале этот [мир] был одним тамасом. Это [пребывало] в высшем [начале]; движимое высшим, это достигло различия. Поистине, этот образ – раджас. Этот раджас, движимый [высшим], достиг различия. Поистине, этот образ – саттва. Эта саттва, движимая [высшим], источает сущность – это та часть, которая [есть] доля мышления, сознающее начало в каждом человеке, отличающееся представлением, решением, самомнением. …та его часть, которая из тамаса, это Рудра. …та его часть, которая из раджаса, это Брахман. …та его часть, которая из саттвы, это Вишну» [Мт, V. 2]. В этом фрагменте показательно унизительное перемещение Брахмана в область раджаса и расположение Вишну в священном пространстве саттвы. Это возвышение Вишну наглядно свидетельствует об интенсивной разработке брахманами-риши новой, самой продвинутой концепции этого Бога.

По сравнению с предыдущими Упанишадами, в Мт впервые упоминается «закон дхармы», что свидетельствует о позднем ее создании, когда в эпоху начавшегося великого синтеза представители веданты активно разрабатывали дхармо-кармическое учение. «Закон дхармы» способствовал социально-политической структуризации древнеиндийского общества: «Поистине, это закон своей дхармы, прочие же [подобны] ветвям ствола. Благодаря ему [человек] получает свой удел наверху или [идет] вниз. Такова своя дхарма, провозглашенная в ведах. Нельзя принадлежать к [какой-либо] ашраме, преступая свою дхарму» [Мт, IV. 3]. Где-то уже не только разработано учение о дхарме, но и ввнедрено в жизнь древнего индийца. В Мт лишь фиксируется эта важная примета ментального пространства древнеиндийской культуры.

Если Бр представляла собой свод умозрительного протометафизического знания, наработанного брахманами и отшельниками до духовно-нравственной революции, совершенной Буддой (скорее всего, Бр собиралась при жизни основателя буддизма), то Мт приобретала характер собрания метафизического знания, достигнутого после буддистского духовного прорыва, когда подводились итоги древнеиндийской ментальной революции. Перестроечный период осевого времени заканчивался. Упоминание развитых школ санкхьи и йоги, зрелых учений о гунах и дхарме,

демонстрация высокого, в целом, уровня метафизического мышления и практического делания дает основания отнести создание Мт приблизительно к концу IV в. до н. э. В это время уверенно вступала в свои права новая, не менее продуктивная эпоха в истории Древней Индии – эпоха великого синтеза, которая привела к формированию целостного, устойчивого, развитого ментального пространства древнеиндийской культуры. Надо полагать, уже разворачивались мощные проекты общекультурного («Махабхараты»), общефилософского («Мокшадхарма»), метафизического («Гита», «Анугита», «Нараяния»), правового («Манавадхармашастра») порядков.

Мундака упанишада

Небольшая по объему Мундака упанишада (далее – Мунд) занимает особое место в комплексе Упанишад. В ней предпринята осторожная попытка структуризации наработанного знания. Судя по Мунд, работа по систематизации имеющегося знания подняла ряд непростых вопросов: об истоках знания, о его структуре и об отношении к противоборствующим школам. Написание Мунд корректно отнести приблизительно к концу IV – III вв. до н. э., когда активный дух ценностно-мыслительных преобразований осевого времени был в значительной степени утрачен. В этот период в Древней Индии, надо полагать, с одной стороны, подводились итоги, осуществлялись систематизация наработанного материала и корреляция его с ведийским комплексом. А с другой, разворачивалась грандиозная работа по интеграции общего ментального пространства древнеиндийской культуры.

По сути, древнеиндийские мудрецы поставили перед собой сверхзадачу – создать единое Целое и законсервировать его. Как известно, это им в полной мере удалось. В ходе систематизации имеющегося знания стало ясно, что добытое в напряженном поиске и бурно развивающееся метафизическое знание существенно отличается от традиционного мифологического. Поэтому в Мунд справедливо проводится идея о необходимости различения высшего и низшего типов знания. «Два знания должны быть познаны, – говорят знатоки Брахмана, – высшее и низшее». Низшее здесь – это Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, [знание] произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах. Высшее же – то, которым постигается непреходящее; То, что невидимо, непостижимо, не имеет рода, бесцветно, без глаз и ушей, без рук и ног, вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее; то непреходящее, в котором мудрые видят источник существ» [Мунд, I. 1. 4-6]. С точки зрения ортодоксальной традиции, отнести четыре самхиты к низшему знанию – ужасная крамола. Однако в реальной практике подвижничества развитое метафизическое знание Упанишад было

активно задействовано, поскольку оно служило ориентиром в аскетическом Пути практического делания, направляло к его цели.

Представляется целесообразным сопоставить своды знаний в Бр, Мт и Мунд: «Ригведа, Яджурведа, Самаведа, атхарвангирасы, итихаса, пураны, науки, упанишады, шлоки, сутры, анувьякхьяны» [Бр, II. 4. 10]; [Бр, IV. 1. 2]; [Мт, VI. 32]. Оказывается, что своды знаний во 2-й и 4-й главах Бр и Мт совпадают: в них содержались важные исторические разделы итихаса (исторические предания) и пураны (букв. «сказания о древности»), что свидетельствует, что с VI вплоть до IV вв. до н. э. структура знания не изменялась. Получается, что брахманы сохраняли историческую память ариев. В своде знаний, приведенных в Мунд, эти разделы отсутствуют. Почему? Присутствие в Мунд названия «Атхарваведа», по-видимому, можно счесть указанием на то, что создание четвертой веды к этому времени было завершено. Упоминание «науки о светилах» свидетельствует о развитии астрономии в Древней Индии.

В Мунд проблема происхождения и одновременно обоснования сокровенного знания решалась посредством отнесения его к далекому прошлому – эпохе первотворения. Читаем первые два стиха Мунд: «Брахман возник первым из богов, творец всего, хранитель мира. Он передал [своему] старшему сыну Атхарвану знание о Брахмане – основу всех знаний. То знание Брахмана, которое Брахман передал Атхарвану, Атхарван поведал Ангиру, тот передал [его] Сатьявахе Бхарадвадже, Бхарадваджа [передал] Ангирасу высшее и низшее [знание]» [Мунд, I. 1. 1-2]. Огромный массив высшего и низшего знания относился к божественному первоисточнику и, таким образом, уничтожались всякие исторические предпосылки его происхождения. При этом приобреталось не только прочное, божественное его обоснование, но и авторитетный источник его деления на высшее и низшее знание.

Брахманы и отшельники, создатели Упанишад, преимущественно занимались сложной работой распознавания пути к священной реальности Брахмана-Атмана. Обычно они не отвлекались на критику своих противников – буддистов, джайнов и других. В Мунд содержится критика собратьев отшельников-аскетов: «Пребывание в глубине незнания, [но] считая себя разумными и учеными, мучимые скитаются дураки, словно слепцы, ведомые слепцом. Пребывая в многообразном незнании, невежественные полагают: «Мы достигли цели»; исполняющие обряды не постигают [истины] и поэтому, ***страдая от привязанностей*** (выделено мною – В. М.; здесь просматривается буддистское влияние), гибнут, когда истощаются миры. Считая жертвоприношения и [прочие] благочестивые дела самым важным, ослепленные не знают иного блага; насладившись на вершине небес благодаря

добрым делам, они [снова] вступают в этот или еще более низкий мир. Те же, которые с верой предаются в лесу подвижничеству, успокоенные, знающие, ведущие жизнь ***нищенствующих монахов*** (выделено мною: будд. влияние – В. М.), идут, безгрешные, через врата солнца [туда], где – тот бессмертный пуруша, негибнущий Атман» [Мунд, I. 2. 8-11]. Примечательно, что обвинения в излишнем увлечении обрядами и привязанности к мирскому бытию были главными аргументами Будды против брахманов. При этом жизнь нищенствующих монахов для брахманов и отшельников конца IV – III вв. до н. э. стала образцом праведного подвижничества, хотя они, правда, так и не восприняли Дхамму Будды, которой Сиддхартха придавал первостепенное значение.

Читаем один из прекрасных гимнов метафизике Пути в финальной части собрания Упанишад: «Он знает это высшее пристанище Брахмана, где ярко сияет все [сущее], сокрытое [в нем]; те мудрецы, что почитают пурушу, свободные от желаний, преодолевают семя [рождения]. Кто питает желания, помышляя [о них], тот возрождается здесь и там из-за желаний, но у удовлетворившего желания и постигшего Атмана уже здесь [на земле] исчезают все желания. ***Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением; кого избирает этот [Атман], тем он и постигается; тому этот Атман открывает свою природу*** (выделено мною – В. М.). Этот Атман не постигается ни [человеком], лишенным силы, ни небрежным или же бесцельным подвижничеством, но кто, наделенный знанием, усердствует в этих средствах, Атман того проникает в пристанище Брахмана. Достигнув его, риши, удовлетворенные знанием, ***постигшие Атмана, свободные от страстей, умиротворенные, достигнув во всем вездесущего, соединенные Атманом, эти мудрецы проникают во все***. ***Аскеты, тщательно постигшие смысл распознавания веданты, очистившие [свое] существо путем отречения, в конце времени все освобождаются, [достигнув] высшего бессмертия в мирах Брахмана***» (выделено мною – В. М.) [Мунд, III. 2. 1-6]. В этом небольшом размышлении брахмана-риши обозначены все необходимые составляющие метафизики Пути: *понимание трансцендентной природы Атмана-Брахмана*, которая «не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением»; *осуществление многотрудной технологии практического делания* («очистившие свое существо путем отречения», «кто усердствует в этих средствах») и *достижение мистически-метафизической связи Боговéдения* («соединенные Атманом, эти мудрецы проникают во все», «тому этот Атман открывает свою природу», «достигнув высшего бессмертия в мирах Брахмана»).

Ваджрасучика упанишада

Ваджрасучика упанишада (далее – Вадж) посвящена осмыслению ведущей роли брахманов в древнеиндийском обществе. По сути, в ней демонстративно закрепляется достигнутое в результате многовековой борьбы абсолютное верховенство брахманов. Второй стих утверждает это обстоятельство как закон: «Брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры – вот четыре варны. Среди этих варн, согласно речениям вед, брахман – главный; так сказано в смрити» [Вадж, 2]. Обратимся к анализу итогового определения брахмана: «Так кто же именно такой брахман? – Тот, кто непосредственно, словно [плод] амалаки в [собственной] ладони, постигнув Атмана – недвойственного; лишенного [различий] рождения, свойств и действий; свободного от шести волн [страдания], шести состояний и всех недостатков; истинного, знающего, блаженного и бесконечного по своей сущности, самого по себе лишенного различий, основу совершенного порядка, пребывающего внутренним правителем всех существ; словно пространство, пронизывающего [все] изнутри и извне; всецело блаженного по природе, неизмеримого, познаваемого лишь переживанием, проявляющегося непосредственно, – [постигнув его] благодаря достижению своей цели, свободен от привязанности, страсти и прочих недостатков, наделен спокойствием и прочими достоинствами; свободен от зависти, жажды, надежды, ослепления и прочих состояний; пребывает в мыслях, не затронутых обманом, самосознанием и прочим. Кто обладает названными свойствами, тот, поистине, брахман. Таков смысл шрути, смрити, пуран, итихасы. Нет иного пути к достижению брахманства» [Вадж, 9]. Рассматривая себя как абсолютно позитивное существо, пронизывающее все изнутри и извне, пребывая внутренним правителем всего, каждый брахман, по сути, отождествлял себя с Атманом-Брахманом, тем самым лишая усердное делание какого-либо смысла. К метафизике Пути это заключение не имеет никакого отношения. Оно ставит под сомнение подлинность рассматриваемой версии древнеиндийской метафизики Пути. С такой гипертрофированной гордыней не то что созерцание божественного Атмана-Брахмана, но, вообще, какое-либо продвижение к нему в принципе невозможно, только если эта реальность не бесовская. В православии и суфизме по мере духовно-нравственного очищения в ходе сурового практического делания осознание подвижником своей собственной греховности многократно возрастает. Вадж целесообразно рассматривать не как священный текст, а как политический манифест, который – в назидание кшатриям – включили в комплекс смрити, чтобы придать ему статус священного категорического императива. По-видимому, Вадж была написана в конце осевого времени в Древней Индии или даже в эпоху подведения итогов, в III в. до н. э.

Маханараяна упанишада

По-видимому, Маханараяна упанишада (далее – Мах) стала одной из последних среди всех Упанишад, на что указывает ее построение. Надо полагать, когда движение брахманов и отшельников, производивших «упанишадное знание», утратило жизненную энергию, почти замерло, несколько «динозавров»-редакторов сбросили в Мах представлявшие интерес наработки.

Рассмотрим примечательные моменты «Хвалы отрешенности» (XV), в которой как «высшие истины» излагаются главные требования отрешенности: подвижничество, подавление желаний, покой, подаяние, дхарма, жертвенные огни, агнихотра, принадлежащее разуму и отрешенность. Обратимся к некоторым из них, показывающим своеобразие формирующейся индуистской версии метафизики Пути. «[Высшее –] подавление [желаний]», – постоянно говорят обучающиеся Брахману» [Мах, XV. 507]. Буддистское требование умерщвления всех желаний стало исходной установкой брахманов и отшельников. В стихе 521 читаем уточнение: «Укрощенные подавлением [желаний] сбрасывают с себя грехи. Благодаря подавлению [желаний] идут на небо изучающие Брахмана. Труднодостижимо для существ подавление [желаний]. Все основано на подавлении [желаний]. Поэтому подавление [желаний] называют высшим» [Мах, XV. 521]. Для продвинутых подвижников, обладавших развитым метафизическим знанием, владевших технологией йоги, характерно легкомысленное отношение к своим грехам. Ни в одной Упанишаде греховность подвижника и пути ее преодоления не стали предметом тщательного исследования. Остается неизвестным, что они мыслили под «грехом». Грех не рассматривался как одно из главных препятствий на пути к Богу. Согласно Упанишадам, Брахман-Атман показывал полное равнодушие к греховности подвижника, не принуждаел его к нравственному очищению. Получается, что по мере усиления психофизиологического контроля в ходе подвижничества греховность автоматически уменьшалась, подобно тому, как сбрасывается вес во время интенсивной тренировки спортсмена.

«[Высшее –] подаяние». [Его] восхваляют все существа. Нет ничего труднее подаяния» [Мах, XV. 509]. Читателя-иудаиста, христианина или мусульманина это требование может ввести в заблуждение, поскольку они склонны мыслить подаяние как добровольное пожертвование бедным и обездоленным. Но стих 523 вносит существенное уточнение в брахманское понимание подаяния: «Подаяние, даяние жрецу – защита жертвоприношений. Все существа в мире живут за счет даятеля. Подаянием отражают врагов. Благодаря подаянию ненавистники становятся друзьями. Все основано на

подаянии. Поэтому подаяние называют высшим». Согласно ловко построенному учению брахманов, все в древнеиндийском обществе должно быть брахманоцентрично. Это требование предполагает милосердие не к обездоленным, но лишь к брахманам.

«[Высшее –] дхарма». Весь этот [мир] охвачен дхармой. Нет ничего труднее дхармы» [Mах. XV, 510]. В стихе 524 читаем уточнение: «Дхарма – основа всего мира. Существа в мире влекутся к тому, кто выше всех в дхарме. Дхармой отражают зло. Все основано на дхарме. Поэтому дхарму называют высшим». Брахманы-аскеты (практики) не занимались разработкой учения о дхарме. Над концепцией дхармы работали, надо полагать, лучшие брахманы-риши (теоретики). Судя по этим стихам, исследования велись полным ходом и привлекли всеобщее внимание, хотя оставалось много неясного. Важно то, что брахманы-практики ввели учение о дхарме как исходную метатеоретическую установку метафизики Пути.

«Подвижничеством боги вначале достигают божественности. Подвижничеством риши обретают небо, подвижничеством мы отражаем соперников и врагов. Все основано на подвижничестве. Поэтому подвижничество называют высшим» [Mах, XV. 520]. Предельной целью подвижничества в иудаизме, христианстве и исламе может быть только Бог. Все подвиги только ради Него. В Древней Индии подвижничество приобрело характер универсалии, той важнейшей оси координат жизненного мира, которой подчинялись не только ведийские боги, но и самые продвинутые Брахма, Вишну и Шива. Нередко они, обладая абсолютной мощью, чтобы добиться цели, не совершали несложное для них действие, а таинственным образом достигали ее посредством сурового и продолжительного подвижничества. В классической Индии подвижничество приобрело характер самодовлеющей метареальности, подобной «вселенскому закону» в эпоху архаики.

Представляет интерес и стих 525: «Поистине, произведение потомства – основа. Кто добродетельно протягивает в мире нить потомства, тот освобождается от долга перед предками; это его освобождение от долга. Поэтому произведение потомства называют высшим». К кому обращен этот стих? Если он обращен к брахману-жрецу, то это требование приемлемо. Если требование потомства универсально, то трудно представить аскета-брахмана, обремененного женой, детьми, соответствующим хозяйством. Это требование находится за пределами понимания христианских монахов. По-видимому, Mах собиралась в конце IV – начале III вв. до н. э.

Таким образом, изучение хроники становления спекулятивного знания в Древней Индии, запечатленной в Упанишадах, показало, что в его истории можно выделить два основных периода: добуддистский и послебуддистский.

На первом подготовительном этапе брахманы и отшельники пребывали преимущественно в жизненном пространстве ритуала, стремясь выстроить последовательность сначала онтологических, а затем сущностных реальностей и найти прочное первосущностное основание всего сущего и осмыслить его природу. Таким метафизическим основанием они мыслили Атмана в себе и Брахмана в мироздании. Каждый раз им казалось, что, достигнув предельного знания об Атмане-Брахмане, они приобретали метафизическое бессмертие. После духовного прорыва, совершенного Буддой, они стали заниматься преимущественно разработкой технологии практического делания (Пути) и осмыслением мистически-метафизической природы последней остановки Атмана-Брахмана. Когда приблизительно в III в. до н. э. началась эпоха великого синтеза ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры, спекулятивная работа в традиции Упанишад постепенно стала затихать. Она нашла продолжение в рамках различных философских школ и религиозных течений.

Глава 3. Древнеиндийская ментальная революция в гимнах и заговорах Атхарваведы

Методологическая оценка текста. Когда создавались гимны Атхарваведы (далее – АВ) и в целом самхита, как целостное образование? Поскольку бóльшую ее часть составляют магические заклинания, то возникает вопрос: почему практическое магическое знание АВ брахманы включили в священный ведический комплекс? Представляет ли интерес для исследователя горячей эпохи великой древнеиндийской ментальной революции своеобразный магический свод АВ? На мой взгляд, бóльшая часть гимнов и заговоров АВ творилась в VI – IV вв. до н.э. В эпоху «подведения итогов», или великого синтеза, в III – I вв. до н.э., надо полагать, интенсивность «магических исследований» брахманов значительно снизилась, что позволило редакторам АВ в целом завершить работу. Отсюда следует, что гимны и заговоры АВ являются носителями перестроечного духа осевого времени – периода напряженных поисков, борьбы и противостояний. Исследователю этой непростой эпохи трудно переоценить значение комплекса АВ, гимны и заговоры которой существенно дополняют картину ментальных сдвигов и преобразований в древнеиндийской культуре. Первые девять мандал РВ и гимны СВ вобрали, преимущественно, архаическое знание до VII в. до н.э. В гимнах М-10 нашли отражение первые тематические сдвиги в архаическом ментальном пространстве древнеиндийской культуры. В Упанишадах записана умозрительно-теоретическая работа брахманов и отшельников приблизительно

VI – III вв. до н.э. АВ проясняет многие, может быть, главные моменты хода древнеиндийской ментальной революции, которых не коснулись другие письменные источники. В динамично изменяющейся эпохе осевого времени АВ для брахманов – в определенном смысле самая важная самхита, главное тайное средство, обеспечившее им безоговорочную победу в социально-политической борьбе. В сознании брахманов АВ стала более мощным оружием, чем смертоносная ваджра в руках могучего Индры.

Предметом исследования в настоящей главе будут преимущественно гимны и заговоры, в которых просматривается переоценка прежних натуралистически-силовых ценностей, ярким маркером чего является центральное положение в структуре мироздания не богов, а брахмана, его жены и даже его коровы. Представляется продуктивным сопоставление новых богов Пуруши и Праджапати АВ с аналогичными «концептуальными разработками» в М-10 и Упанишадах. Следует отметить важное, позитивное для исследователя обстоятельство: технология создания текстов АВ стала более свободной по сравнению с традиционной в РВ, что придало гимнам первой значительно бóльшую информативность.

3.1. Концептуальное ядро «Атхарваведы»

В самхите АВ имеется достаточно большое количество гимнов, по содержанию не связанных ни с ритуалом, ни с заговором. Они представляют собой первые попытки осмысления мировоззренческих проблем: здесь создавалась общая картина мироздания, которую не найдешь даже в Упанишадах. Поэтому эти гимны можно отнести к разряду «концептуальных».

В М-10 и в АВ имеются гимны, которые почти совпадают по содержанию. Названия этих гимнов также почти совпадают. Очевидно, что одни были позаимствованы из других и немного подредактированы. При сравнительном анализе этих почти одинаковых гимнов открывается возможность прояснить, из какого произведения шло заимствование и почему, а также, и это самое главное, в каком направлении шли ценностно-мыслительные сдвиги в ментальном пространстве древнеиндийской культуры и, приблизительно, когда. Такой анализ пар гимнов сразу же показал, что заимствование шло из М-10 в АВ. Это обстоятельство означает, что гимны М-10 по времени создавались раньше гимнов АВ. Как уже отмечалось, в гимнах М-10 запечатлено самое начало ценностно-мыслительных и тематических изменений в ментальном пространстве древнеиндийской культуры («первые секунды Большого взрыва»). Когда в формирующийся свод гимнов и заговоров АВ вносились гимны из М-10, то последние уже утратили свою «горячую новизну», почему их и приходилось немного «осовременивать», приближая к изменяющейся ментальности. Поскольку общий анализ этих гимнов был проведен ранее при

рассмотрении М-10, то в этом исследовании ограничимся лишь отслеживанием ценностно-мыслительных и тематических сдвигов. Получается, что если исходить из того, что эти гимны М-10 создавались приблизительно во второй половине VII – первой половине VI вв. до н.э., то работа над ними в составе АВ, скорее всего, происходила в V или даже в IV вв. до н. э.

Гимн М-10 **«Ко Всем-Богам»** (X, 109) в АВ называется **«Жена брахмана»** (V, 17). Сопоставление этих гимнов приоткрывает глубоко спрятанную тайну древнеиндийской истории эпохи осевого времени. Изменение названий этих близких по содержанию гимнов, а также ценностно-мыслительные сдвиги в их образной структуре позволяют проследить логику реальной, надо полагать, отчаянной борьбы брахманов за верховенство в древнеиндийском обществе. Каким был путь брахманов и отшельников на вершину духовно-нравственного авторитета? – Он предполагал, как об этом свидетельствуют тексты обоих рассматриваемых гимнов, преодоление брахманами-риши двух сложных препятствий. Когда в конце VII в. до н.э. началось разложение той архаической натуралистически-силовой ментальности древних индийцев, в которой господствующее положение занимали ведийские боги во главе с Индрой, следовало, прежде всего, ниспровергнуть казавшееся несокрушимым почитание их мощи и достоинства. Гимн «Ко Всем-Богам», повествуя о коллективной вине ведийских богов в тягчайшем преступлении – похищении жены брахмана, выполнял важную работу в разрушении архаической веры. Создатели этого гимна преследовали цель мифологическими средствами, соблюдая осторожность, осмыслить изменение статуса ведийских богов после обвала их силовой составляющей.

Приблизительно в V в. до н. э. перед автором(ами) гимна «Жена брахмана» АВ стояла существенно иная задача. Они уже овладели магическими технологиями и весьма успешно противостояли ужасным колдунам, ведьмам и ракшасам. Гордыня ведийских богов была уже сломлена. Индра и Агни стали их активными помощниками в магических делах. Хитроумным брахманам следовало сокрушить могучую власть кшатры во главе с царями. Рассматриваемый гимн АВ красноречиво свидетельствует об успешно проведенной длительной «спецоперации» брахманов-магов. Используя в качестве исходной основы гимн М-10, автор гимна всячески стремился запугать кшатриев магической силой аскетов-жрецов. Я полагаю, что это им в полной мере удалось, о чем ярко свидетельствует гимн «Жена брахмана». Поэтому четко просматривается трансформация гимна из М-10 в направлении укрепления религиозно-мистической власти брахманов. К первым трем, практически совпадающим, строфам присоединяется новая, устрашающая колдовской силой жены брахмана:

«…Она хвостатая комета»,

Как о несчастье, обрушивающемся на деревню,

Эта жена брахмана сжигает дотла царство» [AB, V. 17.4].

Запугивание древних индийцев продолжается с нарастающей интенсивностью. Читаем седьмую строфу:

«*Какие зародыши выкидываются,*

И какие живые существа вырываются (из жизни),

Какие герои разбивают друг друга –

Им вредит жена брахман» [AB, V. 17.7].

Гимн «Ко Всем-Богам» состоит из семи строф, гимн «Жена брахмана» – из восемнадцати, из которых девять носят именно устрашающий характер. В каждой из строф 12-17 последовательно и методично, можно сказать, навязчиво повторяется идея, что если «в чьем царстве притесняется по неразумию жена брахмана», то там происходят всякие несчастья: «не лежит в постели прекрасная жена», «не рождается бычок», «не красуется конь» и т. п. Таким образом, сравнительный анализ этих весьма примечательных гимнов приоткрывает одну из главных интриг древнеиндийской ментальной революции.

Гимны **«Пуруша»** (X, 90) в М-10 и **«Пуруше»** (XIX, 6.) в АВ практически совпадают по содержанию и объему, что свидетельствует, что тема «пуруши» в космогонических построениях дальнейшего развития не получила. Примечательно, что если при жертвенном расчленении Пуруши в гимне М-10 брахманы произошли из его рта, то в АВ «брахман был его лицом». Достаточно четко просматривается тенденция повышения авторитета и статуса брахманов, которая проявляется в редакторской правке рассматриваемых гимнов.

Гимны **«К священной Речи-Вач»** (X, 125) в М-10 и **«Самовосхваление Священной Речи-Вач»** (IV, 30) в АВ практически совпадают.

Одноименные гимны **«К неизвестному богу»** в М-10 (X, 121) и в АВ (IV. 2) также практически совпадают, с той разницей, что в последнем имя неизвестного бога Праджапати не упоминается и, таким образом, усиливается мистическая тайна великого, всепорождающего бога. В то время как для брахманов-жрецов, создававших М-10, на первом месте был ритуал:

«С каким желанием мы совершаем тебе возлияния, да сбудется оно для нас!

Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?» [РВ, X. 121. 10].

Таким образом, рассмотренные выше пары гимнов из М-10 и АВ демонстрируют преемственность и ценностно-мыслительную связь самхит РВ и АВ. Получается, что в большом массиве древнеиндийских письменных источников три литературных памятника – РВ, АВ и Мхб –выполняли системообразующую функцию и, вместе с тем, отображали поступательное развитие древнеиндийского Духа. Все другие письменные памятники так или

иначе примыкают к какому-либо из этих комплексов. Гимны РВ отображают ментальность архаического натуралистически-силового жизненного мира (до VI в. до н.э.). Как будет показано ниже, АВ создана носителями Духа осевого времени в Древней Индии, определяющими векторами развития которого были интенсивная спекулятивная, метафизическая деятельность, запечатленная в Упанишадах, и магическая, воплощенная в заговорах самхиты (VI – IV вв. до н.э.). Многотомный комплекс Мхб успешно выполнял функцию синтеза всего наработанного материала в единое целое (III – I вв. до н.э.). Поскольку между выделенными основными периодами развития древнеиндийской культуры границы весьма размыты и в письменных источниках не фиксируются, то представленные датировки следует рассматривать как приблизительные ориентиры, которые, однако, позволяют структурировать и существенно уточнить строение ментального пространства древнеиндийской культуры, а также проследить динамику ее развития.

Если подходить к АВ как к одной из самых сложных самхит священного ведийского комплекса, то среди множества гимнов и заговоров просматривается формирование своеобразного мистически-метафизического мышления, которое не проявляется ни в одном из письменных источников Древней Индии эпохи осевого времени. Начнем с изучения запечатленной в АВ трансформации природы ведийских богов. После натуралистически-силового обвала боги ведийского пантеона «не умерли». Как будет показано ниже, они «выжили» благодаря весьма тесным и продуктивным связям и отношениям с брахманами-магами. Брахман, как субъект магического действия, воздействовал на объект через посредника. В сверхъестественном посреднике содержалась вся колдовская сила брахманов. В АВ таким мистическим посредником выступали ведийские боги.

Небольшой гимн **«К разным божественным понятиям»** (VI, 41) представляет собой своеобразную молитву. Целесообразно привести его полностью:

«*Духу, сознанию, силе видения,*
Намерению и познанию,
Мысли, (тому), что услышано (от бога), зрению
Мы хотим выразить почтение возлиянием.
Выдоху, дыханию,
Вдоху многонасыщающему,
Сарасвати, широко раскинувшейся,
Мы хотим выразить почтение возлиянием.
Да не оставят нас риши, которые божественные,
Защищающие (нас) самих, которые самозародились из нас самих!
О, бессмертные, позаботьтесь о нас, смертных!

Дайте срок жизни, чтобы мы жили дальше!» [AB, VI. 41. 1-3].

Этот гимн-молитва убедительно показывает существенную трансформацию ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры по сравнению с архаическим эпохи РВ. Автор гимна в значительной степени вышел из системы координат натуралистически-силового ментального пространства: он уже не обращается к богам, олицетворявшим господствующие природные стихии грозы, огня, солнца, утренней зари и другим. Упоминание богини Сарасвати не должно нас смущать, потому что она являлась богиней Речи. Брахман просит милосердия у человеческих способностей сознания, познания, зрения, дыхания и других, которые рассматривались как внешние, объективные реальности, как бы задававшие новую систему координат его жизненного мира. Для брахмана-мага среди означенных понятий, надо полагать, особенно важными были мистические средства: «дух», «сила видения», «намерение», «то, что услышано (от Бога)», – поэтому он не просил традиционных для эпохи РВ коров, коней, добычи, богатства. Человеческие же способности наделялись высшим статусом, рассматривались как божественные. Но где найти высшую опору? У древнеиндийских интеллектуалов того беспокойного времени не было другого варианта, кроме как в *риши* искать исходные, фундаментальные основания. При этом подчеркивается, что их никто не создал. Они сами себя создали («самозародились»), надо полагать, благодаря подвижничеству. По-видимому, благодаря интенсивной умозрительной деятельности брахманов и отшельников, запечатленной в Упанишадах, к V – IV вв. до н.э. новые понятийные средства в определенном смысле задавали структуру жизненного мира брахманов и отшельников, определявшую своеобразие их мистики. Две с половиной тысячи лет назад поэт просил то, что и мы сейчас: «Дайте срок жизни, чтобы мы жили дальше».

Гимн **«На мудрость»** (VI, 108) в AB представляет собой своеобразный индийский ответ на осмысление одной из самых фундаментальных и актуальных тем раннего этапа осевого времени приблизительно второй половины VI – V вв. до н.э. от Индии на востоке до Иерусалима, Афин и Кротона на западе – тему «мудрости». Её запустили в теоретическую разработку персидские мыслители-зороастрийцы, которые осмысливали «мудрость» как священную, объективную, чисто духовную реальность («Дух разума», «Правда», «Истина»), как один из главных атрибутов бога Ахура-Мазды. Грек из Эфеса Гераклит, вероятно, под влиянием зороастрийского учения сформулировал несколько глубокомысленных афоризмов о «Логосе» [203, с. 189-190], – и его идеи получили развитие в античной философии и даже в христианской теологии. Пифагор также под влиянием зороастризма мыслил это священное бытие как объективную, рациональную, сущностную

реальность чисел. Тему «Премудрости» активно разрабатывали древнееврейские интеллектуалы в книгах «Притчи Соломона», «Екклезиаст», «Премудрости Соломона», «Премудрости Иисуса, сына Сирахова». У древнеиндийских мистиков – брахманов и отшельников – тема «мудрости» долгое время не вызывала живого интереса. В Упанишадах эта тема растворяется в темах «речь», «знание», «Атман» и др. По-видимому, маг-брахман решил изложить собственные представления на эту тему под влиянием западных умозрительных размышлений о «мудрости». Гимн получился удачным, и его включили в АВ.

Из этого гимна следует, что «мудрость» понималась древнеиндийским мыслителем в традиции Бр: как своеобразная, объективная, телесная реальность. Это позволяет отнести создание данного гимна ко времени до буддистского духовного прорыва. Читаем:

«*Ты к нам сперва приди, о мудрость,*

С коровами, с конями,

Ты – с лучами солнца!

Ты достойна почитания у нас» [AB, VI. 108. 1].

Автор гимна мыслил «мудрость» как объективную, телесную реальность вместе с «коровами», «конями» и «лучами солнца». Он заявляет, что она «достойна почитания у нас». При этом он погружает «мудрость» в мистическое пространство молитвы:

«Мудрость я призываю сперва,

Полную молитвы, погоняемую молитвой, восхваленную риши» [AB, VI. 108. 2].

Примечательно, что во время творения гимна риши уже заняли место высшего авторитета (выше богов). Поэтому для мага-поэта было важно всячески выделить это обстоятельство:

«(Та) прекрасная мудрость, что знают риши, –

Ей мы велим войти в меня.

(Та) мудрость, что знают риши,

Создавшие существа, мудрые, –

С помощью этой мудрости, о Агни,

Сделай меня сегодня мудрым!

Мудрость вечером, мудрость утром,

Мудрость около полудня,

Мудрость с лучами солнца –

Заклинанием мы велим (ей) войти в нас» [AB, VI. 108. 3-5].

Автор гимна призывает бога Агни сделать мудрость постоянным спутником его жизни. В отличие от брахманов-жрецов РВ, искавших поддержку у ведийских богов, брахман-маг АВ не мог завершить гимн без

колдовских пристрастий. Поэтому он больше всего полагается на надежный и проверенный механизм заговора.

Создатели самхиты АВ поставили таинственный заговор **«На сохранение Священного Знания»** (I, 1) первым, в самом ее начале. Почему? Связано ли восклицание-молитва «Ом!» («Истинно», «аминь») с темой первого заговора или же оно относится ко всей самхите АВ? Кто для поэта-брахмана был «повелителем Речи»? На мой взгляд, это творение следует квалифицировать не столько как заговор, сколько как гимн, потому что автор преимущественно взывает, смиренно просит «Повелителя Речи». Приведем этот небольшой гимн-заговор полностью:

«Те трижды семь, что вокруг движутся,
Неся все формы, –
Пусть Повелитель Речи силы их,
(Их) суть дарует мне сегодня!
Снова приди, о Повелитель Речи,
Вместе с божественной мыслью!
О Повелитель Добра, сохрани (это)!
Во мне пусть будет (это), во мне – сокровенное!
Вот здесь стяни,
Как два конца лука – тетивой!
Пусть Повелитель Речи удержит!
Во мне пусть будет (это), во мне – сокровенное!
Призван Повелитель Речи.
Нас пусть призовет Повелитель Речи!
Да соединимся мы здесь с сокровенным!
Да не расстанусь я с сокровенным!» [AB, I. 108. 1-4]

Если исходить из того, что «Ом!» следует мыслить как «Священное Знание» и «Повелитель Речи», то получается, что поэт-брахман просит высшую, священную реальность «Ом!» о благополучном создании и сохранении массива сокровенного знания самхиты АВ. В зависимости от определения времени создания гимна-заговора, интерпретация его может быть различной. Если творение этого произведения отнести ко второй половине VI в. до н.э., то открывается возможность обратиться за справкой к Упанишадам Бр и Ч. Дело в том, что в потоке формирующегося, вызревающего знания, в ходе древнеиндийской ментальной революции прослеживаются две параллельно развивающиеся и взаимодействующие между собой мыслительные традиции-траектории. Одну составляло спекулятивно-метафизическое знание Упанишад. Другую – изменяющийся магический комплекс «Атхарван». При этом первичные смыслы, безусловно, задавали Упанишады. «Концептуальное ядро» становящегося комплекса

«Атхарван», а затем – и АВ, было вторичным, его, в определенном смысле, можно считать упрощенной интерпретацией первого.

Это требует пояснения. В «Дополнительном разделе» Бр «Ом!» мыслится как некое священное мыслительное пространство: «Ом [это] пространство, [это] Брахман, изначальное пространство, [наполненное] ветром пространство». – Так говорит сын Кауравьяяни. Это – веда, которую знают брахманы. Благодаря ей знают то, что следует знать» [Бр, V. 1. 1]. В Ч, связанной с осмыслением мистически-метафизической природы ритуала, содержится существенное уточнение: «Рич – это речь, саман – дыхание, удгитха – слог Ом. Речь и дыхание – рич и саман – образуют пару. Эта пара соединена в слоге Ом. Поистине, когда пара сходится вместе, то каждый выполняет желание другого» [Ч, I. 1. 5-6]. Отталкиваясь от смыслов «Ом!», содержащихся в Бр и Ч, обратимся к рассматриваемому гимну-заговору «На сохранение Священного Знания». Для глубокомысленного поэта восклицание-молитва «Ом!» есть «изначальное мыслительное пространство», «Брахман», «веда, которую знают брахманы» и вместе с тем, «Рич (Повелитель Речи) – это речь, саман – дыхание, удгитха – слог Ом». Брахман просит этот сложнейший мистически-метафизический комплекс сокровенного знания «прийти», «войти» в него, «стянутым тетивой лука» и пребывать в нем вечно. При этом следует учитывать, что предложенная интерпретация представляет собой сильное упрощение мыслительной реальности автора произведения.

В «концептуальном ядре» АВ одно из центральных мест, надо полагать, занимал гимн **«Брахман»** (IV, 1), задачей которого было адаптировать сверхсложное спекулятивное знание о Брахмане, разрабатываемое в Упанишадах, к магической ментальности брахманов-магов. Из гимна следует, что адаптация абстрактной мистически-метафизической реальности Брахмана осуществлялась посредством «погружения» ее в священное космологическое пространство, которое, получается, существовало до Его «рождения». Брахман «рожден первым на востоке» [АВ, IV. 1. 1], на самом предпочтительном месте. Посредством совмещения онтологических, мистически-метафизических, субъективных представлений поэта Вены происходит тонкая игра смыслами:

«Брахмана, рожденного первым на востоке,
Выделил Вена из ярко светящейся границы.
Он вы(делил) глубинные и поверхностные его формы,
Лоно сущего и не-сущего» [АВ, IV. 1. 1].

Если на многих страницах Упанишад брахманы и отшельники пытались прояснить первосущностную природу Брахмана и Атмана, то поэт Вена этот мыслительный массив умещает в одной строке: «лоно сущего и не-сущего».

Метафизическое поэтическое мышление автора гимна рождает идею, которой не достигало сознание «косматых аскетов»:

«*…он с неба, он с земли, пребывая в (космическом) законе,*
Укрепил две великие половины вселенной как место отдохновения…
Небо как сиденье и земной простор.
Он из глубинного места рождения достиг вершины» [AB, IV. 1. 4, 5].

Воспетая брахманами-жрецами в РВ первосущностная реальность «вселенского закона» почему-то не упоминается в Упанишадах. Почему-то брахманы-аскеты не стремились осмыслить эту глубокую и продуктивную идею в контексте размышлений о пуруше, Праджапати, Атмане и Брахмане. В рассматриваемом же гимне АВ поэт совмещает две фундаментальные реальности «вселенского закона» РВ и Брахмана Упанишад. Представляется, эта идея имела бы неплохие перспективы для концептуального развертывания, но, к сожалению, в Упанишадах развития не получила. Глубокомысленный поэт всегда остаётся прежде всего поэтом. Поэтому он не может не создать высокопоэтичную строфу:

«Так как яркий день родился от света,
То пусть (так же) зажгутся блистательные вдохновенные поэты!
Конечно же, поэт приводит в движение
Эту способность великого древнего бога» [AB, IV. 1. 5, 6].

«(Он тот), кто путем поклонения постигнет Атхарвана,
Отца, родню богов, Брихаспати,
Чтобы ты стал прародителем всех,
Поэтом, богом самовластным, не поддающимся обману» [AB, IV. 1. 7].

Одним из самых сложных и, на мой взгляд, одним из самых интересных гимнов самхиты АВ является гимн **«Скамбхе»** (X, 7). Слово «скамбха» комментаторы переводят от глагола skambh- «подпирать», «укреплять» (skambhâ- «опора», «столб). «Слово skambhâ- эпитетами не определяется», – отмечает автор русского перевода АВ Т. Я. Елизаренкова [4, I, с. 249]. Какова цель этого гимна и когда он был создан? Даже приблизительные ответы на эти вопросы помогут существенно прояснить его содержание. Арсенал тематических средств и мифологических образов позволяет заключить, что его мыслительная ментальность находится на уровне Брихадараньяки упанишады. А это означает, что он был создан во второй половине VI в. до н.э. и представляет собой своеобразное размышление высокообразованного поэта-жреца над Упанишадами (Бр, Ч и др.). В Упанишадах добуддистского периода основные усилия аскетов-риши были направлены, преимущественно, на осмысление первосущной, метафизической реальности Брахмана-Атмана. Автор этого гимна в определенном смысле смотрит шире и мыслит глубже тех

создателей множества космогонических и космологических моделей в М-10 и Упанишадах, которые обычно ограничивались абстрактными построениями без достаточных теоретических обоснований. Гимн «Скамбхе», включающий 49 строф, состоит большей частью из вопросов, посредством которых автор, проявляя хорошее знание спекулятивного материала, требует существенных уточнений, существенного продвижения в изучении мистически-метафизического бытия. Он настойчиво вопрошает:

«В каком его члене находится (космический) жар?
В каком его члене помещен (космический) закон?
Где обет, где вера в нем находится?
В каком его члене заключена правда?..
В каком его члене находится земля?
В каком члене находится воздушное пространство?
В каком члене находится помещенное (туда) небо?
В каком члене находится то, что выше неба?..
На кого опираясь, Праджапати
Поддержал все миры —
Поведай про этого Скамбху: каков же он?..
Где Агни, луна, солнце,
Ветер пребывают закрепленные…
Где риши перворожденные,
Гимны, напев, жертвенная формула, великая (земля),
В ком закреплен единственный риши —
Поведай про этого Скамбху: каков же он?
Где бессмертие и смерть
В Пуруше сосредоточены,
У кого океан-вены
В Пуруше сосредоточены —
Поведай про этого Скамбху: каков же он?» [АВ, X. 7. 1, 3, 7, 12, 14-15].

В гимнах РВ поэты ограничивались констатациями существования «космического жара» и «вселенского закона». Автор рассматриваемого гимна требует уточнения их статуса и природы. Это же требование относится и к первосущностным реальностям порождения и развития Праджапати и Пуруши.

«Высоки по имени те боги,
Которые родились из не-сущего.
Тот один член Скамбхи
Люди называют не-сущим, (находящимся) по ту сторону…
В Скамбхе — миры, в Скамбхе — космический жар,
В Скамбхе помещен космический закон.

О Скамбха, я знаю тебя воочию.

В Индре помещено все вместе.

В Индре — миры, в Индре — космический жар,

В Индре помещен космический закон.

О Индра, я знаю тебя воочию.

В Скамбхе все установлено» [АВ, X. 7. 25, 29-30].

Согласно древнеиндийской мифологии, ведийские боги не являлись первосущностной метафизической реальностью, – напротив, они рассматривались как порождение последней. В этом гимне в качестве таковой выступает таинственное «не-сущее» бытие Скамбхи. Автор гимна не вводит новую фундаментальную реальность «Скамбху», наряду с Атманом и Брахманом. Он мудро и методологически правильно даже не стремится уточнить ее природу. Он мыслит максимально абстрактно и широко. Ему важно показать, что в этой реальности «все установлено» и из нее все вышло (в том числе «космический жар» и «космический закон», которых аскеты-риши, создатели Упанишад, почему-то не учитывали). Наполнение таинственного «Скамбхи» спекулятивным содержанием – не его задача. Рассмотрение поэтом-жрецом реальностей Скамбхи и Индры как однопорядковых является оригинальной идеей, однако, не перспективной, потому что она привязывала к устаревшим архаическим представлениям.

«Гимн Скамбхе» (X, 8) уточняет предыдущий. В частности, в этом гимне уточняется, что все-таки Атман был более фундаментальной реальностью по отношению к бытию Скамбхи:

«В Скамбхе (находится) все то, (что) наделено атманом,

Что дышит и что моргает» [АВ, X. 8. 2].

Меня поражают брахманы-поэты РВ и АВ тем, что они соединяли в себе высокую мыслительную культуру и большой поэтический дар. Этот гимн является тому ярким подтверждением. Читаем несомненные удачи автора этого гимна и его переводчика:

«Праджапати движется в утробе, внутри.

Невидимый, он рождается многократно» [АВ, X. 8. 13].

Невидимый Праджапати как perpetuum mobile движется в утробе метафизической реальности.

«Все видят глазами,

Не все знают мыслью» [АВ, X. 8. 14].

На эту тему в философии и методологии науки написано великое множество книг.

«На тысячи дней пути простерты его крылья,

Этого золотистого лебедя, летящего в небо.

Взяв всех богов к себе на грудь,

Он движется, озирая все существа.
Истиной он сжигает в высоте,
Брахманом он различает, обращенный к нам.
Дыханием он дышит крест-накрест,
(Тот), на котором покоится главное» [AB, X. 8. 18-19].

Прекрасный поэтический образ летящего в небе лебедя, на груди несущего всех богов, вдохновенный поэт удачно наполняет и основополагающими спекулятивными представлениями: «истиной», «Брахманом» и «дыханием».

«Божество по имени Ави
Сидит, окутанное космическим законом» [AB, X. 8. 31].

Ави называли прекрасную девушку-богиню утренней зари Ушас.

«Кто будет знать нить нити,
Тот будет знать великого брахмана» [AB, X. 8. 37].

Но поэт-мыслитель на этом не останавливается, его мысль идет всё глубже, до самого последнего предела.

«Свободный от страстей, мудрый, бессмертный, самосущий,
Насытившийся соком, ни в чем не недостаточный —
Знающий этот атман, мудрый, нестареющий, юный,
Не боится смерти» [AB, X. 8. 44].

Это четверостишье является поэтически пересказом главной цели метафизики Пути в Упанишадах добуддистского периода.

Гимн **«Восхваление остатка жертвоприношения»** (XI, 7) носит явно назидательный характер. Автор всячески стремился запугать тех верующих, кто нерадиво относился к остаткам жертвоприношения, для чего постарался максимально использовать все концептуальные ресурсы. Это обстоятельство и представляет для нас интерес.

«В (остатке) помещены имя и форма.
В остатке помещено мироздание.
В остатке Индра и Агни —
Все помещено вместе внутри.
В остатке небо-и-земля —
Все существование помещено вместе.
Воды, океан в остатке
Помещены, луна, ветер.
Сущее в остатке и не-сущее, оба (помещены),
Смерть, бодрость, Праджапати.
(Существа), связанные с мирозданием, опираются на остаток,
А также вра(?) и дра(?) и благополучие у меня» [AB, XI. 7. 1-3].

В этом гимне в сознание верующих внедряется мощная идея о том, что малая (возможно, бесконечно малая) часть жертвоприношения содержит в себе всё (бесконечно большое) мироздание и, соответственно, оказывает на него определяющее влияние.

«Радость, благожелательность, спокойствие,
Удовольствие, питательная сила, бессмертие, мощь —
В остатке все встречающиеся
Желания желанием удовлетворены.
Девять земель, океаны,
Небеса помещены в остатке.
Светит солнце в остатке,
День и ночь…
(Космический) закон, истина, покаяние, царствование,..
Мужество, удача, сила в силе.
Успех, могущество, намерение,..
Гимны, мелодии, (стихотворные) размеры,
Повествование о древнем вместе с жертвенной формулой —
Из остатка родились на небе
Все боги, обитающие на небе» [AB, XI. 7. 13-14, 17, 18, 24].

С точки зрения современных представлений, покаяние, мужество, гимны, мелодии – как феномены антропного происхождения – следует мыслить как объективированные в остатках жертвоприношения. Однако до буддистского духовного прорыва брахманы и отшельники были закоренелыми объективистами. Они мыслили феномены субъективной реальности как явления объективного бытия.

Если гимн **«Восхваление дыхания»** (XI, 4) «перевести» на язык современной методологии науки, он мог бы быть отнесен к эмпирической интерпретации тех, изложенных в Упанишадах, фундаментальных, умозрительно-спекулятивных представлений брахманов и отшельников о дыхании (prana), в которых дыхание нередко рассматривалось как исходная, первосущностная объективная реальность по отношению ко всем иным реальностям. Автор гимна весьма убедительно и наглядно показал универсальность действия первопринципа дыхания в системе мироздания.

«Поклон дыханию,
Во власти которого весь этот (мир),
Которое было повелителем всего,
В котором покоится все» [AB, XI. 4. 1].

Дыхание есть сущностное бытие всего сущего в мире. Оно в громе, молнии, в дожде, в ячмене, рисе и других. Дыхание – это благословенная реальность:

«Когда дыхание залило
Дождем великую землю,
Животные ликуют от этого» [AB, XI. 4. 5].
«Дыхание одевает людей,
Как отец любимого сына.
Ведь дыхание — повелитель всего» [AB, XI. 4. 10].
«Когда дыхание залило
Дождем великую землю,
Рождаются травы,
А также любые растения» [AB, XI. 4. 17].

Как универсальная первосущностная реальность, оно существует как на небе, так и в утробе человека:

«Дыхание почитают боги.
Дыхание может поместить в высший мир
Того, кто говорит правду.
Дыхание — Вирадж, дыхание — Указующая (богиня),
Все почитают дыхание.
Дыхание — солнце (и) луна.
Дыхание называют Праджапати» [AB, XI. 4. 11-12].
«Человек в утробе
Выдыхает (и) вдыхает.
Когда ты, дыхание, оживляешь (его),
Тогда он рождается снова» [AB, XI. 4. 14].

Дыхание даже составляет сущность универсального первопринципа порождения праджапати (бога Праджапати). Согласно «идеологии» магов-брахманов, которая последовательно и методично проведена в текстах AB, в системе мироздания главными дирижерами являются исключительно брахманы:

«Происходящие от Атхарванов, происходящие от Ангирасов,..
Растения возникают,
Когда ты, о дыхание, оживляешь (их)» [AB, XI. 4. 16].
(То), что повелевает этим всячески рождающимся,
Шевелящимся везде,
Неутомимое, мудрое благодаря брахману,
Дыхание пусть последует за мной!» [AB, XI. 4. 24].

Надо полагать, гимн «Восхваление дыхания» и подобные ему выполняли важную функцию адаптации новых сложных метафизических представлений Упанишад в ритуале, в священном комплексе в целом.

Среди всех гимнов AB (и, вообще, всех гимнов, учитывая РВ) меня больше всего впечатляет гимн **«К Земле» (**XII, 1**)**. В мифологиях народов мира

обычно восхвалялась не столько Земля, сколько божество, которое ее персонифицировало. А в известном орфическом гимне «Деметре» излагались, по существу, представления о человеческой истории. В гимне «К Земле» древнеиндийского поэта, скорее всего, впервые в мировой истории вдохновенно поэтизировалась Земля как универсальная, всеохватывающая поверхность, как милосердное, щедрое основание жизнеобитания людей. Когда сегодня израненная, изувеченная современными изощренными технологиями, обильно кровоточит на всех континентах и в водах мирового океана, Земля словами мудрого древнеиндийского поэта словно взывает о помощи, молит неблагодарное человечество XXI века о спасении.

«На ком (находятся) океан и река, воды,
На ком возникли пища (и) пашни,
На ком оживает то, что дышит (и) шевелится, —
Пусть эта Земля даст нам право пить первыми!» [AB, XII. 1. 3].
«Кто несет (на себе) множество того, что дышит (и) шевелится, —
Пусть эта Земля поместит нас среди коров и пищи!
На ком прежде расселялись прежние люди,
На ком боги победили асуров» [AB, XII. 1. 4-5].
«Все несущая (на себе), охраняющая добро, твердо стоящая,
Златогрудая, успокаивающая мир живых,
Несущая Агни Вайшванару Земля» [AB, XII. 1. 6].
«Земля, чье бессмертное сердце
Окутано истиной на высшем небосводе» [AB, XII. 1. 8].
«Эта Земля, наша мать» [AB, XII. 1. 10].
«Я обращаюсь к чистой Земле,
К терпеливой Земле, возрастающей от молитвы.
Пусть сидим мы на тебе, о Земля,
На несущей питательную силу, процветание, долю в еде, жир!» [AB, XII. 1. 29].
«О Земля, будь нам благом!» [AB, XII. 1. 32].
«Когда мы ложимся на тебя, распростертые,
(Касаясь) ребрами (тебя), обращенную (к нам),
Не повреди нас, Земля, в этом случае,
О (ты), служащая ложем для всего!..
О очищающая, да не пораню я
Ни твое уязвимое место, ни твое сердце!» [AB, XII. 1. 34-35].
«Несущая (на себе) глупого, несущая (и) почтенного,
Терпящая наличие хорошего-и-плохого» [AB, XII. 1. 48].
«Дружелюбная, благоуханная, мягкая,
С выменем, полным сладкого напитка, богатая молоком,

Земля пусть заступится за меня» [АВ, XII. 1. 59].

«Ты — вместилище людей» [АВ, XII. 1. 61].

Под это проникнутое искренней благодарностью восхваление матери-Земли мистик-брахман не мог не подвести мистически-метафизическое основание:

«Высокая истина, грозный (космический) закон, посвящение, покаяние,
Брахман, жертва поддерживают Землю» [АВ, XII. 1. 1].

Поскольку священное знание АВ в определенном смысле являлось вторичным по отношению к фундаментальному знанию Упанишад (их упрощенной версией, которую можно воспринимать и как наглядную, и как адаптированную теоретическую), то высказыванием «высокая истина» брахманы-маги могли обозначать первосущностные реальности Брахмана, пуруши, Праджапати, а также «грозный космический закон», задающий автономную, универсальную логику движения и развития всего сущего. В метафизическое основание обязательно следовало ввести брахмана-мага. В качестве мистической приправы поэт добавил «посвящение», «покаяние» и «жертву». Горделивые брахманы, мыслившие себя выше богов и царей, не знали подлинного покаяния и смирения. Вероятно, они использовали покаяние в качестве внешнего украшения, скрывающего их непомерную гордыню. Последняя проявляется в полной мере в следующем стихе:

«*Я – покоряющий,*
«Высший» по имени на Земле.
Я – мощно покоряющий, всепокоряющий,
Способный покорить одну область за другой» [АВ, XII. 1. 54].

Человек, обладавший примитивными технологиями, букашка на благословенном теле Земли уже тогда мыслил себя Ее властелином!

«Агни – в Земле, в растениях.
Воды несут Агни, Агни – в камнях.
Агни – внутри людей.
Агни в коровах (и) в конях.
Агни пылает на небе.
Широкий воздушный простор принадлежит богу Агни.
Смертные зажигают Агни
Как перевозчика жертв, любителя жира» [АВ, XII. 1. 19-20].

Брахманы-маги всем своим существом мистически ощущали и мыслили священную стихию огня во всем сущем. В АВ мистическая сторона бога Агни получила дальнейшее развитие, а в магической мифологии брахманов Его значение, надо полагать, только усилилось.

В мировоззренческом отношении гимн **«К Рохите – Красному Солнцу»** (XIII, 1) дополняет гимн «К Земле», довершает картину мироздания. Автор гимна отдает приоритет в творении Неба и Земли богу Рохите:

«Рохита породил Небо-и-Землю.
Там Парамештхин протянул нить…
Он укрепил (своею) силой Небо-и-Землю.
Рохита укрепил Небо-и-Землю,
Им было установлено (светлое) небо, им — небосвод,
Им воздух (и) пространства были измерены.
Благодаря ему боги нашли бессмертие.
Рохита изучал многообразную (вселенную)» [АВ, XIII. 1. 6-8].

«Рохита стоял наверху на небосводе,
Порождая все формы, (этот) юный поэт» [АВ, XIII. 1. 11].

Как только бог Солнца укрепил Небо, Землю и небосвод, первый брахман-риши Парамештхин сразу же протянул нить гимна и жертвоприношения. Подвижническое, спекулятивное, ритуально-магическое движение в Древней Индии выстроило достаточно прочный, непроницаемый мыслительный туннель, по которому древние индийцы продвигались все дальше и глубже и который «защищал» брахманов и отшельников от внешних культурных влияний. Последние в рассматриваемый период в древнеиндийской мысли почти не проявляются. Однако, представляется, брахманы-маги, создатели АВ, были более свободными от этого мыслительного туннеля, прокладываемого «косматыми аскетами» в Упанишадах. Поэтому в АВ Дух западного осевого времени, пусть весьма опосредованно, все-таки запечатлелся, и в этом гимне чувствуется благотворное веяние зороастризма. В этом гимне Рохита (Солнце) выступает творцом всего духовного (не забываем: объективно-телесного):

«Рохита создал все, обладающее духом» [АВ, XIII. 1. 52].

По-видимому, поэт весьма гордился этой строкой:

«Рохита родитель жертвы и (ее) рот» [АВ, XIII. 1. 13].

Получается, что Рохита – как священный космический огонь – есть универсальный творец жертвенного ритуала и вместе с тем космический рот жертвы! Поскольку Он творец и восприемник всего духовного, то Он принимает лишь духовные жертвы:

Речью, слухом, мыслью я совершаю возлияние Рохите» [АВ, XIII. 1. 13].

В самом начале Бр, в ее первой брахмане, Солнце мыслится как глаз жертвенного коня: «Утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаз» [Бр, I. 1. 1]. Поэт АВ идет дальше. Для него Солнце – всевидящее око таинственного Бытия:

«Солнце озирает небо,

Солнце — землю, солнце — воды.

Солнце, единственный глаз бытия,

Поднялось на великое небо» [AB, XIII. 1. 45].

Гимн завершается навязчивой «брахманистской пропагандой», демонстрирующей высший авторитет брахмана в системе мироздания:

«Огонь Рохиты, нашедшего (небесный) свет,

Зажигается с помощью брахмана…

Два огня, усиливаемые брахманом,

Усиленные брахманом, получившие возлияние брахманом» [AB, XIII. 1. 48-49].

Запугивание древнеиндийских обывателей колдовской силой брахманов для меня служит верным признаком позднего происхождения гимна, когда страх проклятия парализовал волю каждого, от кшатрия до шудры:

«Кто пнет корову ногой

И (кто) мочится навстречу солнцу…

Ты, что проходишь мимо меня, пересекая (мою) тень,

И между мной и костром, —

У тебя, такого, я вырубаю корень.

Ты не будешь в дальнейшем отбрасывать тень» [AB, XIII. 1. 56-57].

У истоков осевого времени в Древней Индии в конце VII – начале VI вв. до н.э. одной из наиболее актуальных была проблема возникновения и формирования структуры мироздания. Поэтому в М-10 и Упанишадах брахманы и отшельники занимались преимущественно построением космогонических моделей. В рассматриваемом гимне изображается мистическая модель космоса, в которой бог Солнца имеет первостепенное значение.

В гимнах **«Тело человека»** (X, 2) и **«Мистический гимн»** (XI, 8), которые взаимно дополняют друг друга, предметом рассмотрения стала важная для брахманов-магов тема «тела человека». Судя по заговорам АВ, в VI – IV вв. до н.э. многие брахманы в мирском бытии были не только жрецами, но и целителями-магами, они детально изучали тело человека, отдельные его части и их функциональное значение. Из 33-х строф гимна «Тело человека» 21 состоит из вопросов о происхождении не только частей человеческого тела, но и чувствующей и духовной его составляющих. Приведем самые примечательные:

«Кем была собрана плоть? Кем — две лодыжки?» [AB, X. 2. 1].

«Разведя две ноги, куда же их приставили?

А сочленения двух колен? Кто же осмыслит это?» [AB, X. 2. 2].

«Тот), который его мозг, лоб (создал),

Затылок (?), кто первым (создал) череп» [AB, X. 2. 8].

«Удача, совершенная удача, неудача,
Мысль, подъемы — откуда?» [AB, X. 2. 10].
«Кто в нем установил форму?
Кто — величину и имя?
Кто в нем — способность к движению? Кто — способность к различению?
Кто в Человеке поступки (установил)?» [AB, X. 2. 12].
«Кто пробудил в нем мудрость?
Кто наделил музыкой, кто танцами?
Благодаря кому покрыл он эту землю?
Благодаря кому он объял небо?
Благодаря кому Человек величием
Под стать горам? Благодаря кому (под стать) деяниям?..
Благодаря кому — жертва и вера?
Благодаря кому в нем установлен разум?» [AB, X. 2. 17-19].

Как мы видим, древнеиндийские мудрецы в осмыслении человеческой целостности стремились найти её элементарные составляющие, т.е. использовали преимущественно аналитический подход. Поскольку они не знали субъективной, духовной природы человека, то оперировали большей частью объективистскими, телесными представлениями. Поэтому «собрать» человека в единое целое должна была внешняя сила. В архаический период эпохи РВ брахманы, руководствуясь натуралистическими ценностно-мыслительными устремлениями, в своих гимнах не прорабатывали проблемы творения – не «обременяли» ведийских богов подобными проблемами. Революционное осевое время открыло перед их взором необъятное поле для исследования. Кто сотворил человека? Известные боги такими способностями не обладали. Эту созидательную работу мог совершить (непонятно, как) только брахман:

«Брахманом земля установлена.
Брахман(ом) наверху помещено небо.
Брахман(ом) это устремленное вверх и поперек
Воздушное пространство помещено, протяженность.
Голову его сшив,
Также и сердце, Атхарван
Вверх из мозга, (он), очищающийся,
Привел в движение (ветер), из темени.
В самом деле, эта голова Атхарвана —
Сжатый божественный сосуд.
Дыхание охраняет эту голову,
Пища, а также разум.

Ввысь ли был он создан, поперек ли был он создан?
Возник ли Человек во всех направлениях?
Кто знает крепость брахмана,
По которой зовется Человек,
Кто в самом деле знает эту крепость брахмана,
Окутанную бессмертием,
Тому и брахман, и что от брахмана
Дают зрение, дыхание, потомство» [AB, X. 2. 25-29].

Поскольку брахманы создавали свои гимны не только для внутреннего, но и для внешнего пользования, то насколько должен был возвыситься авторитет и власть брахманов в древнеиндийском обществе, чтобы безропотно принимались утверждения об установлении последними земли и неба, а также «сборке» человека! В конце гимна упоминается термин «атман», что позволяет отнести его создание к VI в. до н.э., до прихода Будды.

«Какое наделенное атманом чудо в нем,
Это знают лишь знатоки брахмана» [AB, X. 2. 32].

Надо полагать, «Мистический гимн» (XI. 8) был создан несколько позднее гимна «Тело человека», как его мыслительное продолжение, поскольку здесь даются ответы на поставленные вопросы, т.е. в нем проявляется более зрелое спекулятивное мышление. Автор гимна идет дальше по оси времени в прошлое и задается вопросом: откуда пришли части тела человека?

«Члены (тела), суставы, костный мозг,
Мясо кто (и) откуда принес?» [AB, XI. 8. 12].

В четвертой строфе выделяется как бы сущностная структура тела человека, которая, предполагается, обеспечивает его функционирование как целого:

«Вдох-и-выдох, зрение, слух,
(То), что непреходящесть и преходящесть,
Общее дыхание-и-дыхание вверх, речь, мысль —
Это они обеспечили замысел» [AB, XI. 8. 4].

Согласно гимну, тело человека как агрегат органов создали и соединили в единое целое (в «дом») боги и некий «великий составитель» (может быть, Праджапати?):

«Слив целиком всего смертного,
Боги вошли в человека» [AB, XI. 8. 13].
«Голову, руки, а также лицо,
Язык и затылок, позвонки —
Все это обернув кожей,
Составил вместе великий составитель» [AB, XI. 8. 15].

Так описан путь создания тела, как организма первого человека:

«То великое тело, которое лежало,
Составленное составителем,
Кто снабдил его цветом,
Благодаря которому сегодня здесь оно сверкает?
Все боги помогали» [AB, XI. 8. 16-17].

«Боги, сделав смертного (своим) домом,
Вошли в человека» [AB, XI. 8. 18].

После построения организма человека («дома») начался процесс его «заселения» различными объективными, телесными способностями:

«Сон, усталость, расслабление,
Божества по имени несчастья,
Старость, облысение, поседение
Вошли затем в тело.
Воровство, злодеяние, обман,
Истина, жертва, великая слава,
Сила, власть и могущество
Вошли затем в тело» [AB, XI. 8. 19-20].

«Мысли, все решения
Вошли затем в тело» [AB, XI. 8. 27].

«В тело вошел брахман,
На теле (был) Праджапати» [AB, XI. 8. 30].

Однако в творении тела первого человека главным субъектом действия мог быть только брахман:

«…тот, кто знает
Человека, считает: Это брахман.
Ведь все божества сидят
В нем, как коровы в хлеву» [AB, XI. 8. 32].

Таким образом, человек мыслился как его тело, заполненное множеством объективных телесных реальностей-способностей. В гимне дважды утверждается:

«Покаяние, а также действие были
Внутри великого волнующегося потока.
Ведь покаяние родилось из действия» [AB, XI. 8. 6].

Суть процедуры покаяния брахманов и отшельников в ходе практического делания неясна. Может быть, покаяние в системе их подвижничества было важным и необходимым условием вхождения в мистическую связь с божеством?

Таким образом, гимнам, составляющим концептуальное ядро AB, присуща важная мировоззренческая функция: в своей совокупности они

создавали сложную мистически-метафизическую картину мироздания. Ни один письменный источник осевого времени, в том числе Упанишады, такое ответственное задание не выполнял. Поэтому рассмотрение самхиты АВ лишь в качестве свода заговоров было бы существенным упрощением ее содержания и значения.

3.2. Ведийские боги в эпоху перемен осевого времени

АВ открывает возможность проследить трансформационные процессы богов ведийского пантеона после «Большого взрыва», запечатленного в М-10, в ходе дальнейшего развития древнеиндийской ментальной революции. Согласно материалам М-10 и АВ, выстраивается следующая последовательность событий. Деформация натуралистически-силовой системы координат ментального пространства древнеиндийской культуры приблизительно во второй половине VII в. до н.э. привела к ослаблению силы и власти, казалось, несокрушимых богов Индры, Варуны и других, о чем свидетельствуют гимны РВ. Это обстоятельство открыло ящик Пандоры, из которого вырвались на свободу необузданные чувственные страсти и вожделения, многие века суровой архаики сдерживаемые ведийскими богами *совместно* (!) с брахманами. Особую опасность представляла эпидемия магии и колдовства, захватившая все древнеиндийское общество. Казалось, ведьмы и колдуны, свирепые демоны-оборотни ракшасы и другие темные силы поработили все население. Первоначально правители и брахманы были не в состоянии им противостоять. Только брахманы могли оказать достойное сопротивление злым силам. Они действительно возглавили смертельную борьбу с бесовским отродьем, призвав на помощь ведийских богов. В гимнах и заговорах АВ боги Индра, Агни, Варуна и др. начали выполнять непривычные для них функции главных сил в преследовании и уничтожении жестоких ракшасов, ведьм и колдунов. В архаические времена, судя по гимнам РВ, они подобными делами практически не занимались. Если ранее они вели смертельные битвы с природными силами и преимущественно с туземным, враждебным ариям, населением, то сейчас фронт борьбы с таинственными колдовскими силами развернулся в мистическом пространстве. По мере того, как брахманы овладевали технологией заговора, роль ведийских богов в мистической борьбе ослабевала. В конце осевого времени в Древней Индии, приблизительно в начале II в. до н.э., когда сопротивление бесовских сил было сломлено и общественная жизнь оказалась под полным контролем брахманов, ведийские боги стали выполнять служебную, вспомогательную роль в заговорах древнеиндийских жрецов. Брахманы-победители заняли центральное место в древнеиндийском обществе, закрепив его соответствующим образом в мифологии эпохи великого синтеза. Выше изложенная логика исторического

противостояния брахманов и колдовских сил открывает возможность провести хронологическую структуризацию гимнов и заговоров АВ. Она дает достаточно маркеров для временно́й оценки создания произведений самхиты, как будет показано ниже. Бóльшую часть обращенных к тому или иному богу гимнов и заговоров, в которых надежда на их защиту была максимальной, правомерно отнести к VI в. до н.э. В этих текстах влияние буддистского духовно-нравственного прорыва не просматривается. В них преобладает добуддистское объективно-телесное мировосприятие. В них нет нравственных оценок. Примечательно, что гимны VI в. до н.э. не носят характер заговоров. В отличие от гимнов РВ, они преимущественно посвящены смертельной борьбе с колдовскими силами и переполнены призывами о помощи к ведийским богам. Более поздние гимны приобретают характер гимнов-заговоров, в которых магическая практика брахманов как бы принуждает богов к преследованию колдунов и ракшасов.

а) Функциональные трансформации могучего Индры

В гимнах, посвященных Индре, перед нами предстает все тот же мощный, любимый, прославленный своей добротой и щедростью, бог-красавец. Очарование Индры особого рода. Перед ним арии не трепетали от страха. Для них Индра был добродушным здоровяком, не сторонившимся выпить с ними на жертвенной соломе благостный напиток сому. В гимне **«К Индре»** (II, 5) жрец-поэт называет его ***«покоритель сильных, друг»*** (3). По сравнению с архаическими временами, запечатленными в РВ, в осевое время Индра стал более пьющим хмельной напиток:

«Индра, радуйся, мчись вперед,
Приезжай, о герой, на двух буланых конях!
Напивайся здесь, о думающий о выжатом (соме),
Любящий сладость, довольный опьянением!» [АВ, II. 5. 1].

Нередко Индра побеждал своих ***«врагов в опьянении сомой»*** [АВ II. 5. 3].

Как близкого друга поэт призывает:

«Пусть войдут в тебя выжатые (соки), о Индра!
Наполни живот! Действуй, о могучий!
Приди к нам (в ответ) на молитву!
Услышь (мой) призыв! Наслаждайся моими песнями, о Индра!
Опьяняйся здесь со своими союзниками на великую радость!» [АВ, II. 5. 4].

Однако было бы несправедливо рассматривать работящего Индру как бога, чрезмерно увлекающегося «выпивкой». Как мы знаем, он употреблял не хмельное вино в перерывах между битвами с ракшасами и ведьмами, а,

напротив, в ходе сложного ритуала и многочисленных восхвалений вкушал священный напиток, представлявший собой воплощение самого бога Сомы. Мистическая сила Сомы, таким образом, наполняла изнутри Индру и вдохновляла его на ратные подвиги. Поэтому жрецы нередко свои гимны называли **«Индре-Соме»** (VIII, 4), потому что последние рассматривались древними индийцами как единая божественная реальность. Вдохновенный поэт-жрец взывает к любимым богам о спасении:

«О Индра-Сома, спалите ракшаса, придавите (его)!
Повергните ниц, о два быка, тех, кто крепнет во мраке!
Раздробите безумных, сожгите (их) дотла!
Убейте, столкните, заколите атринов!
О Индра-Сома, пусть говорящего злое
Охватит злое пламя, словно котелок, стоящий на огне!
Ненавистнику молитвы, пожирателю сырого мяса
с грозным взглядом,
Кимидину даруйте неистощимую ненависть!
О Индра-Сома, пронзите злодеев в глубине пропасти,
Во мраке, где не за что ухватиться,
Чтобы оттуда никто из них не выбрался!
Да послужит эта ваша яростная мощь для господства
(над ними)!
О Индра-Сома, швырните с неба (и) с земли
Смертельное оружие, расплющивающее говорящего злое!
Вытешите звучную (дубину грома) из гор,
Которою вы спалите ракшаса растущего!» [AB, VIII. 4. 1-4].

Гимн **«К Индре – на отсутствие страха»** (XIX, 15) в полной мере передает всеобщее настроение отчаяния и страха, охватившее древнеиндийское общество. Когда брахманы еще не набрали магической силы, древние индийцы просили защиты у Индры, Агни, Варуны и других ведийских богов.

«*Чего мы, Индра, боимся,*
От этого нам создай отсутствие страха!
О щедрый, помоги ты нам своими поддержками,
Убей жену ненавидящих (и) презирающих нас!..
Отсутствие страха пусть создаст нам воздушный простор,
Отсутствие страха — Небо-и-Земля — оба они,
Отсутствие страха сзади, отсутствие страха спереди,
Сверху, снизу пусть нам будет отсутствие страха!
Отсутствие страха от друга, отсутствие страха от недруга,
Отсутствие страха от знакомого, отсутствие страха (от того),

кто далеко впереди.

Отсутствие страха ночью, отсутствие страха днем для нас.

Пусть все места будут мне друзьями!» [AB, XIX. 15. 1, 5-6].

Таким образом, великолепному Индре пришлось освоить новую «специальность» разрушителя бесовских сил не столько в материальном мире, сколько в своеобразной мистической реальности. Судя по многим гимнам и заговорам, горячо любимый ариями Индра выполнял эту многотрудную работу добросовестно и успешно.

б) Агни – убийца ракшасов

Образ Агни в АВ также претерпел существенные изменения. В РВ он преимущественно выполнял многообразные функции мистического посредника при передаче многочисленных просьб жрецов, возлияний и жертв различным богам и небесным светилам. Лишь в битвах с врагами ариев, при захвате городов в полной мере проявлялась жестокость Агни как персонифицированной стихии огня. Больше всего древних индийцев впечатляла мистическая красота пылающего животрепещущего огня-Агни. В двух гимнах М-10 (X, 87 и X, 118, названных «Агни – убийца ракшасов») перед нами предстает новый облик Бога огня как непримиримого врага колдовских сил, что свидетельствует о начале смертельной битвы брахманов с последними.

В АВ Агни стал главным «убийцей ракшасов». Если Вишну прославился своими выдающимися подвигами против самых злых и сильных ракшасов, то для Агни их истребление стало повседневной, будничной работой. И это понятно, потому что магическая сила священного огня всегда выступала одним из главных и наиболее эффективных средств в борьбе с вредоносными колдовскими силами. В гимне **«К Агни – против демонов»** (V, 29) поэт-жрец констатирует:

«Издревле, о Агни, ты сокрушаешь демонов.

Тебя не победили ракшасы в боях» [AB, V. 29. 11].

На расправу со смертельными врагами демонами и колдунами поэт призывает не только Агни, но и проверенных бойцов Индру и Сому:

«Проткни глаза! Проткни сердце!

Рассеки язык! Раздроби зубы!

Какой бы лишача его ни пожирал,

О Агни, самый юный, размозжи его!..

О Агни, убей пожирателя падали, кровавого

Пишачу, убивающего мысль, о Джатаведас!

Да убьет его дубиной грома отважный Индра!

Храбрый Сома да отрубит ему голову!» [AB, V. 29. 4, 10].

Не только брахманы, – все арии обращались к Богу огня, взывая о защите, чаще, чем к другим богам ведийского пантеона. Особое, можно сказать, центральное место занимал гимн **«Агни – убийца ракшасов»** (VIII, 3). С небольшими изменениями этот гимн мы находим в М-10, что подчеркивает его значимость для жреческого сословия. Трудно сказать, в каком сборнике он появился раньше. Вероятно, в конце VII в. до н.э., когда защитные средства разнообразных заговоров были еще не наработаны, этот гимн выступал универсальным средством в борьбе с вредоносными силами. Огонь-Агни всегда был рядом. Древние индийцы прежде всего призывали его на помощь:

«Убийцу ракшасов победоносного я кроплю (жиром).
Как к другу обращаюсь я за самой широкой защитой.
Агни заострен (и) с умением зажжен.
Пусть защищает он нас днем и ночью от вреда!
(Ты), железный зуб, достань (своим) пламенем
Колдунов, когда зажгут (тебя), о Джатаведас!
Лови языком сторонников глупых богов!
Сшибив (?) пожирателей сырого мяса, сунь (их) в пасть!
Оба клыка пускай в ход, о (ты), наделенный обоими,
Хищник, заостряющий нижний и верхний (клык)!
И кружи ты по воздуху, о Агни!
Хватай колдунов зубами!
О Агни, разорви шкуру колдуна!
Пусть разящая громовая стрела убьет его жаром!
Разломай (его) по суставам, о Джатаведас!
Пожиратель сырого мяса, жадный до сырого мяса,
пусть разделит его на части!» [АВ, VIII. 3. 1-4].

В этом гимне перед нами предстает свирепый, ужасный, с большими железными зубами, с пылающим жарким пламенем, ощетинившийся множеством стрел и копий великолепный Агни. Красота любимого Бога – в его жестокости и насилии превосходных степеней!

«Где ты сейчас увидишь, Джатаведас,
Что он стоит, о Агни, или же бродит,
Или же что колдун летает по воздуху,
Как стрелок, пронзи его стрелой, заостряя (ее)!
Жертвами направляя (свои) стрелы, о Агни,
Речью (нашей) обрабатывая (их) наконечники
(как) ударами молнии,
Пронзи ими колдунов в сердце!
Заломи им назад руки!

А схваченных освободи, о Джаташедас,
А также (порази своими) копьями схвативших (его) колдунов!
О Агни, сначала, вспыхивая, пришиби (его)!
Да сожрут его питающиеся падалью пестрые коршуны (?)!..
(Ты) со взглядом героя, разгляди ракшаса в поселениях!
Отбей ему три вершины!
Жаром разбей ему ребра, о Агни!
Разруби натрое корень колдуна!..
Какой колдун умащает себя кровавой человечиной,
Какой кониной, какой говядиной,
Кто отбирает молоко у коровы, о Агни,
Размозжи тем голову (своим) жаром!» [AB, VIII. 3. 5-7, 10, 15].

Вредоносные силы были всегда. Их опасались и в седой архаике. Но такой силы и натиска темной, враждебной, вездесущей реальности древние арии не испытывали никогда. Колдуны и ведьмы летали по воздуху, заражали окружающие предметы, отравляли еду, скот, самих людей. Жизненный мир стал опасным. Угрозы возникали каждое мгновение. Лишь священный огонь Агни очищал островок безопасного жизненного пространства, за пределами которого «*колдун умащает себя кровавой человечиной, кониной или говядиной».* Кошмарные картины, которые рисуют гимны АВ, – не выдумки брахманов. Они – лишь фрагменты гораздо более сложной жизненной реальности древних индийцев начала осевого времени.

«Защищай ты нас, Агни, снизу, сверху,
Ты — сзади, а также спереди!
Эти твои нестареющие самые жаркие (языки пламени)
Пусть, ярко пылая, испепелят злоречивца!..
Тобою, вдохновенным, о Агни, (как) крепостью,
Мы хотим окружать себя» [AB, VIII. 3. 19, 22].

Брахманы не только верили, они знали, что благословенный Агни, как и могучий добряк Индра, несли комплексную безопасность, были спасительной крепостной стеной от колдунов и ракшасов. Ф. Ницше не любил «браминов» из-за их суровой аскезы, по его мнению, умертвлявшей жизнь, волю к жизни как фундаментальное устремление человека. Я не сомневаюсь, если бы он прочитал этот гимн и ему подобные, он пришел бы в восторг от высокохудожественного описания метафизической реальности жизни, которую ему удалось воссоздать иными образными и мыслительными средствами в своей книге «Так говорил Заратустра».

Гимны, в которых душевное напряжение ослабевает, отображают ментальность более поздних эпох осевого времени в Древней Индии, когда

арии привыкли и приспособились жить бок о бок с колдунами и ракшасами. Это обстоятельство может служить надежным маркером в распределении текстов по временной оси древнеиндийской ментальной революции. Как будет показано ниже, в суттах Типитаки IV – III вв. до н.э. якши и ракшасы предстают как носители нравственного начала. А в письменном источнике XII века «Океан сказаний» Сомадевы небесные демоны гандхарвы практически ничем не отличаются от людей, нередко в нравственном отношении их превосходя. Поэтому к более поздним следует отнести гимн **«К разным формам Агни – с жертвенным возлиянием»** (III, 21), в котором жизненное пространство божественной стихии огня существенно расширяется:

«Огни, что внутри вод, что во Вритре,
Что в человеке, что в камнях,
(Огонь), что вошел в травы, что в лесные деревья, —
Да будет тем огням это возлияние!
(Огонь), что у Сомы внутри, что у коров внутри,
Что вошел в птиц, что в зверей,
Что вошел в двуногих, что в четвероногих, —
Да будет тем огням это возлияние!» [АВ, III. 21. 1-2].

В этом гимне просматриваются зачатки концептуальной работы мысли поэта. Он стремится осмыслить стихию огня как универсальную первосущностную реальность, которая является жизненным началом не только всех живых существ, но и бога Сомы и даже демона-дракона Вритры. С этой мыслью древнеиндийского жреца вполне согласился бы грек Гераклит из Эфеса.

в) Всевидящий Варуна

Для меня особый интерес представляет формирование в АВ обновленного образа асуры Варуны. Если в РВ Митра и Варуна преимущественно «специализировались» на надзоре за соблюдением «вселенского закона», то в АВ Варуна приобретает неизвестную ранее в древнеиндийской мифологии функцию грозного божественного всевидящего ока. Правда, Варуна осуществляет строгий надзор не столько за нравственным поведением людей, сколько за темными силами. В заговоре **«К Варуне – против врага»** (IV, 16) провозглашается всезнание грозного бога:

«Кто стоит, кто бродит и кто шатается,
Кто бродит схоронясь, кто крадучись (?)–
Если двое, усевшись вместе, (что-то) обсуждают,
Царь Варуна знает это как третий.

И эта земля (принадлежит) царю Варуне,
И то небо высокое с далекими краями.
И два океана — две стороны живота Варуны,
И в этой малой капле воды он сокрыт.
И кто проберется далеко за пределы неба,
Он не будет освобожден от царя Варуны.
С неба его соглядатаи приближаются сюда:
Тысячеглазые, они озирают землю.
Всё это созерцает царь Варуна:
Что в пределах двух миров, что за пределами.
Сосчитаны у него (все) моргания людей.
Как удачливый игрок — кости, он замечает их» [AB, IV, 16. 2-5].

У древних ариев, в отличие от древних иудеев – «избранного народа», со времен Моисея привыкшего к строгому надзору со стороны Господа, с ведийскими богами складывались весьма дружественные, партнерские отношения. У зороастрийцев функцию «грозного всевидящего ока» выполнял бог солнца Митра. Читаем десятую главу книги «Яшт» [Михр-яшт] из Авесты:

«Митру,.. почитаем мы:
Правдивого, красноречивого,
Тысячеухого, прекрасно сложенного,
Десятитысячеглазого, высокого,
Не знающего сна, (вечно) бодрствующего…

Если солжет ему
Глава ли дома,
Или глава общины,
Или глава области,
Или глава страны,
То Митра воспрянет,
Гневный и оскорбленный,
И разрушит он и дом,
И общину, и область, и страну…

Над ними властвуя,
Несет им гибель,
Сносит головы
Солгавших Митре людей.
Летят во все стороны головы
Солгавших Митре людей» [50, с. 34, 35, 36].

На мой взгляд, в ярости грозного Варуны, блюстителя правды и

правопорядка, в полной мере проявляется влияние зороастрийского Митры. К тому же в гимнах АВ имена асуров Митры и Варуны пишутся через дефис. Как известно, в наибольшей степени тотальный надзор Бога проявился в исламе. Читаем Коран: «Аллах (все) слышит, знает (обо всем)» [2, 181]. «Страшитесь гнева Господа и знайте: Он видит все, что делаете вы» [2, 233]. «Аллах, поистине, все слышит и все знает» [8, 17].

Примечателен заговор **«На освобождение от ярости Варуны»** (I, 10), который был создан, когда брахманы уже овладели технологией заговора. Если в зороастрийской Персидской империи нравственный закон говорить только правду носил характер кантовского категорического императива, то в нравственно несозревшей Древней Индии маг-брахман позволял себе покрывать обманщиков, ограждая от справедливого гнева Варуны:

«Этот Асура правит богами —
Ведь повеления царя Варуны (всегда) сбываются.
От этого, от ярости грозного (бога)
Я увожу его, одерживая верх с помощью заговора.
Да будет поклонение твоей ярости, о царь Варуна, —
Ведь ты, о грозный, замечаешь любой обман!
Тысячу других я уступаю (тебе) сразу.
Этот пусть живет у тебя сотню осеней!
Если языком произнес ты неправду,
Много лжи,
Я освобождаю тебя от царя Варуны, чьи законы
истинны» [АВ, I. 10. 1-3].

Таким образом, Варуне, получившему нравственный заряд от зороастрийского Митры, было непросто выполнять функции строго нравственного надзора в Древней Индии, где брахманы-маги могли по своему произволу «отключать» мораль.

г) «Все Боги» в «магической подтанцовке»

Заговоры, в которых упоминаются многие боги ведийского пантеона, большей частью отражают тот период становления АВ, когда в технологии заговора имело место своеобразное равновесие роли богов и брахманов. Обычно они совместными, дружными усилиями решали свои колдовские дела. В заговоре **«Против злых духов – со свинцовым амулетом»** (I, 16) магическая сила амулета определялась сложением коллективных усилий Агни, Варуны и Индры.

«Свинец благословил Варуна,
Свинец нравится Агни,
Свинец мне пожаловал Индра —
Вот он и изгоняет злых духов!..

Если ты убиваешь у нас корову,
Если коня, если человека,
То мы пронзаем тебя свинцом,
Чтобы был ты нам неубийцей героев!» [AB, I. 16. 2, 4].

В этом заговоре отмечается, что в ночь новолуния пожиратели «возникли роем» [AB, I. 16. 1]. Как отмечалось ранее, обыденная реальность в Древней Индии рассматриваемого периода была такова, что приходилось тщательно защищаться от вездесущих темных сил.

Заговор **«К разным богам – на освобождение от беды»** (XI, 6) отражает ранний период становления AB, когда беспомощные брахманы в борьбе с темными силами уповали на помощь ведийских богов. В этом заговоре брахман взывает о помощи практически ко всем богам ведийского пантеона:

«*Мы взываем к Агни, к лесным деревьям,*
К травам и растениям,
К Индре, Брихаспати, Сурье —
Да освободят они нас от беды!
Мы взываем к царю Варуне,
К Митре, Вишну, а также к Бхаге,
К Анше, Вивасвату мы взываем —
Да освободят они нас от беды!» [AB, XI. 6, 1-2].

Брахман просит о помощи не только богов, но и небесные светила, и даже живые существа:

«Земные, небесные животные,
А также (те), что лесные звери,
К ястребам, к птицам мы взываем —
Да освободят они нас от беды!» [AB, XI. 6, 8]

Избавления от беды брахман просит даже свирепых ракшасов:

«*К скаредам мы взываем, к ракшасам,*
К змеям, к чистым людям, к предкам,
К сто одной смерти мы взываем —
Да освободят они нас от беды!» [AB, XI. 6, 16].

Показателен также заговор **«К Небу-и-Земле»** (IV, 26), в котором брахман смиренно просит Небо и Землю, являющихся «основой всех благ», избавить его от беды:

«Я сосредоточен на вас, о Небо-и-Земля, прекрасно насыщающих, единомышленниках,
Которые простерли неизмеримые участки пути.
Так как стали вы основой (всех) благ,
Пусть избавите вы нас от беды!» [AB, IV. 26, 1].

Согласно заговору **«На сбривание волос»** (VI, 68), в этой важной процедуре непосредственно участвуют почитаемые бог солнца Савитар, Варуна, Сома и другие:

«*Сюда явился Савитар с лезвием.*
О Ваю, приди с горячей водой!
Пусть смочат (его) единодушные Адитьи,
Рудры, Васу!
Обрейте (голову) царя Сомы, умелые!
Пусть Адити сбреет бороду!
Пусть воды смочат блеском!
Пусть позаботится Праджапати
Ради долголетия, чтобы видеть (солнце)!
То лезвие, которым сбрил Савитар,
Знаток, (волосы) царя Сомы, Варуны,
Сбрейте им сейчас у него (волосы), о брахманы!
Пусть будет он богатым коровами, конями, потомством!» [AB, VI. 68. 1-3].

Боги прислуживают брахману, как слуги! Этот заговор отображает благословенные для брахманов времена, когда, преодолев сопротивление колдунов и ракшасов, жрецы-маги почивали на лаврах.

В небольшом гимне **«К Вишну»** (VII, 27) воссоздается один из ранних образов знаменитого бога, в котором преобладают героические и натуралистические характеристики:

«Я хочу сейчас провозгласить героические деяния Вишну,
Который измерил земные пространства,
Который укрепил верхнее общее жилище,
Трижды шагнув, (он), далеко идущий.
Вот прославляется Вишну за мужественные деяния,
Страшный, как зверь, бродящий (неизвестно) где,
живущий в горах» [AB, VII. 27. 1-2].

Брахман называет Вишну «близким другом Индры» [AB, VII. 27. 6], тем самым подчеркивая его натуралистически-силовую природу.

Таким образом, предложенная методология исторического рассмотрения гимнов и заговоров АВ в контексте развития древнеиндийской культуры в эпоху осевого времени может быть признана достаточно эффективной. Она позволяет проследить ценностно-мыслительные сдвиги в эволюции образов ведийских богов, их роли в структуре мироздания и технологии заговора. Общей тенденцией этой эволюции было то, что по мере совершенствования брахманами технологии заговора возрастала их роль в борьбе с колдовскими силами и, соответственно, в социальной жизни

древнеиндийского общества. При этом пропорционально уменьшалась роль богов ведийского пантеона. Она все больше низводилась до вспомогательной, зависимой от воли брахманов, силы.

3.3. Методологический анализ колдовской силы заговора

В архаический период истории Древней Индии до VII в. до н.э. брахманы специализировались, преимущественно, на обеспечении функционирования сложного ритуального комплекса. В ходе древнеиндийской ментальной революции они «овладели» магическими способностями. Почему это стало возможным? По мере эрозии архаического натуралистически-силового ментального пространства древнеиндийской культуры, когда ведийские боги утратили свою физическую мощь, в древнеиндийском обществе произошел неконтролируемый всплеск колдовства и чародейства. Гимны М-10 и заговоры АВ убедительно свидетельствуют об эпидемии «колдовской болезни» и об отчаянных воплях брахманов по этому поводу. В борьбе с этим социальным злом брахманы сами освоили магические технологии и стабилизировали ситуацию. Более того, научившись укрощать колдовские силы «их же оружием», они добрались до вершины социально-политической власти, в определенном смысле установили в обществе диктатуру своей воли. Поэтому представляется целесообразным исследование методологии технологии заговора, ставшего эффективным и наиболее мощным оружием брахманов в социально-политической борьбе, обеспечившим им безоговорочную победу в жестком противостоянии своим соперникам.

В бурную эпоху осевого времени одним из потоков развития священного знания был переход от гимносложения и гимнопения РВ и СВ к практическому деланию заговора АВ, что требовало существенного пересмотра мифологических и экзистенциальных установок. В основании гимносложения, жертвенного возлияния лежит мифология откровения. Предельной целью жреца являлось достижение непосредственной мистической связи с Богом, чтобы Он услышал молитву, принял жертву и удовлетворил просьбу. В основе заговора лежит мифология творения. Предельной целью заговора являлось посредством оптимальной словесной его формы привести в действие мистического посредника, чтобы вопреки природным закономерностям, т.е. сверхъестественным путем, достигнуть необходимого воздействия-результата. Если отношения жреца и божества в РВ и СВ были отношениями низшего и высшего, то в заговоре реализуется воля «нового высшего» – мага.

Какова экзистенциальная природа заговора? Представляется целесообразным сопоставить заговор и эксперимент по структуре «цель –

действие – результат». При проведении эксперимента в науке в качестве цели выступает решение научной проблемы или проверка гипотезы, средством служит созданная системой приборов среда, а в позитивном результате оказывается решение проблемы или подтверждение теоретической гипотезы. Целью заговора, например, лечебной магии обычно выступает излечение больного, вредоносной – действие проклятия; в качестве средства (в идеале) – отработанная словесная форма заговора, которая должна «включить» сверхъестественный механизм материального действия. В подлинной магии цель обычно успокаивается в результате. Важным качеством, как эксперимента, так и заговора, является их повторяемость и воспроизводимость. Если бы заговор не обладал этим свойством, то не было бы и самхиты АВ. Подобно тому, как какая-либо естественнонаучная теория включает в состав своего целого собрание данных экспериментов, обеспечивающих ее корреляцию с объективной действительностью, так и магическая целостность АВ содержит самые эффективные, многократно проверенные заговоры – «мистические эксперименты». В заговоре, как и в эксперименте, не может быть «лжи» и «пиара». В заговоре **«Против разных болезней»** (IX, 8) брахман-маг утверждает, надо полагать, в присутствии больного и, может быть, его родственников:

«Любую твою головную болезнь
Мы выгоняем заговором наружу.
Ломоту членов, лихорадку членов,
Висальяку, пронизывающую все члены, —
Любую головную болезнь
Мы выгоняем заговором наружу» [AB, IX. 8. 4-5].

Один из крупнейших философов науки XX века К. Поппер вызвал большую дискуссию в философско-научном сообществе своим принципом фальсифицируемости, согласно которому степень истинности научной теории определяется степенью риска ее опровержения в эксперименте. Даже упрощенная экзистенциальная реконструкция заговора позволяет заключить, что, в отличие от ученых, самый опытный брахман-маг каждый раз во время осуществления заговора рисковал своим авторитетом, уважением, практически – всем. В конце заговора он утверждает:

«*Я выгнал словом из тебя.*
Из ног, из колен,
Из ягодиц, из промежности,
Острые боли спинного хребта, из головы —
Я заставил исчезнуть болезнь» [AB, IX. 8. 20-21].

Получается, что рассматриваемый заговор в магической практике брахманов обычно давал позитивный результат. Надо полагать,

первоначальный вариант АВ («Атхарван»), как самое могучее, самое эффективное магическое оружие брахманов-магов, был тайным, совершенно секретным, вероятно, сберегавшимся в устной традиции текстом для внутреннего пользования брахманов-аскетов и отшельников. Затем к колдовской силе постепенно стали допускать брахманов-жрецов и других. Скорее всего, АВ была включена в комплекс ведического знания и, таким образом, легализована, стала доступна всем дваждырожденным, когда магическая технология заговора была в значительной степени уже утрачена, уже непонятна непосвященным, когда победа брахманов уже была окончательно достигнута: приблизительно в эпоху великого синтеза, начиная с III в. до н.э.

Самое важное и самое интересное в заговоре – включение мистического механизма действия сверхъестественных сил. Из заговоров АВ следует, что магическим посредником, сообщником брахманов в колдовских делах выступали все те же ведийские боги, прежде всего, Индра и Агни, а также Варуна, Митра и др. Боги ведийского пантеона никуда не ушли, не «умерли». Как бы сказал умудренный жизненным опытом герой Ильфа и Петрова Остап Бендер, из могучих, совершенных богов «они переквалифицировались в управдомы» по колдовским делам брахманов. Читаем заговор **«Против безумия»** (VI, 111):

«Освободи мне, о Агни, этого человека,
Который здесь громко кричит, связанный, крепко удержанный!..
Пусть успокоит Агни для тебя
Твой дух, если он возмущен!..
Доведенного до безумия из-за вины перед богами,
Безумного из-за ракшаса —
Я, знаток, делаю лекарство,
Чтобы стал ты свободным от безумия» [AB, VI. 111. 1, 2, 3].

В заговорах **«Против червей»** (II, 31; V, 23) активную роль мистического посредника играет Индра:

«Великий жернов, что у Индры,
Давитель любого червя,
Им я перемалываю червей…
Видимого-невидимого я раздавил,
А также куруру я раздавил…
Червей мы расплющиваем заговором» [AB, II. 31. 1, 2].

«О Индра, повелитель богатств,
Убей червей у этого мальчика!
Убиты все злые силы

Ужасным заклинанием моим» [AB, V. 23. 2].

В заговоре **«К Индре-Соме»** (VIII, 1) сообщаются отдельные фрагменты ужасной колдовской реальности, которая ночью весьма активизируется:

«(Ведьма), которая является ночью, как сова,
Вредная, скрывающая (свое) тело,
Да падет она в бесконечную пропасть!..
Рассеивайтесь, о Маруты, по поселениям: ищите,
Хватайте, давите ракшасов,
Которые летают по ночам, превратившись в птиц,..
Вот они летают туда-сюда эти собачьи колдуны.
Желающие навредить, они стремятся навредить Индре,
которому нельзя навредить» [AB, VIII. 4. 17, 18, 20].

Если в эпоху кровавых завоеваний ариями коренного населения Древней Индии поэты-жрецы взывали о помощи к ведийским богам, то в эпоху осевого времени жестокие баталии происходили на мистических полях с колдунами и ракшасами. Это битва насмерть. Заговор **«Против колдунов, злых духов, колдуний»** (I, 28) в полной мере подтверждает это обстоятельство:

«Пришел сюда бог Агни,
Убийца ракшасов, изгоняющий болезни,
Сжигающий двуличных,
Колдунов, кимидинов.
Встреть огнем колдунов,
Встреть, о бог, кимидинов!
О ты, оставляющий черный след,
Охвати огнем колдуний, идущих навстречу!
(Та), что прокляла проклятием,
Что вложила зло в (свой) корень,
Что схватила (нашего) младенца, чтоб лишить (его) соку,
Да сожрет она (свое) потомство!*»* [AB, I. 28. 1-3].

Заговор – это не гимн. В заговоре все гораздо серьезней. Экзистенциальная реальность гимна – возвышенное мистическое священнодействие. Экзистенциальная реальность заговора значительно более напряженная, связанная с болью – телесной или душевной – и криком от боли. Брахман, дополняя заговор использованием снадобий или магических предметов, снимал боль, приносил реальное, всеми наблюдаемое освобождение от болезни. Читаем заговор **«Против змей и яда»** (X, 4):

«Исчезла (у них) жизненная сила, исчез яд.
Убиты Индрой-громовержцем.
Убил Индра, убили мы…
Индра мне отдал во власть змею,

И Митра, и Варуна,
(А также) Вата и Парджанья — оба они…
Я вывожу, как если бы (я вел) кобылиц.
О змея, да выйдет твой яд!..
Агни выставил змеиный яд.
Сома вывел (его).
За тем, кто кусает, последовал яд.
Змея сдохла» [AB, X. 4. 12, 16, 21, 26].

Из заговора следует, что для спасения несчастного от укуса змеи, брахман привлекал самых главных, «работящих» ведийских богов. Еще раз подчеркнем: в заговоре не может быть пиара, рекламы и саморекламы. В заговоре все до предела серьезно. Рассматриваемый заговор, очевидно, использовался, когда после укуса змеи вопрос жизни и смерти шел на минуты. Также, очевидно, что этот заговор чудесным образом спасал человека от смерти.

Однако, самым главным в мистической «жизнедеятельности» всего механизма заговора является не словесная его форма и не сопровождавшие его магические деяния. Недостаточно знания процедуры заговора. Нужна магическая харизма брахмана-мага, которая «собирала» все составляющие заговора в единое целое и запускала колдовской процесс как часовой механизм. Как приобрести харизму колдуна? Для нас, непосвященных, магическая природа заговора плотно закрыта. Мои рассуждения о мистической реальности заговора представляют собой попытку ее экзистенциально-теоретической реконструкции, чуть-чуть приподнимающую таинственное покрывало весьма примечательного магического действа. Представляется, в бурном мыслительном потоке осевого времени в VI – IV вв. до н.э. в Древней Индии у брахманов и отшельников не было другого способа приобрести магическую харизму, кроме как посредством длительного и сурового подвижничества.

Каков был смысл подвижнического движения в Древней Индии, стремительно набиравшего силу в указанный период? Высшей и единственной целью суровой аскезы православных монахов и суфиев в исламе было и остается достижение абсолютной нравственной чистоты как единственного средства Боговедения. Поразительно, но сверхсуровое подвижничество брахманов-аскетов и отшельников, которыми восхищались и которых боялись все, от раджи до последнего шудры, не имело нравственного идеала. Древнеиндийские подвижники, в отличие от исихастов и суфиев, не стремились к Боговедению. Тогда для чего они творили многотрудный аскетический подвиг? Ответ может быть только один: они приобретали, всячески наращивали в себе магическую харизму. Более суровая аскеза

порождала бóльшую колдовскую силу. Поэтому, когда затухал пожар осевого времени в Древней Индии, возникла могучая фигура бога Шивы, безбашенного аморалиста, царя аскетов, окруженного полчищами нечистой силы. Великий маг бог Шива – один из итогов древнеиндийской ментальной революции. Бог Вишну также был не подарок. Со своими гигантскими шагами, парашурамой, двадцать один раз изрубившего топором всех кшатриев, главных соперников брахманов в социально-политической борьбе, Вишну также не имел высокой нравственной цели, не был носителем нравственного идеала. Поэтому аватара Будды в его «истории» представляется странным и чужеродным событием.

Особый интерес представляют заговоры вредоносной магии, в которых приоткрывается мистическое противостояние брахманов-магов и колдунов, ведьм, ракшасов и других. Тексты заговоров АВ являют самую сокровенную, самую потаенную сторону древнеиндийской магии – мысли и представления ее главного действующего лица, брахмана-мага. Если мы живем в чувственно воспринимаемом мире, то жизненный мир брахмана-мага представлял собой сложное целое, в котором три реальности накладывались друг на друга: чувственно-предметная, реальность ведических богов и реальность нечистой силы. Посредством заговора **«На обнаружение колдунов с амулетом-травой»** (IV, 20) брахман стремится проникнуть в мистическую реальность нечистой силы:

«Тысячеглазый бог вложит
Мне ее в правую руку.
С ее помощью я вижу всё (выделено мною – В. М.)*:*
И кто шудра, и кто арья.
Прояви (свои) формы (выделено мною – В. М.)***!***
Не прячь себя!..
Покажи мне колдунов!
Покажи колдуний!
Покажи всех пишачей!
Для этого я беру тебя, о трава…
Я выхватил из убежища
Колдуна, кимидина.
Благодаря этому (заклинанию) я вижу всё (выделено мною – В. М.)*:*
И шудру, и арью.
Кто летает по воздуху
И кто скользит по небу,
Кто считает землю защитой —
Укажи мне этого пишачу!» [AB, IV. 20. 4-5, 6, 8-9].

Своеобразие подобной группы заговоров выражается в том, что маг-брахман эффективно использует мистическую силу амулетов органических (растений) и неорганических (металлических и др.). Согласно этому заговору, трава каким-то образом открывает брахману-магу многомерное пространство, в котором мистическое и мирское переплетаются в единое целое:

«Три неба, три земли
И шесть этих сторон света по отдельности —
Все существа пусть увижу я
С твоей помощью, о трава-богиня!..
Кто летает по воздуху
И кто скользит по небу,
Кто считает землю защитой —
Укажи мне этого пишачу!» [AB, IV. 20. 2, 9].

В технологии заговора брахман достиг такого мастерства, что уже к помощи ведийских богов не обращался. Читаем заговор **«Против злых сил – травой»** (IV, 17):

«*Тебя, владычицу лекарств,*
Мы держим, о победительница…
Ту, что поистине побеждает, что отводит проклятия,
Что одолевает, что возвращается вновь, —
Я созвал все травы так:
«Да спасет она нас от этого!» [AB, IV. 17. 1, 2].

От каких угроз предохраняет трава в магической технологии заговора? Оказывается, их перечень весьма значителен, и, надо полагать, все эти угрозы были (воспринимались) реальными:

«*Та, что прокляла проклятием,*
Что вложила зло в свой корень,
Что схватила (нашего) младенца, чтоб лишить (его) сока,
Да сожрет она (свое) потомство!
То (колдовство), что сделали они в сыром сосуде,
Что сделали они в сине-красном,
То колдовство, что сделали они в сыром мясе, —
Убей им сотворивших колдовство!
Кто вызывает дурные сны, кто вызывает дурное житье,
Ракшаса, чудовище, упырих,
Всех с дурным именем, с дурной речью —
Мы заставляем их сгинуть прочь от нас!
Смерть от голода, смерть от жажды,

Бескоровность, бездетность —
С твоей помощью, о стирающая прочь,
Всё это мы стираем прочь!» [AB, IV. 17. 3-6].

В чем выражается продуктивность действия травы? Трава выступает универсальным «моющим средством» от колдовской заразы. Она «стирает» негативную энергию, посланную ведьмами и колдунами:

«*Смерть от голода, смерть от жажды,*
А также проигрыш в кости –
С твоей помощью, о стирающая прочь,
Всё это мы стираем прочь!
Ведь стирающая прочь – единственная
Властительница из всех трав,
Ею мы стираем (то), что пристало к тебе, –
Так ходи же ты свободный от болезни!» [AB, IV. 17. 7-8]

Следующий за этим заговор **«Против злых сил – травой»** (IV, 18) дополняет предыдущий.

«Этой травою я
Испортил все колдовство…
(Сотри) же прочь колдуний!
(Сотри) прочь всех упырих!
Стерев прочь всех колдунов,
Прочь всех упырих,
О стирающая прочь, тобою
Мы всё это стираем прочь!» [AB, IV. 18. 5, 7-8].

В заговоре **«Против врагов, чтобы их связать»** (VI, 104) просматривается гармоничное взаимодействие брахмана-мага и ведийских богов в колдовских технологиях:

«*Я сделал это привязывание,*
Распаленное Индрой с помощью жара.
(Те) недруги, что у нас есть здесь, —
Привяжи ты их, о Агни!
Свяжите их, о Индра-Агни,
Союзники, и царь Сома!
Пусть Индра с Марутами
Сделает привязывание врагам нашим!» [AB, VI. 104. 2-3].

В заговоре **«Против болезни, на долгую жизнь»** (III, 11) брахман претендует на управление процессами жизни и смерти посредством жертвенного заклинания:

«Если у него иссяк срок жизни или если он успел (туда),
Если даже он предстал перед лицом смерти,

Я вырываю его из лона небытия,
Я отвоевал его для жизни в сто осеней!» [АВ, III. 11. 2].

Гимн-заговор **«На победу над врагами моих покровителей»** (III, 19) следует отнести к числу поздних текстов самхиты АВ, когда технология заговора была отработана и демонстрировала свою эффективность, что обеспечивало брахманам высокий авторитет в древнеиндийском обществе, а также свидетельствовало об их полной победе не только над колдовскими силами, но и над кшатриями в социально-политической борьбе. Это своеобразное творение носит черты как гимна-самовосхваления, так и заговора – как магического действа. От былого отчаяния и страха в противостоянии колдунам и ракшасам не осталось и следа. Самодостаточное торжество победителя через тысячелетия изливается на читателя этого произведения:

«Отточено это мое священное слово,
Отточено мужество, сила.
Отточенной, непреходящей, победоносной пусть
будет Власть (у тех), у кого я (жрец-)пурохита.
Я, оттачивая их царство,
От(тачиваю) мощь, мужество, силу.
Я отрубаю руки врагам
Этим жертвенным возлиянием!» [АВ, III. 19. 1-2].

В этих строфах запечатлена полная победа, абсолютная Власть и Сила жрецов-магов. Самосознание брахманами своего верховенства достигло пределов мироздания. Теперь в колдовских делах они видели свое превосходство и над ведийскими богами, даже над Индрой, Агни и Варуной:

«Я уничтожаю священным словом недругов,
Я выручаю своих.
Острей, чем топор,
И острей, чем огонь,
Острей, чем дубина грома у Индры,
(Те), у кого я (жрец-)пурохита» [АВ, III. 19. 3-4].

Власть и благополучие царя и всего царства теперь зависили не только от высокого нравственного авторитета брахманов, но и от их магической силы:

«*Я оттачиваю их оружие,*
Я усиливаю их царство, богатое прекрасными героями.
Да будет их власть непреходящей, победоносной!
Да поддержат их замысел все боги!» [АВ, III. 19. 5].

В перестроечную эпоху осевого времени в Древней Индии лишь Будда совершил высокий духовно-нравственный прорыв. Поэтому высокая мораль Дхаммы-Винаи определяла ментальность буддистской Сангхи. После смерти

Учителя высокое нравственное горение среди буддистских монахов стало затухать. За пределами ментального пространства буддистской Сангхи существенного нравственного развития не происходило: оно имело место лишь среди брахманов и отшельников, на индивидуальном уровне. В АВ нравственная составляющая практически отсутствует. Примечательно, что в ряде заговоров грань между брахманами-жрецами и колдунами почти стирается. Так, в заговоре **«На приобретение власти над женщиной»** (III, 25) предлагается колдовская технология приворота женщины. Брахман, подобно колдуну, шепчет:

«Стрела Камы, что страшна, —
Ею я пронзаю тебя в сердце…
Пронзенная жгучей болью,
С пересохшим ртом приползи ко мне,
Мягкая, с утихшим гневом, полностью (моя),
Ласково говорящая, покорная!
Я пригоняю тебя стрекалом От
матери, а также от отца,
Чтоб оказалась ты в моей власти,
Чтоб пошла ты навстречу моему намерению!
О Митра-Варуна, выкиньте
Намерения из сердца у нее!
Сделав ее затем безвольной,
Отдайте же ее в мое распоряжение!» [AB, III. 25. 1, 4-6].

Никаких нравственных принципов и переживаний в заговоре не просматривается. Лишь жгучая вожделеющая страсть вела большого профессионала брахмана в ходе создания этого приворота. При этом строгие в отношении правды боги Митра-Варуна также участвуют в этом безнравственном действе.

Заговор **«Проклятие, чтобы лишить мужской силы»** (VI, 138) имеет обратную направленность – на устранение соперника в борьбе за женщину посредством магического воздействия. Насыщенный злобой брахман-колдун взывает к вредоносным силам:

«Сделай мне сегодня этого
Мужчину скопцом, носящим головное украшение!
Скопцом сделай, носящим головное украшение!
А также сделай носящим ленту для волос!
Затем Индра двумя давильными камнями
Пусть раздавит оба его яичка!
О скопец, скопцом я сделал тебя!
О евнух, евнухом я сделал тебя!

О лишенный сока, лишенным сока я сделал тебя!..
Как тростник для подушки
Женщины разбивают камнем,
Так я разбиваю твой уд
На срамном месте той (женщины)!» [AB, VI. 138, 1-2, 3, 5].

В угоду своему повелителю брахману-колдуну могучий добряк Индра посредством священных (!) давильных камней творит свое черное, жестокое дело. Примечательно, что составители самхиты АВ также не руководствовались нравственными представлениями и включали в ее состав подобного рода аморальные заговоры, потому что их определяющими установками были магические, нередко – колдовские цели.

В заговоре **«К Каме»** (IX, 2) брахман выступает в любовных делах в роли настоящего колдуна, который магическим средствами борется не с темными силами, а со своими соперниками, скорее всего, за женщину:

«Убивающего соперников быка Каму
Я хочу одарить жиром, возлиянием, жертвенным маслом.
Повергни ниц моих соперников,
Когда тебя прославили с великим мужеством!..
Дурной сон, о Кама, и опасность, о Кама,
Бездетность, бездомность, нужда,
О внушающий ужас владыка, напусти на того,
Кто будет замышлять бедствия для нас!
Столкни, о Кама! Оттолкни прочь, о Кама!
Да впадут в нужду те, кто мои соперники!
Когда столкнут их в нижний мрак,
Сожги ты дотла (их) поселения, о Агни!..
Убей ты, Кама, тех, кто мои соперники!
Повергни их ниц в слепой мрак!
Пусть станут все (они) без чувств, без сока!
Да не проживут они ни единого дня!» [AB, IX. 2. 1, 3-4, 10].

В призывах брахмана нет никакой морали. Господствует чистая колдовская безжалостная страсть. По-видимому, заговор был достаточно эффективным, потому что в последней строфе сообщается о достижении зловредных целей:

«Убил Кама (тех), кто мои соперники…
Та твоя защита, о Кама, трояко прикрывающая, прочная,
Заговор, щит протянутый, сделанный неуязвимым, —
С ее помощью отвращай соперников, что (есть) у меня!
Да отвратится от них дыхание, скот, жизнь!» [AB, IX. 2. 1, 3-4, 10, 16].

В первой строфе примечательного заговора **«На победу над врагами – к Тришандхи»** (XI, 10) брахман призывает «силы тьмы» на помощь в борьбе с недругами:

«Поднимайтесь, снаряжайтесь,
О силы тьмы со знаменами,
Змеи, другой народ, ракшасы!
Устремитесь вслед за (нашими) недругами!*»*[AB, XI. 10. 1].

В неоднородном, многоплановом ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийской культуры не существовало четких разграничений, непреодолимых границ. Так и в рассматриваемом заговоре брахман-маг в трудной ситуации без каких-либо нравственных колебаний призывает на помощь своих смертельных врагов – колдовские силы – совместно добивать неприятеля:

«*Железнорылые, иглорылые,*
А также колючкорылые,
Пожиратели мяса, быстрые, как ветер,
Пусть пристанут они к (нашим) недругам
С дубиной из трех сочленений!» [AB, XI. 10, 3].

Заговоры AB, одним из главных критериев исторической оценки которых может служить степень участия брахманов в магическом действии, нетрудно выстроить в исторической последовательности. В более ранних гимнах, насыщенных настроениями отчаяния и страха перед натиском колдовских сил, беспомощные брахманы уповали преимущественно на ведийских богов, прежде всего, Индру и Агни. По мере овладения брахманами магическими технологиями в заговорах просматривается нарастание их уверенности, пропорциональное увеличение их роли и уменьшение влияния ведийских богов в заговоре. Подобного рода заговоры создавались, преимущественно, в VI в. до н.э. до буддистского духовно-нравственного прорыва. В наиболее поздних заговорах брахманы мыслят себя выше богов, способными самостоятельно магическими средствами решать любые задачи. Обратимся к показательным примерам последней группы заговоров, созданных в конце осевого времени в Древней Индии, приблизительно, в IV – III вв. до н.э.

Гимны **«На славу»** (VI, 58) и **«Самовосхваление»** (VI, 61), как и заговоры «Восхваление брахмачарина», «Корова брахмана» и «Жена брахмана», создавались, когда брахманы праздновали победу над темными силами, а также царями и кшатриями. Они полагали, что все миры лежат у их ног.

«Обладателем славы пусть сделает меня Индра щедрый,
Обладателем славы – Небо-и-Земля, оба они!

Обладателем славы пусть сделает меня бог Савитар!
Пусть стану я здесь приятным дарителю награды!
Как Индра полон славы на небе и на земле,
Как воды полны славы в растениях,
Так для всех богов
Пусть станем мы среди всех обладателями славы!
Прославлен Индра, прославлен Агни,
Прославленным родился Сома.
Прославлен из всего сущего
Я – самый прославленный!» [AB, VI. 58. 1-3].

В этом гимне провозглашается, что стихия «славы» перетекла от ведийских богов, Солнца, всего мироздания в напыщенных, полных гордыни брахманов. Установилось мировое господство брахманов. Гимн «Самовосхваление» раскрывает всеобщий и абсолютный характер брахманского владычества:

«Мне воды пусть доставят (то), в чем сладость!
Мне солнце принесло (это) для света.
Мне боги и все рожденные из покаяния,
Мне бог Савитар пусть дарует широкий охват!
Я разделил землю и небо,
Я породил времена года — (все) семь вместе.
Я говорю, что истина (и что) беззаконие.
Я (владею) божественной речью и племенами.
Я разделил землю и небо,
Я породил времена года, семь рек,
Я говорю, что истина (и что) беззаконие,
(Я), который радовался Агни-Соме как друзьям» [AB, VI. 61. 1-3].

Современные физики утверждают, что диапазон наших чувственных восприятий настолько узок, что практически им можно пренебречь. Наше тело каждую секунду пронизывают, почти со скоростью света, триллионы нейтрино, но мы этого не чувствуем. Если в архаический период боги Индра, Агни, Варуна и другие, благодаря своей неукротимой мощи, воздействовали на врагов ариев преимущественно физически, то в осевое время борьба тех же богов совместно с брахманами против колдунов, ведьм, ракшасов и других темных сил приобрела мистический, на мой взгляд, энергетический характер. В настоящем исследовании я исхожу из того, что собрание заговоров АВ представляют собой далеко не полный отпечаток этого жестокого реального противостояния, которое требует тщательного изучения. Мне представляется, борьба брахманов и колдунов была своеобразным столкновением таинственных магических сил-энергий, которыми те и другие «овладели», и

которые не известны современной науке. Эти таинственные силы-энергии каким-то образом воздействовали на объекты живой и неживой природы, вызывая в них деформации, разрушения и болезни. При этом видимые и ощущаемые воздействия на уровне макромира носят вспомогательный характер.

Таким образом, АВ открывает возможность для изучения одного из сложнейших ценностно-мыслительных переходов в древнеиндийской культуре: от гимносложения как мифологии откровения – к заговору как мифологии творения. При этом методология тематического анализа в контексте идей осевого времени и метафизики Пути задаёт исторический ракурс рассмотрения гимнов и заговоров самхиты. Это позволило проследить становление и развитие технологии заговора, изменение роли и функций его составляющих в нем (брахманов и ведийских богов), а также исследовать профессиональную эволюцию главных героев брахманов от беспомощных учеников до настоящих колдунов, жестоких и безнравственных.

3.4. Мистически-метафизическая и социально-политическая победа брахманов

Гимны «Восхваление брахмачарина», «Корова брахмана» и «Жена брахмана» предоставляют редкую возможность исследовать один из главных итогов, скорее всего, самый главный социально-политический, ценностно-мыслительный и даже мистически-метафизический результат великой древнеиндийской ментальной революции. Поэтому, следуя логике ценностно-мыслительных преобразований в рассматриваемый ключевой период истории Древней Индии, создание этих гимнов правомерно отнести приблизительно к III в. до н.э., когда преобразовательные процессы в целом были завершены. Эти гимны лишены какого-либо мистического содержания, не связаны ни с ритуалом, ни с магией. Они обращены преимущественно к кшатриям – главным соперникам брахманов в древнеиндийском обществе. Их содержание носит назидательный характер. Их можно назвать гимнами демонстративного устрашения, поддержания у всех слоев древнеиндийского общества непрерывного священного страха и трепета перед магической мощью брахманов.

Приступая к их анализу, следует раскрыть религиозный и социально-политический контекст изменений, происходивших в Древней Индии в эпоху осевого времени, – то, что обычно остается за пределами культурологического исследования. Отсутствие конкретно-исторического материала позволяет выстраивать лишь общую логику происходивших событий. В ходе завоеваний и междоусобиц в Древней Индии сформировалось традиционное общество, запечатленное в гимнах РВ. Власть царей и, в целом, воинского сословия была

неограниченной и т.д. Приблизительно во второй половине VII в. до н.э. в ментальном пространстве древнеиндийской культуры появились кризисные явления, которые начали стремительно нарастать, и вера в безграничную мощь и поддержку ведийских богов была в значительной степени утрачена. При этом, что весьма примечательно, последние «не умерли» для древних индийцев. По инерции продолжали совершаться ритуалы. Поэты-жрецы создавали гимны в традиции РВ. Однако в сердцах древних индийцев, особенно самых продвинутых, что-то надломилось, появилась червоточина, которая, подобно «черной дыре», грызла воспетый в гимнах РВ натуралистически-силовой жизненный мир. Для ликвидации ценностно-мыслительной аварии сформировалась «команда» из аскетов-брахманов и отшельников, которая постоянно пополнялась добровольцами. Последние вдруг обнаружили, что они практически ничего не знают о богах, о мире и о себе. Надо полагать, у самых продвинутых брахманов преобладало настроение экзистенциальной незащищенности в таинственном, полным угроз окружающем мире. Чувство мистической опеки могучего и щедрого Индры, Агни, Варуны и других богов было существенно порушено. Поэтому брахманы, будучи по своей природе прирожденными мистиками, в своей подвижнической деятельности помимо умозрительно-спекулятивной работы начали активно заниматься практической магией. М-10 и АВ предоставляют достаточно свидетельств этому. Когда читаешь в Упанишадах об умозрительно-спекулятивных успехах брахманов и отшельников, то следует иметь в виду, что в это же время не менее продуктивно последние овладевали чудесами практической магии. Согласно М-10 и АВ, в VI – IV вв. до н.э. увлечение колдовством и ведовством приобрело в Древней Индии массовый характер. Для древних индийцев главными стали угрозы не внешние, а внутренние – исходящие от ведьм и колдунов. Поэты-жрецы в АВ просят ведийских богов преимущественно о защите от колдунов и ведьм. Судя по всему, в результате «естественного отбора» в магических делах победили наиболее продвинутые специалисты – брахманы. Их деятельность была настолько эффективной, а победа настолько мощной, что они практически захватили власть в древнеиндийском обществе. Как будет показано ниже, цари трепетали и почтенно склоняли головы перед непомерно вспыльчивыми брахманами, боясь их проклятий.

В этом отношении показательным является гимн **«Восхваление брахмачарина»** (XI, 5), который в полной мере отображает это обстоятельство. Этот гимн нельзя отнести к космогоническим, потому что он представляет собой своеобразный манифест абсолютного и безграничного верховенства брахманов не только в древнеиндийском обществе, но и в космическом масштабе. Само название и содержание гимна демонстративно издевательские. Автор всячески старается безмерно возвысить, показать превосходство даже не

профессионала-брахмана, а его ученика (брахмачарина). Вхождение гимна «Восхваление брахмачарина» в составе АВ в священный комплекс ведического знания, которое дваждырожденные должны были изучать на протяжении всей своей жизни, придает ему статус религиозного закона, безропотно принимаемого. Последуем за автором гимна по тексту:

«Брахмачарин странствует, приводя в движение обе половины мироздания.

В нем боги становятся единодушными.

Он держит землю и небо» [AB, XI. 5. 1].

Маленький брахмачарин, еще не овладевший священными знаниями и магической практикой, «держит землю и небо» и приводит их в движение. Гиперфантазия ничего большего придумать не может.

«За брахмачарином отцы, божественный народ,

Боги по отдельности следуют вместе – все…

Тридцать три, три сотни, шесть тысяЧ,

Он наполняет всех богов (творческим) жаром» [AB, XI. 5. 2].

За учеником брахмана смиренно следуют все боги, которых он наполняет «жаром» («тапасом»). В период великого синтеза, когда подводились итоги древнеиндийской ментальной революции, йоги и мудрецы весьма активно разрабатывали учение о тапасе как первосущностной реальности. Получается, что брахмачарин обладал ею в избытке.

«Это (первое) топливо (для костра) – земля, небо – второе.

А также он наполняет воздушное пространство топливом.

Брахмачарин с помощью топлива (для костра), пояса,

Жертвенного труда наполняет миры (творческим) жаром» [AB, XI. 5. 4].

Аксиомой для древнеиндийских мыслителей и подвижников было представление о первичности в структуре мироздания ритуала, посредством которого достигаются все цели. Согласно логике мышления брахманов, власть над жертвенным ритуалом дает господство над мирозданием.

«Брахмачарин, порождая брахмана, воды, мироздание,

Праджапати, Парамештхина, Вирадж,

Став зародышем в лоне бессмертия,

Став Индрой, сокрушил асуров.

Учитель вытесал оба эти небосвода:

Широкую, глубокую землю и небо.

Их брахмачарин охраняет с помощью (космического) жара.

В нем боги становятся единодушными» [AB, XI. 5. 7-8].

Получается, что источником и первопричиной процессов перворождения и самых главных космических событий был брахман-брахмачарин! В 12-м

стихе поэт-брахман не смог сдержать эротического возбуждения от своей буйной фантазии:

«Громко ревущий, гремящий, красноватый, светловатый (?),
(Брахмачарин) вставил в землю огромный член.
Брахмачарин изливает семя на поверхность, на землю
Благодаря этому живут четыре стороны света» [AB, XI. 5. 12].

Цели гимна – удержание запуганных брахманами ариев (прежде всего, кшатриев) в состоянии перманентного страха и покорности – требовали дополнить комплексное космологическое устрашение мирским, чтобы люди знали, помнили и сохраняли свою полную зависимость от брахманов:

«С помощью состояния брахмачарина — (космического) жара
Царь защищает государство…
С помощью состояния брахмачарина девица
Находит себе юного мужа…
Травы, что было-и-что будет,
День-и-ночь, лесное дерево,
Год вместе с сезонами –
Они рождены от брахмачарина.
Земные и небесные животные,
Лесные и (те), что деревенские,
Бескрылые и (те), что крылатые, –
Они рождены от брахмачарина.
Все, происходящие от Праджапати,
Несут в себе дыхание, (каждый) по отдельности.
Их всех охраняет брахман,
Принесенный в брахмачарине.
Этот (брахман), приведенный в движение у богов,
На который не взойти (никому), движется, сверкая.
От него родился брахмана, лучший брахман,
И все боги вместе с бессмертием.
Брахмачарин несет сияющего брахмана.
В него вотканы вместе все боги.
Порождая вдох-и-выдох, а также общее дыхание,
(Даруй нам) речь, мысль, сердце, брахман, мудрость!
Зрение, слух, славу вложи в нас,
Пищу, семя, кровь, живот!» [AB, XI. 5. 17, 18, 20-25].

Последняя строфа гимна рисует живую картину космического и мирского торжества брахмачарина:

«Приводя их в порядок, брахмачарин стоял
На поверхности (первичного) океана, принося покаяние.

Совершив омовение, коричневый, красноватый,

Он мощно сверкает на земле» [AB, XI. 5. 26].

Гимн **«Корова брахмана»** (V, 18) прорисовывает некоторые примечательные детали в общей помпезной картине самовосхваления брахманов. Как отмечалось при рассмотрении гимнов РВ, образ могучего красавца бога Индры не вызывал панического страха у благодарных ариев. Только искреннее восхищение любимым Богом переполняло души древних индийцев от мала до велика. В рассматриваемых гимнах (и не только в них) основанием величия брахманов служил жуткий страх всего древнеиндийского населения перед силой их колдовского проклятия. В этих гимнах какие-либо нравственные достижения брахманов не просматриваются: нравственное измерение здесь полностью отсутствует, что весьма печально, если относить время их создания к концу осевого времени в Древней Индии, приблизительно к III в. до н.э. Представляется, создатель гимна «Корова брахмана» преследовал цель посредством устрашения обывателей утвердить или закрепить безусловную неприкосновенность личности и собственности брахмана.

«Эта корова брахмана, о раджанья,

Грубая, не подходящая для еды.

Она, действительно, отнимает власть, уничтожает блеск,

Как занявшийся огонь, дотла сжигает всё.

Кто брахмана считает за пищу,

Тот пьет яд (змеи) таймата.

Какой оскорбитель богов, жаждущий богатства,

Убьет его без размышления, считая (его) мягким,

В сердце его Индра вызовет пожар,

Небо и Земля, оба, будут ненавидеть его, пока он странствует.

Нельзя посягать на брахмана» [AB, V. 18. 3-6].

Примечательно, что объектом устрашения являются представители царского сословия «раджанья». Если в добрые старые времена основным оружием в битве богов и людей были ваджра, топор, дубина – орудия непосредственного физического воздействия, то брахманы овладели новым, сверхмощным оружием дальнего действия. Сокрушительной «ваджрой» брахманов были не язык, не голос и не зубы, а колдовская мысль, заряженная «раскаленным жаром гнева» брахмана, которая уничтожает сотни противников на далекие расстояния. По свидетельству авторитетного письменного источника «Махабхараты», проклятия брахманов действовали более неотвратимо, чем природные законы.

«Язык (брахмана) превращается в тетиву,

Голос — в шейку (стрелы), зубы раскалены жаром.

Ими брахман пронзает оскорбителей богов

С помощью луков, поражающих в сердце,
когда из них выстрелили боги.
У брахманов острые стрелы, у них дротики.
Если они делают выстрел, он не попадет мимо.
Преследуя (его своим) жаром и гневом,
Они уничтожают его (даже) издалека.
(Те), которые правили тысячей
И были (сами) десять сотен,
Эти Вайтахавьи погибли,
Сожрав корову брахмана…
Те сто один человек,
Которых земля стряхнула с себя,
Причинив вред брахманскому потомству,
Погибли безвозвратно» [AB, V. 18. 8-10, 12].
«Эта стрела брахмана ужасна.
Ею он пронзает оскорбителей» [AB, V. 18. 15].

Следующий гимн **«Корова брахмана»** (V, 19) развивает тему предыдущего. Рисуется кровавая картина наказания тех, кто только плюнет в сторону брахмана:

«(Те), кто плюнул в брахмана
Или кто харкнул в него,
Сидят они посреди лужи крови,
Жуя (свои) волосы» [AB, V. 19. 3].

Чтобы другим неповадно было, устрашение обращено прямо и непосредственно к царям. При этом наказание мыслится коллективное – всего царства:

«Какой царь, мнящий себя грозным,
Хочет сожрать брахмана, –
То царство растворяется,
Где угнетают брахмана…
Где вредят брахману,
То царство поражает несчастье» [AB, V. 19. 6, 8].

Представляется, одним из источников почитания современными индийцами священной коровы был жуткий страх перед коровой брахмана, – страх, который внедрялся в осевое время, а затем распространился на всех коров. Из гимна следует, что преступлением является употребление в пищу лишь коровы брахмана.

«Когда варится корова брахмана,
По мере того как она погружается,
Она уничтожает блеск царства» [AB, V. 19. 4].

В гимне **«О корове брахмана»** (XII, 5) на нескольких страницах перечисляются вредоносные последствия незаконного захвата брахманской коровы. Приведем лишь некоторые из них, наиболее показательные:

«У кшатрия, забирающего себе эту брахманскую корову, приносящую вред брахману,
Уходит радость, мужество, предстоящее счастье.
И могущество, и блеск, и энергия, и сила, и речь, и чувство, и счастье, и долг,
И брахман, и власть, и царство, и подданные,.. и слава, и сила жизни, и имущество,
И срок жизни, и форма, и имя, и почет, и вдох, и выдох, и зрение, и слух,
И молоко, и сок, и еда, и питание, и (космический) закон, и истина, и жертва, и вознаграждение, и потомство, и домашний скот –
Все это уходит у кшатрия, забирающего себе брахманскую корову» [AB, XII. 5. 5-11].

Сама по себе корова брахмана как «воплощение колдовства» является источником многих бед и несчастий. Автор гимна называет ее «ваджрой, когда она бежит».

«*Эта самая брахманская корова страшна, наделена опасным*
ядом, воплощенное колдовство...
В ней все ужасы и все смерти.
В ней все жестокости и все убийцы людей…
Ведь она сила возмездия, убивающая сотни (людей); ведь
она уничтожение того, кто приносит вред брахману» [AB, XII. 5. 12-14, 16].

Буддистский Канон также дает свидетельства магического владычества брахманов в осевое время и всеобщего страха кшатриев, царей и даже самих брахманов перед их колдовской силой. В **«Ваттхугатха»** сутте («Пролог», Снп 5) сообщается, как к брахману Бавари пришел «другой брахман с распухшими ногами, дрожащий, покрытый грязью, с запыленными волосами» и попросил у него пятьсот монет. Бавари сказал ему: «Все дары, которые были у меня, я раздал уже; прости меня, о брахман, у меня нет пятисот монет». «Если ты не даёшь мне, просящему, пусть голова твоя расколется на седьмой день на семь частей!» – так произнес тот нечестивец свое страшное проклятие!.. Услышав слова его, впал в тоску брахман Бавари. Не принимая пищи, стал он худеть, пронзённый стрелою печали». Опечаленный брахман послал своих учеников к Будде в надежде о снятии проклятия. Прозорливый Татхагата посоветовал для преодоления колдовской силы проклятия развивать в себе решимость и усердие: «Голова – это неведение: познание раздробляет голову, разбивает её уверенностью, глубокою мыслью, медитацией, решимостью и усердием… Во всех вас… много сомнения: вопрошайте, о чем задумали!» Эта небольшая

сутта приоткрывает важное отношение Будды и раннего буддизма в целом к колдовской вакханалии в Древней Индии в эпоху осевого времени. Шакьямуни и его ученики во вредоносных битвах участие не принимали. Решительная вера в свое правое дело и усердие в практическом делании обеспечивали Учителю и его сподвижникам прочную защиту.

В **«Амбаттха»** сутте (ДН 3) сообщается, как некий Канха, «изучив брахманские тексты», «стал великим мудрецом» (по сути, колдуном). Он явился к царю Оккаке и попросил в жены его дочь. Разгневанный царь «наложил стрелу в тетиву». Советники царя стали успокаивать Канху (не царя!). Последний сказал, что если царь пустит стрелу в землю, то разверзнется земля, а если – вверх, то семь лет Бог не будет посылать дождя. Лучше царю стрелять в своего старшего сына. Мальчик не пострадает. Когда так и произошло, устрашенный царь отдал ему свою дочь. Эти буддистские свидетельства многого стоят, потому что исходят от достаточно объективного внешнего наблюдателя. Примечательно, что даже в них не видно какой-либо критики устрашающей колдовской силы брахманов. Получается, что уже в начале V в. до н.э. магическая власть брахманов распростерлась над древнеиндийским обществом.

В деле реконструкции логики и самогó смысла древнеиндийской ментальной революции рассмотренные выше гимны АВ имеют исключительно важное значение. По сути, они приоткрывают глубоко запрятанную тайну древнеиндийского Духа. Исследователь или читатель литературных памятников древнеиндийской культуры обязательно должен иметь в виду, что богатейший массив письменных источников полностью брахманоцентричен. Всё его содержание – это мысли, представления и ценностно-мыслительные установки, которые выработаны и поддерживались варной брахманов, но которые подаются как всеобщие. Благодаря своему доминированию в социально-политической и духовной жизни общества, брахманы стали таковыми в действительности. Даже в многотомной Мхб описания происходивших событий, жизни различных родов кшатриев подаются с позиции наблюдателя-брахмана. Во всех письменных источниках (Бр, Мхб, «Законах Ману» и др.) демонстрируется мирное сосуществование, взаимная любовь и сотрудничество кшатриев и брахманов. Брахманы-аскеты, создавая Бр, заложили ту традицию идеализированных взаимоотношений брахманов и кшатриев, которая, по сути, фальсифицировала весьма непростые отношения между ними в осевое время. Для меня рассмотренные выше гимны АВ о брахманах, их женах и коровах послужили ключом к пониманию подлинной реальности древнеиндийского Духа. Они заставили меня пересмотреть всю Его историю. Передо мной стала складываться достаточно целостная картина ментального пространства древнеиндийской культуры и

поступательная логика ее развития в осевое время, что я и пытаюсь изложить в этой книге. Лишь в этих гимнах был запечатлен дух отчаянного противостояния кшатриев и брахманов, когда победа последних была близка, но, по-видимому, кшатрии еще не смирились, их воля еще не была сломлена. Когда в постосевое время отношения между ними стабилизировались, на читателя древнеиндийской литературы изливается мир и покой.

Таким образом, уникальность самхиты АВ – в том, что только она открывает возможность исследования двух важнейших социально-политических и духовных процессов в Древней Индии в эпоху осевого времени в VI – IV вв. до н э. – жесткой борьбы брахманов с кшатриями за верховенство в древнеиндийском обществе и смертельной борьбы брахманов с колдовскими силами после утраты ведийскими богами во главе с Индрой религиозной власти. В обеих непростых и продолжительных битвах брахманы вышли победителями. Они установили свой порядок. Цари и кшатрии вынуждены были преклонить колени, а колдуны и ведьмы – попрятаться по углам. АВ также позволяет проследить концептуальное развитие тех древнеиндийских представлений в рассматриваемый период, которые не запечатлены в других письменных источниках.

Глава 4. Ценностно-мыслительный прорыв Будды

Что открыл или что внес Будда в копилку достижений древнеиндийской и мировой культуры? Как ни странно, ответ на этот вопрос оказывается далеко непростым. Будда был одним из главных, самых мощных локомотивов древнеиндийской ментальной революции. Поэтому среди самых великих деятелей осевого времени, самых глубоких мыслителей всех времен и народов применительно к Индии обычно справедливо вспоминают Будду. Вместе с тем, его влияние на древнеиндийскую культуру представляется существенно недооцененным. Индуисты считают Будду чужаком, который основал весьма опасную секту. Сами буддисты мыслят Будду Шакьямуни одним из тысячи Будд этого эона, не принесшим ничего принципиально нового. Буддисты махаяны рассматривают ранний буддизм хинаяны как недоразвитую форму буддизма, весьма высокомерно и снисходительно оценивая ее вероучение и, соответственно, идеи самого Учителя. Превратив великого подвижника и мудреца в Бога, они, вместе с тем, непомерно возвысили великих бодхисаттв, среди деяний которых затерялись подвиги Благословенного. Приступая к изучению творческого наследия Татхагаты, я исходил из того, что в определенном смысле концепция Будды – самого великого среди всех подвижников, будучи весьма противоречивой, послужила истоком революционных духовно-нравственных преобразований в древнеиндийской

культуре. И ранее известные тексты вдруг начали приоткрывать мне свои тайны. Неопределенность еще более усиливается потому, что при наличии множества текстов буддистского канона Типитаки нет ясности в отнесении той или иной сутты к наследию самого Учителя. Представляется целесообразным и возможным выделить свод («собрание сочинений») творений Будды, отделив их от апокрифов, неприкрытая искусственность большинства из которых просматривается довольно чётко. Однако для меня самым важным и принципиальным является прояснение вопроса о вкладе Татхагаты в развитие метафизики Пути. Поскольку методология брахманов и отшельников, занимавшихся подвижничеством до него, была весьма неопределенной (неясны были цели, оперативные задачи, средства их достижения в ходе практического делания), то в определенном смысле Будду можно считать первым метафизиком Пути в ее многовековой истории. Судьба всякого первооткрывателя трудна и неблагодарна. С одной стороны, первооткрыватель является источником мужественного революционного прорыва, с другой, – носителем издержек, неясностей, заблуждений на новом, многотрудном Пути. Такая предварительная оценка великого духовного подвига Благословенного в истории человечества будет руководящей установкой в изучении его наследия.

4.1. Методологическая оценка текстов раннего буддизма

Возможно ли реконструировать религиозно-философские воззрения Будды? Казалось бы, революционный дух первооткрытий кшатрия Сиддхартхи навсегда утрачен, поскольку многие тексты Типитаки, «Дхаммапада», «Джатаки» и другие создавались позже и являют современному читателю ментальность существенно иной эпохи становления буддизма. Однако, представляется возможным докопаться в ворохе культурно-исторических трансформаций до рассуждений самого Учителя, главного локомотива великой древнеиндийской ментальной революции.

Почему при определении времени исторического события, написания книги или жизнедеятельности великих личностей исследователи древнеиндийской культуры сталкиваются с большими трудностями? Ведь известно, что во второй половине первого тысячелетия до н. э. древнеиндийская культура была высокоразвитым образованием, ежегодно производящим множество письменных источников. В это время не наблюдалось разрушительных катаклизмов, внутренних междоусобиц и внешних завоеваний. Как будет показано ниже, основным источником создания ситуации исторической неопределенности было своеобразие исторического мышления древних индийцев рассматриваемого периода. Настоящее рассматривалось ими как неподлинное бытие – майя, т. е. для мыслителей оно не представляло большого интереса. Поэтому происходившие события не

требовали точной фиксации и осмысления. Однако для последователей Шакьямуни ситуация была существенно иной. Для буддистских монахов проповеди, высказывания Учителя имели исключительно важное значение. Будда, не испытывая притеснений, свободно проповедовал свое учение на протяжении почти половины столетия (приблизительно с 528 по 483 г. до н. э.). Было бы странно, если бы его ученики, среди которых были высокообразованные брахманы, не записали откровения Учителя. Главное детище Татхагаты – Сангха – просто не могло существовать лишь в скоротечной, неустойчивой вербальной реальности. Текстов, запечатлевших речи Учителя, было много, и их значительную часть, скорее всего, не только читал и редактировал, но и писал сам Будда! Он их декламировал монахам в ходе формирующегося своеобразного буддистского ритуала!

Когда умирал Конфуций, надо полагать, глубокая печаль переполняла его сердце. Главное дело его жизни – учение о добродетели – так и не привилось и поэтому не принесло плодов в насыщенном насилием древнекитайском обществе. Его ученики занимались преимущественно чиновничьей деятельностью. Самые лучшие из них успешно делали карьеру. Никаких перспектив для его учения не просматривалось. Единственное, что его должно было немного успокаивать – хорошо сделанная «Ши цзин» («Книга песен»), которая на момент его ухода глубоко проникла в сердце каждого образованного китайца. Правда, последние вряд ли догадывались, что автором большинства песен был сам Кун-цзы. Не лучше был конец основателя даоской религии Лао-цзы, который в сердцах оставил книгу «Дао де цзин», плод своих многотрудных и многолетних размышлений, стражникам на границе Поднебесной – и исчез в никуда. В обоих случаях, казалось, искра великого и сокровенного знания потухла навсегда, растворилась в небытии и никогда уже не возгорится.

Заратуштре повезло больше. Многие годы он безуспешно проповедовал, нес чистое пламя высокого знания, испытывая жестокие притеснения, издевательства и оскорбления. Однако царь Киштаспа позволил ему распалить в своем царстве тот огонь чистого разума и высокой морали, который его прилежные ученики-маги непрерывно поддерживали и распространяли среди персов.

Для учеников Иисуса внезапный уход Учителя *из этого мира* был совершенно неожиданным. Еще несколько часов назад они, ничего не подозревая, безмятежно спали в Гефсиманском саду. А уже к вечеру того же дня осталось лишь одиннадцать малообразованных учеников и порядка семидесяти более или менее знавших и слышавших проповедника Иисуса. Ни организации, ни обряда, ни текстов, – практически, ничего не осталось. Лишь проповеди, высказывания Учителя пылали в головах сотни преданных, но боящихся преследований учеников. Их даже верующими в то время назвать

было нельзя. Однако в их сердцах теплилась искра веры, которая с каждым днем жизни без Иисуса все более разгоралась.

Мухаммад также ушел внезапно на самом взлете ислама. Однако остались испытанные в боях и невзгодах его сподвижники. А пламя веры полыхало в сердцах тысяч собратьев-мусульман.

Среди основателей великих религий Будде повезло больше всех. Он, единственный, уходил спокойно, пребывая в полной уверенности, что его дело будет с успехом продолжено. Он оставил Винаю-Дхамму и Сангху. Когда за три месяца до смерти ему явился не такой уж злой дух Мара, они единодушно согласились, что все цели проповедника Будды были достигнуты. Он не оставил преемника, потому что в этом не было необходимости. Механизм функционирования Сангхи был отлажен. Перед смертью он пожелал своему ученику Ананде не спорить с монахами по мелочам обряда. Собравшиеся вскоре после смерти Учителя монахи решили ничего не изменять, потому что они не знали, что нужно изменять. Подчеркну еще раз: если сравнивать состояние наиболее мощных ныне религий во время окончания земного пути их основоположников, то у буддизма на момент смерти его создателя были самые продуктивные перспективы для дальнейшего развития: была организация, был ритуал, были тексты, было множество приверженцев, чистых разумом и моралью.

Дошедшие до нас письменные источники можно разделить на две группы: редактированные речи и высказывания Будды и апокрифы. *Тексты первой группы*, по представлениям самого Будды и его учеников, следовало довести до совершенной формы по сравнению с шероховатой реальной проповедью, чтобы сущность сверкала, как бриллиант. Это обстоятельство позволяет объяснить множество повторов, когда монах-книжник, по-видимому, нередко с молчаливого согласия Учителя, в записанных реальных речах Будды заменял неотшлифованные высказывания классическими формами-образцами. Для Татхагаты, как и монаха, главный интерес представляла не историческая, а сущностная Правда. При этом следует иметь в виду, что большая часть вошедших в Канон сутт была текстами специфического буддистского ритуала. Стихотворная форма, повторы во время индивидуальной или коллективной декламации способствовали последовательному нравственному и психическому очищению подвижника. Если принять предыдущие суждения как методологическую установку, то возникает следующее затруднение. Тексты первой группы Типитаки, создавшиеся в течение длительного времени, существенно не упорядочены, что значительно осложняет исследование. В жизни Шакьямуни после Просветления можно выделить три периода: 1) активной проповеднической деятельности, 2) концептуального развертывания вероучения и 3) этап подведения итогов. Для каждого этапа целесообразно

искать и выделять характерные маркеры, которые позволили бы сортировать тексты, согласно предложенной периодизации.

Верным показателем создания сутты на этапе активной проповеднической деятельности Будды является большая значимость нравственной составляющей в его вероучении, потому что в начале своего подвижнического пути Благословенный преимущественно занимался разработкой технологии медитации. В качестве маркера также может служить ценностно-мыслительная эволюция в суттах Типитаки тем «дружелюбие» и «смирение». Последняя заняла центральное место в его нравственной философии в конце его жизненного пути. Самое главное, подобный подход позволяет проследить концептуальные сдвиги в вероучении Татхагаты в период его проповеднической деятельности, а также после его ухода – вплоть до махаянистской реформации.

Каким образом можно выявить подлинные творения Благословенного среди множества текстов Типитаки? Если при чтении сутты задавать два вопроса: какой вклад внесла сутта в развитие раннего буддизма и с какой целью она была написана, то самые продвинутые из них сами начинают выстраиваться в колонну логической и исторической последовательности развития священного знания. Когда создание творений Будды весьма произвольно переносят на более поздние столетия, тем самым существенно девальвируют их значимость, будто величайшие достижения древнеиндийского Духа осевого времени выросли сами по себе, словно грибы. В истории античной философии применение подобного стиля мышления было бы равносильно приписыванию авторства «Пира», «Федра», «Тимея» Платона или «О душе» и «Физики» Аристотеля кому-либо из их учеников. **Высшие достижения Духа могут сотворить немногие избранные, способные к высшему духовному подвигу.** Некоторые сутты («Кассапа-сиханада», «Брахмаджала» сутты и др.) формирующегося комплекса Винаи-Дхаммы были творениями мощного духовного прорыва Благословенного. Они выходили за пределы буддистской Сангхи и, судя по всему, оказывали существенное влияние на подвижническое движение в Древней Индии. Я продолжаю настаивать на поиске творений самого Будды в соответствии с временно́й шкалой его проповеднической деятельности – активной проповеди, развертывания и обоснования вероучения и этапа подведения итогов.

Примечательно, что в «Типитаке» нередко встречаются сутты, следующие одна за другой, например, три весьма близкие по содержанию сутты «О Пробуждении». Почему составители буддистского Канона не объединили их в одну? Не потому ли, что, когда встречались различные версии сутты Учителя, они не решались их редактировать и просто ставили рядом? – На мой взгляд, такое объяснение вполне правдоподобно.

Тексты второй группы, к которым можно отнести многие сутты Саньютта Никая, Кхудака Никая и др., создавались, преимущественно, после смерти Учителя по уже устоявшемуся шаблону. Если создателям христианских апокрифов, творившим в обществе с развитым историческим мышлением, пришлось немало потрудиться для достижения видимости подлинности текста, то буддистские монахи-фальсификаторы работали достаточно просто и открыто. Судя по всему, они не видели крамолы в своем деянии. Просматривается следующая схема «массового производства» сутт-апокрифов. Вначале приводится унифицированная шапка-введение, например: «Так было сказано Благословенным, сказано Архатом, и так я слышала» [Ити 1. 1, 1. 2, 1. 3 и т. д.]. Затем приводятся обстоятельства и место пребывания Учителя (или не приводится); затем вставляются фрагменты-копии из широко известных сутт (если производится небольшая сутта, то подобные фрагменты не используются). Главное в сутте-апокрифе составляет ее «творческая часть», в которой уточняется или развивается некоторое важное положение буддистского учения. Каков был смысл включения подобного рода творений в канон Типитаки? Поскольку массив сутт-апокрифов отображал развитие буддистского знания после смерти Будды и до махаянистской реформации, то его целесообразно было сохранить и использовать. Создавая псевдокопии, монахи словно доказывали верность своему Учителю – в мысли, в логике, в стиле. Поэтому эти сутты, в которых еще теплится высокая духовность Благословенного, включили в канон. Их следует изучать как богатый важными деталями комплекс буддистского знания указанного периода: это позволяет проследить развитие раннего буддизма в интервале от ухода Будды до махаянистской реформации. В махаянистских текстах место Учителя заняли более продвинутые, чем Он сам (!), бодхистаттвы Манджушри, Авалокитешвара, Самантабхадра, Кшитигарбха и др., и Его живое дыхание было утрачено.

Большая часть джатак также относятся к текстам-апокрифам, хотя, как будет показано ниже, первые из них воспроизводят высказывания, схему мышления самого Будды.

В ходе определения времени написания текста исследователи стремятся максимально задействовать все возможные исторические, лингвистические и другие средства. Представляется весьма эффективным использование экзистенциального подхода, согласно которому следует изучать экзистенциальную ситуацию имевшего место события.

Кхуддака ваттху сутта («Малое», Чв 5. 33. 1) является очередным свидетельством существования прижизненных творений Благословенного, активно изучавшихся его учениками. В целях максимальной открытости своего учения Татхагата готов был пожертвовать одним из высших достижений

древнеиндийского Духа – санскритом: «Я запрещаю вам, монахи, излагать слово Будды в строфах (на санскрите). Тот, кто сделает так, будет виновен в нарушении дуккаты. Я разрешаю вам, монахи, каждому изучать слово Будды на своём родном диалекте». Создание произведения на санскрите обеспечивало его эффективное функционирование среди интеллектуалов Древней Индии, в то время как создание письменного текста на разговорном языке способствовало его распространению в массах и активному использованию верующими из самых разных социальных групп. Прозорливый Будда оказался прав. Когда в результате махаянитской реформации влияние раннего буддизма начало резко падать, использование сутт Типитаки в буддистских общинах на о. Цейлон на языке пали обеспечило им сохранность.

Таким образом, представляется целесообразным рассматривать многие канонические тексты Типитаки как в большей или меньшей степени редактированные свидетельства ментальности Будды, что дает достаточные основания для реконструкции его вероучения. На мой взгляд, следует отказаться от распространенной ошибочной методологической установки, согласно которой сутты Типитаки создавались значительно позже смерти Татхагаты. Эта установка препятствует поиску сутт, созданных Благословенным, в то время как задача различения сутт-апокрифов и подлинных творений Шакьямуни открывает возможность выделения собрания его сочинений. Эта проблема не так сложна, как может показаться на первый взгляд. Достаточно изменить устаревшие методологические установки, – и на исследователя начнет изливаться мыслительное дыхание самого Будды.

4.2. Четыре ментальные революции, совершенные Буддой

Будда был одним из главных пастухов древнеиндийской ментальной революции. Он протоптал основные тропы, по которым пошла интеллектуальная элита Древней Индии. В мыслительных джунглях конца VI в. до н.э. Будда предстает во многих отношениях как первопроходец, выведший не только своих учеников, но и брахманов и отшельников на ясную солнечную ментальную поляну, которую впоследствии затянут хитросплетения ортодоксальной спекулятивной древнеиндийской мысли.

Живя, как отшельник, среди отшельников и занимаясь умерщвлением плоти, Сиддхартха, надо полагать, весьма основательно проработал распространенные среди подвижников Упанишады: Бр, Ч, Айт, Тай, Ке и другие. Судя по последним разделам Бр, а также Ч, Айт, Кау, Тай и Ке, к концу 30-х гг. VI в. до н.э. в аскетическом движении, как средоточии древнеиндийской ментальной революции, обнаружился серьезный кризис. Не было ни ясных целей, ни понимания происходящего: для чего следует умерщвлять плоть? Само аскетическое делание носило преимущественно

хаотический характер, а поиски первосущностной реальности Атмана-Брахмана привели к весьма декларативным и спекулятивным рассуждениям. Несмотря на то, что в ходе напряженной мыслительной работы древнеиндийских мудрецов вызревало и совершенствовалось абстрактно-теоретическое мышление, в целом в духовной атмосфере общества преобладало гнетущее чувство разочарования, складывалось ощущение бессмысленности происходящего. Надо полагать, у необремененного брахманскими традициями, молодого и волевого кшатрия Сиддхартхи, отказавшегося от роскошной жизни в своих трех дворцах, сложилась безысходная экзистенциальная ситуация, что, вероятно, вызывало особенно тягостные переживания.

Обычно Будду рассматривают как основателя оригинальной, основанной на четырех истинах «религии без Бога». Однако если рассмотреть деятельность Шакьямуни в контексте древнеиндийской ментальной революции, то окажется, что он был в определенном смысле творцом древнеиндийского Духа. Его основные идеи послужили истоком фундаментальных представлений классической древнеиндийской культуры. Впоследствии они получат развитие в ортодоксальных и неортодоксальных течениях древнеиндийской философии, казалось, утратив всякую связь с буддистской ментальностью. Традиционное выражение «коперниканский переворот» не передаёт в полной мере глубину и революционный характер духовно-нравственных преобразований, совершенных его учением. Рассмотрим лишь четыре его основные, надо полагать, наиболее поразившие современников и самые продуктивные идеи, которые привели к субъективно-экзистенциальной, нравственной, дхармо-кармической и детерминистской революциям.

а) Субъективно-экзистенциальная революция

Следуя Упанишадам добуддистского периода, брахманы и отшельники мыслили в русле объективистской традиции, согласно которой всё в мире, в том числе и человек, состоит из множества различных объективных телесных реальностей: земли, воды, огня, «слуха», «зрения», «речи» и других. Задача состояла в том, чтобы выяснить сущностное соотношение между ними и осмыслить природу первосущностной реальности Атмана-Брахмана. В этом переплетении телесных реальностей терялся сам человек, который не мыслился как целостная, самостоятельная реальность. Представления о духовной реальности особого рода не существовало. Будда разрушил эту весьма разработанную схему мышления. Системой отсчета воззрений Будды стал человек как мыслительно-чувственно-волевая, или экзистенциальная реальность. По сути, он первый в истории человечества открыл субъективное пространство как реальность особого рода. Субъект сам стал центром мироздания. При этом внешний мир потерял свое сущностное значение.

Согласно Будде, монах постигает «призрачность этого мира», «обманчивость всего в этом мире», ему открывается, что «нет неизменной сущности в этом мире», (**Урага сутта**, «Змея», СН 1. 1). Субъективная экзистенциальная реальность изначальна и наиболее достоверна. Всё, что возникает в зависимости от контакта глаза, уха, носа, всего тела, ума – переживаемое как приятное, болезненное или ни-приятное-ни-болезненное, – всё это распадается. «Поскольку это распадается, монах, – утверждал Благословенный в **Лока сутте** («Мир», СН 35. 82), – это называется «миром». Эта реальность представляет собой сложное, неоднородное, динамично изменяющееся образование. В ходе её изучения Татхагата структурировал подвижный поток сознания и весьма успешно им управлял. Через тысячу лет один из крупнейших православных богословов и мистиков Исаак Сирин (VII в.) размышлял о мире в русле Шакьямуни. «Слово мир, – пишет православный подвижник, – есть имя собирательное, обнимающее собою то, что называется страстями… По умозрительному исследованию миром называется и состав собирательного имени, объемлющего собою отдельно взятые страсти. И когда в совокупности хотим наименовать страсти, называем их миром; а когда хотим различать их по различию наименований их, называем их страстями. Страсти же суть части преемственного течения мира; и где прекращаются страсти, там мир стал в своей преемственности… И скажу короче: мир есть плотское житие и мудрование плоти» [41, с. 22, 23, 24].

Учение Будды о человеке. В бытии человека, по мысли Будды, соединяются две существенно различные реальности: с одной стороны, реальность субъективная – чувственно-мыслительная, которая дана непосредственно и является единственно достоверной, с другой – добродетельная, дхармо-кармическая реальность. Такой подход предполагал признание изначальности и целостности субъективного жизненного мира человека. Если в европейской классической философии, начиная с греков и, практически, вплоть до XIX в., человек мыслился преимущественно как гносеологический субъект, разумно-добродетельный по природе, то Будда мыслил человека гораздо шире: как сложную, неустойчивую экзистенциальную реальность. Лишь А. Шопенгауэр, глубокий немецкий философ, первым отошедший от классической традиции, в полной мере оценил и осмыслил эту сторону содержания учения Будды о человеке: внешний мир изменчив и не имеет сущностного основания. Татхагата, разработав технологию устранения связей, привязывающих к внешнему недостоверному миру, проложил путь к освобождению, к достижению блаженства. Приведем два показательных примера субъективно-идеалистической интерпретации человека и мира в терминах мыслительно-чувственного восприятия, из-за чего граница между этими мирами стирается. В **Сабба сутте** («Всё», СН 35. 23) он провозгласил:

«Что такое «Всё»? Всего лишь глаз и формы, ухо и звуки, нос и запахи, язык и вкусы, тело и телесные ощущения, ум и объекты ума. Это, монахи, называется «все»». Будда был первым в истории мировой философии, кто увидел, что внешний материальный мир растворяется в чувственных восприятиях человека. **Лока сутта** («Мир», СН 35. 82): «Ум распадается. Мысли распадаются. Сознание ума распадается. Контакт ума распадается. И всё, что возникает в зависимости от контакта ума – переживаемое как приятное, болезненное или ни-приятное-ни-болезненное – всё это тоже распадается». Когда Благословенный осознал, что объективный мир стал составляющей жизненного мира человека, он увидел его зыбкость, текучесть, неимоверную сложность. По-видимому, эти размышления одолевали Татхагату в конце VI – начале V вв. до н.э. Исходя из этих представлений, Будда приступил к разработке Пути к подлинной реальности – нирване.

Однако самым большим достижением Будды в его антропологии было открытие подлинной и неподлинной природы человека. Брахманы и отшельники в ходе осмысления первосущностной природы Атмана шли в этом же направлении. Тем не менее, первым в истории метафизики Пути, кто открыл это обстоятельство, был Будда. При этом он настолько глубоко и всесторонне продумал проблему подлинности как освобождения, проверив это в разработанной им системе практического делания, что и в настоящее время, через тысячелетия, его учение востребовано и воспринимается как современное. Согласно Будде, привычная для нас экзистенциальная реальность является неподлинной, загрязненной чувственными восприятиями и желаниями. Подлинное, незамутненное бытие человека он назвал «Освобождением». Татхагата сам прошел и показал Путь к метафизическому освобождению.

В небольшой **Каччаянаготта сутте** («К Каччаянаготте», СН 12. 15) излагается буддистская концепция подлинного и неподлинного существования человека. Отсутствие в сутте апокрифических клише и терминологии послебуддистского периода дает основание рассматривать ее как запись реальной беседы Благословенного и продвинутого подвижника Каччаяна Готты. Согласно кантовской гносеологической концепции субъекта, поступающий от органов чувств поток эмпирической информации форматируют априорные формы чувственности – пространство и время, превращая ее в картинку внешнего мира. Затем включается инстанция мышления (рассудка) с априорными и неаприорными понятиями («имя и форма», по Будде), с помощью которых у субъекта возникает понимание происходящего. Почти на две с половиной тысячи лет ранее, чем немецкий классик И. Кант, метафизик-экзистенциалист Будда мыслил гораздо масштабнее. В неподлинном существовании субъекта-обывателя (по Будде,

«невежество») просматриваются гносеологическая и экзистенциальная составляющие. Познавательный процесс осуществляется, по сути, по кантовской схеме: «Из невежества как необходимого условия возникают формирователи (по Канту, пространство и время). Из формирователей как необходимого условия возникает сознание. Из сознания как необходимого условия возникает имя-и-форма (по Канту, понятия)». Затем включается, согласно Будде, главная экзистенциальная составляющая, которую знаменитый немецкий философ не рассматривал: «Из имени-и-формы как необходимого условия ***возникают шесть чувственных опор*** (выделено мною – В. М.). Из шести чувственных опор в качестве необходимого условия ***возникает контакт*** (выделено мною – В. М.). Из контакта в качестве необходимого условия ***возникает чувствование*** (выделено мною – В. М.). Из чувствования в качестве необходимого условия ***возникает жажда*** (выделено – В. М.). Из жажды в качестве необходимого условия ***возникает цепляние и удержание*** (выделено мною – В. М.). Из цепляния и удержания в качестве необходимого условия ***возникает становление*** (выделено мною – В. М.). Из становления в качестве необходимого условия ***возникает рождение*** (выделено мною – В. М.). Из рождения в качестве необходимого условия ***возникают старение и смерть, печаль, стенания, боль, горе и отчаяние*** (выделено мною – В. М.). Таково происхождение всей этой груды горя и страдания». В этом рассуждении Благословенного, по сути, раскрывается не только структура мирского жизненного мира человека как целостной ценностно-мыслительной и эмоционально-волевой реальности, но и отлаженный механизм ее функционирования. Словосочетание «в качестве необходимого условия» выражает выявленный им закономерный характер связей между формами-стадиями как экзистенциальными составляющими жизненного мира человека. В динамике жизненного мира человека формы-стадии «возникает жажда», «возникает становление» и «возникает цепляние и удержание» играют роль пружины, которая запускает процесс привязанности к мирскому бытию, называемый в современной философии интенциональностью. Если гуссерлевский теоретический конструкт «чистого сознания», ноэзо-ноэматических, интенциональных процессов оказался громоздким, не способным к концептуальному развертыванию и практическому применению как для самого Э. Гуссерля, так и для его последователей-продолжателей, то мыслительный конструкт Будды в полной мере показал свою продуктивность как в осмыслении субъективной природы человека, так и в совершенствовании технологии чувственно-мыслительного очищения жизненного мира человека («Освобождения»).

Представляется, Будда более точно и глубоко осмысливал эту первостепенную реальность, развивая эти идеи и в других суттах. Однако для

Татхагаты проведенный анализ носил предварительный характер, поскольку раскрывал механизм функционирования неподлинного существования человека. Предстояло главное и, согласно буддистской методологии метафизики Пути, самое трудное – разобраться в достижении подлинного существования. Подобного рода цели современные феноменологи и экзистенциалисты не ставят и, соответственно, не рассматривают. Будда же разработал технологию практического делания – постепенного движения в обратном направлении к подлинному существованию архата: «…при безостаточном угасании и прекращении этого самого невежества происходит прекращение формирователей. С прекращением формирователей происходит прекращение сознания. С прекращением сознания происходит прекращение имени-и-формы. С прекращением имени-и-формы происходит прекращение шести чувственных опор. С прекращением шести чувственных опор происходит прекращение контакта. С прекращением контакта происходит прекращение чувствования. ***С прекращением чувствования происходит прекращение жажды. С прекращением жажды происходит прекращение цепляния и удержания. С прекращением цепляния и удержания происходит прекращение становления*** (выделено мною – В. М.). С прекращением становления происходит прекращение рождения. С прекращением рождения прекращаются старение и смерть, печаль, стенания, боль, горе и отчаяние. Таково прекращение всей этой груды горя и страдания». – Получается, Татхагата выявил последовательность причин и следствий, приводящих к возникновению «привязанности» субъекта к внешнему миру, а также и «освобождению» от него. Обратное движение к подлинному существованию выглядит достаточно очевидным. Однако в метафизике Пути вся суть заключается не в умозрительном рассуждении, а в многотрудном *непрерывном* практическом делании-подвиге. Только не расслабляясь ни на мгновение, подвижник достигает заветной цели. Ему открывается высшее экзистенциальное существование архата. Согласно Будде, в подлинном существовании у подвижника возникают «Правильные Взгляды»: «Человек видит возникновение мира так как есть [на самом деле] правильной мудростью… Он видит прекращение мира так как есть правильной мудростью, [взгляда] «существование» по отношению к миру у него не возникает… Но такой [человек с правильными воззрениями] не вовлекается и не цепляется к этим привязанностям, к цепляниям, к завязкам ума, к [его] склонностям или одержимостям». Как уже отмечалось, подобно Будде рассуждал Исаак Сирин, утверждая, что «страсти суть нечто придаточное, и в них виновна сама душа. Ибо по природе душа бесстрастна» [41, с. 27].

В других суттах подлинный жизненный мир архата раскрывается более подробно. Получается, что подвижнику, остановившему в процессе медитации

врожденный механизм интенциональности сознания, отключившему операционную систему обычного мировосприятия, открываются иные миры, иные реальности. Будда настаивал, что это его реальный, собственный опыт! Впоследствии он стал опытом многих, начиная с самых продвинутых учеников Благословенного. Каков статус этих реальностей? Это субъективные грезы, фантазии подвижника или многослойная метафизическая реальность? Татхагата не дает ответа. Это его открытие оказалось обоюдоострым. С одной стороны, оно было метафизическим прорывом, с другой – источником дальнейшего глубокого кризиса раннего буддизма. Буддисты махаяны попытаются устранить фундаментальное противоречие путем субъективно-идеалистической интерпретации этих реальностей, последовательного отказа от онтологических допущений.

На мой взгляд, среди подвижников-аскетов Будда был первооткрывателем разумно-добродетельной природы человека, согласно которой человек также сложную, неоднородную добродетельную реальность, включающую прошлую и будущую кармические составляющие. Таким образом, если, с одной стороны, бытие человека представляет собой субъективную пространственно-временную реальность преимущественно настоящего, то, с другой – экзистенциальное бытие человека существенно расширяется, уходя в бесконечные прошлые формы существования и имея будущую перспективу. Вторая составляющая с необходимостью включала онтологические допущения, которые определенно отрицались первой. В своей проповеднической деятельности Будда эти подходы умело совмещал. Так, согласно **Каммавипакаджа сутте** («Прошлые поступки», Уд 3. 1), Благословенный наблюдал медитирующего монаха, который одновременно переживал острые режущие боли. Будда истолковал эти боли как «проявляющиеся результаты прошлых поступков»:

«Монах отложивший все поступки будущего,
Стряхнув с себя пыль поступков прошлого.
Твердый, скромный и спокойный,
(Переживая боль) не нуждается в помощи мирян (лекарствах)».

Дхармо-кармическая концепция человека открывала возможность пугать монахов перерождениями в каких-то нижних мирах, в аду, если они не добьются чистоты ума. В **Саккара сутте** («Почтение», Ити 3. 32) Будда стремится устрашить тех, кто ведет безнравственный образ жизни: «Я видел существ, побеждённых получением даров – с переполненными [загрязнениями] умами – они, после распада тела, после смерти, рождались в состоянии лишений, в плохих уделах, в нижних мирах, в аду». Надо полагать, эта сутта отображает ранний период активной проповеднической деятельности Благословенного, когда у него еще не созрело, не выстроилось учение как

теоретическая система. Впоследствии он будет ставить гораздо более сложные нравственные задачи самосовершенствования.

В **Метта сутте** («Доброжелательность», Ити 1. 22) для развития нравственного совершенства подвижников подключался «зороастрийский» аргумент «накопления заслуг». Читаем: «Монахи, не бойтесь совершать действия накопления заслуг. Благие заслуги, это, другими словами – блаженно, желанно, приятно, прелестно и очаровательно. Я знаю это, [поскольку сам] длительное время совершал благие дела, [и потому] я долгое время испытывал блаженные, желанные, приятные, прелестные и очаровательные результаты. Развивая доброжелательность в течение семи лет, я потом не возвращался обратно в этот мир в течение семи циклов развёртывания и свёртывания вселенной. Когда кальпа заканчивалась, я отправлялся в мир Непрерывного Сияния. Когда кальпа развёртывалась, я появлялся в пустой обители Брахмы. Там ***я был Великим Брахмой*** (выделено мною – В. М.), Непобеждённым, Повелителем, Всевидящим и Могучим. Затем тридцать шесть раз я был Саккой, правителем дэвов. ***Многие сотни раз я был царём-миродержцем, праведным властителем Дхаммы*** (выделено мною – В. М.), покорителем четырёх концов света, удерживающим устойчивое правление во всей стране, наделённый семью сокровищами – уж не говоря о том, сколько раз я был обычным царём. Мысль пришла ко мне: «В чём причина этого плода, какое действие принесло такой результат, что теперь я обладаю таким величием и могуществом?». Тогда [следующая] мысль пришла ко мне: «Это плод трёх [типов] моих поступков, плод трёх видов поступков, благодаря которым я обладаю теперь таким величием и могуществом: щедрости, самоконтроля и воздержанности». Вполне очевидно, что эти суждения Благословенного являются не метафизическими прозрениями, приоткрывающими мистическую завесу исторического прошлого, а умозрительными спекуляциями. В Древней Индии Будда был первым проповедником чистой, высокой морали. В большой степени ему удалось реализовать свой идеал в буддистских общинах. С точки зрения современной антропологии и философии истории ни в Древней Индии, ни в мировой истории «золотого века» не было. Заратуштра, Будда, Конфуций и Пифагор были первооткрывателями, первыми творцами и проповедниками подлинной высокой морали. Поэтому рассуждения Шакьямуни о высоконравственных царях, брахманах и других «героях» прошлого есть умышленная или неумышленная фальсификация истории, что нельзя поставить ему в вину. Будда, как и Конфуций, для развития, укрепления и распространения добродетели в современном обществе умело использовали этот «псевдоисторический» аргумент, что весьма способствовало продвижению их многотрудного дела.

В результате развития в философских школах Древней Индии учения о дхарме (соответственно – о карме, сансаре) в V – IV вв. до н.э. возрос интерес буддистских монахов к будущим формам существования. В суттах-апокрифах этого периода содержится призыв искать выгоду не только в этой, но и в будущих жизнях [**Убхаяттха сутта**: «Прилежание», Ити 1. 23]. По мере распределения требований дхармы по варнам древнеиндийского общества подлинная добродетель всё более испарялась. В **Метта бхавана сутте** («Развитие доброжелательности», Ити 1. 27) предпочтение отдавалось подлинной, незамутненной добродетели, по сравнению с прагматической устремленностью накапливания заслуг: «Всё то, что позволяет накапливать благие заслуги, ведущие к спонтанному перерождению (в небесных мирах), не может сравниться даже с одной шестнадцатой освобождения ума доброжелательностью. Доброта, превосходя это всё, сияет и пылает ослепительным блеском. Подобно тому, как свет всех звёзд на небе не может сравниться даже с одной шестнадцатой долей сияния луны… Доброта, превосходя это всё, сияет, лучится, пылает». В Древней Индии до Будды и долгое время после него никто не придавал значения и не достигал «сияния ослепительным блеском» высокой морали.

Субъективно-экзистенциальная революция Будды, будучи принятой всеми и сразу, практически совершила самый большой прорыв в истории древнеиндийской культуры. Брахманы и отшельники вплотную подошли к пониманию специфики духовной природы в учении об Атмане-Брахмане в Упанишадах, но объективно-телесное мировосприятие не позволяло им сделать последний, решительный шаг. Его совершил молодой Сиддхартха. В напряженных поисках древнеиндийских мудрецов всё сразу же стало на свое место. В предыдущей главе было показано, как это открытие Будды разделило комплекс Упанишад на «до» (от Бр до Кат) и «после», когда развитие индуистской метафизики Пути покатилось по рельсам отлаженной методологии. Истина субъективной реальности Будды была настолько очевидной для всех интеллектуалов Древней Индии, что ее автор – странным образом! – оказался забыт. Печально, что о нем не вспоминают в настоящее время! Если, преодолев европоцентристские методологические установки, посмотреть шире на развитие мирового культурно-исторического процесса, то станет очевидным приоритет Татхагаты в мировой философии. Только это открытие выводит Благословенного на роль первопроходца среди пастухов осевого времени.

б) Нравственная революция

Будда открыл нравственное измерение, нравственную детерминацию в древнеиндийской культуре. Самым важным достижением осевого времени в

Древней Греции (а также Риме, Этрурии), Индии, Китае, Персии и Иудее было открытие разумно-духовной природы морали. Современные версии происхождения морали рисуют картину постепенного вызревания добродетели в ходе поступательного развития общества. Анализ революционных преобразований осевого времени открывает существенно иные грани истории происхождения морали. Говоря о доосевом, архаическом периоде мировой истории до VI в. до н.э., целесообразно иметь в виду существование *протоморали*, которая развивалась в натуралистически-силовом ценностно-мыслительном пространстве. Поскольку систему координат последнего составляли доминирующие темы «натуры» («добычи»), «силы», «рода», «эроса» и «ритуала», то в обществе задавались и продуцировались преимущественно натуралистически-силовые ценностно-мыслительные ориентации. Одной из главных заповедей того весьма жестокого мира была: «кто сильнее – тот и прав». «Сила», «насилие» и «страх» задавали стандарт мировосприятия и оценки жизнедеятельности. Эта система мировосприятия берет начало в стадных образованиях животного мира. В архаических сообществах, даже в наиболее развитых культурах, она значительно усложнилась, но, по сути, осталась той же. Безусловно, в те суровые времена встречались и милосердие, и верность, и бескорыстие. Однако они не служили образцами, не имели режима благоприятствования. Одной из самых важных и сложных задач дальнейшего развития мировой культуры стало разрушение господствующей натуралистически-силовой системы архаического ментального пространства и формирование жизненного мира существенно иной природы, важнейшими координатами которого должны были стать чистый разум и высокая мораль. В осевое время, как важнейший, поворотный период мировой истории, не было более высокой цели, чем открыть, осмыслить и внедрить в ментальные пространства культур осевых народов темы «разума» и «морали» как высших ценностей.

Первым проповедником высокой морали в мировой истории был Заратуштра. Поскольку духовным стержнем Персидской империи был зороастризм, то первым государством в истории человечества, построенном на морали, была Персия. Европоцентристские стереотипы, опирающиеся на афиноцентристские свидетельства древнегреческих историков, продолжают рисовать упрощенную картину державы Ахеменидов как империи зла. Самым большим «адвокатом» последней выступает Ветхий Завет (1 Езд, 2 Езд., Есф.), в котором персидские цари предстают как мудрые, добродетельные правители. В многовековой истории еврейского народа в определенном смысле самым светлым периодом был период пребывания в составе Персидской империи. Это обстоятельство, надо полагать, и создавало позитивный настрой иудеев в отношении персидских царей и их правления, чего нельзя сказать об отношении

к грекам (македонцам). Если персидские цари возвратили иудеям священные реликвии, захваченные вавилонским царем, и в значительной степени финансировали восстановление Храма, то царь Антиох IV Эпифан придерживался тактики грабежа [1 Мак 1, 20-28]. В те времена жестокости и насилия в Греции и Риме было не меньше, чем в Персидской империи.

Затем священное знамя добродетели понесли Будда, Пифагор и Конфуций. Среди великих моралистов осевого времени самыми удачливыми были Пифагор и Будда. Проповедь Пифагора сразу же нашла широкий отклик в душах греков, италиков, этрусков и других, и, надо полагать, привела к духовно-нравственной революции в Западном Средиземноморье. Для завершения нравственной революции в Древней Греции потребовалось три мощных мыслительных локомотива в лице Сократа, Платона и Аристотеля.

В традиционных изложениях буддистского вероучения нравственная составляющая по сравнению с медитацией отходит на второй план. Заповеди Будды не затейливы: не убивать букашек и червячков, не стремиться к богатству, не пить и не прелюбодействовать, не лгать и не сквернословить. Однако, представляется, картина его проповеднической деятельности была существенно иной. **Именно проповедь высокой морали Дхаммы была самым мощным двигателем вероучения Будды.** Тем не менее, ни в одной из древнеиндийских школ нравственное учение не получило должного развития и осмысления. К концу первого тысячелетия до н.э. даже в буддизме оно было в значительной степени утрачено. Но если мы обратимся к текстам Типитаки, то мы сразу же почувствуем высокий нравственный заряд, посланный самим Буддой. Из его речей и высказываний становится очевидным, что нравственному учению он придавал первостепенное значение, что для меня, как исследователя, является убедительным свидетельством подлинности многих его проповедей. Это обстоятельство может служить верным критерием в оценке сутт, созданных Благословенным. Триста лет спустя после смерти Учителя буддистская Сангха в значительной степени утратила его высоконравственный порыв. Монахи не смогли бы сотворить подобного рода тексты.

Общепринято характеризовать ранний буддизм как учение, ориентированное лишь на индивидуальное спасение архатов, в то время как махаянистская версия буддизма – с живыми, действующими святыми бодхисаттвами – характеризуется как направленная на всеобщее спасение. Применительно к самому раннему буддизму эпохи проповеднической деятельности Будды такие представления ошибочны. Согласно суттам Типитаки, многие из которых являются подлинными речами Учителя или передающими суть его высказываний, непременным условием индивидуального спасения было нравственное преображение подвижника.

В небольшой **Дхамману дхаммапатипанна сутте** («Практика в соответствии с Дхаммой», Ити 3. 37) Будда связывает деятельность монаха преимущественно с реализацией высоконравственного потенциала Дхаммы: «Если говорить о монахе, практикующем Дхамму в соответствии с Дхаммой, то вот как, соответствуя Дхамме, его можно описать как практикующего Дхамму в соответствии с Дхаммой. Когда он говорит, он говорит Дхамму, а не не-Дхамму. Когда он думает, он думает о Дхамме, а не о не-Дхамме. Избегая обеих этих вещей, он пребывает беспристрастным, осознанным, бдительным». Таково значение того, что сказал Благословенный. И в отношении этого было сказано:

«Дхамма – его жилище,
Дхамма – его восторг.
Монах, размышляющий о Дхамме,
Вызывая в уме Дхамму, не отпадёт
От истинной Дхаммы».

В понятии «Дхамма» Будда совмещал в единое целое высокую мораль и учение о спасении. Согласно Будде, подвижник должен всячески стремиться жить в пространстве совершенной морали.

В **Сангхатиканна сутте** («Край одеяния», Ити 3. 43) Будда рассуждает о том, что ему будет ближе не тот монах, который держится за его робу, имея при этом сильные страсти, злобу, порочность и т. д., а тот монах, который «будет жить в сотне миль от меня, но при этом у него не будет ни жажды к чувственным наслаждениям, ни сильных страстей, ни злобы в уме, ни порочности в своих решениях, с установленной осознанностью, бдительный, сосредоточенный, собранный и сдержанный – он будет близко ко мне, а я – к нему. Почему? Потому что он видит Дхамму. ***Видя Дхамму, он видит меня*** (выделено мною – В. М.)». Как будет показано ниже, экзистенциалист Будда мыслил мораль (Дхамму) не только как субъективную, но и как особого рода объективную, надличностую реальность. Трудно сказать, какой реальности он придавал большее значение. Скорее всего, он не задавался вопросами их соотношения и их значимости относительно друг друга.

Согласно Будде, высокая, чистая мораль должна быть несокрушимым основанием жизненного мира монаха. Все остальное придет. В **Кальянасила сутте** («Хорошее поведение», Ити 3. 48) он справедливо требует от монахов реализации нравственного идеала: «***Монах, наделённый яркой нравственностью, яркими качествами, яркой мудростью, в этой Дхамма-Винае называется тем, кто исполнил [свою задачу], высочайшей личностью*** (выделено мною – В. М.). И каков монах, наделённый яркой нравственностью? Вот монах наделён нравственностью. Он живёт сдержанно, в соответствии с Патимоккхой, совершенный в своём поведении и своей деятельности. Он тренирует себя, следуя принятым правилам, и ***видя***

опасность в малейшем их нарушении (выделено мною – В. М.). Таким образом монах наделён яркой нравственностью. Таков монах, наделённый яркой нравственностью. В этой Дхамма-Винае он называется тем, кто исполнил [свою задачу], высочайшей личностью». В этой сутте используется термин «Дхамма-Виная». Будда требовал от себя и от своих учеников не только проповеди идеала Дхаммы, но и ее реализации, благодаря суровой дисциплине Винаи, без которой достижение высших целей невозможно.

В **Силасампанна сутте** («Совершенство в нравственности», Ити 4. 5) Будда требует от монахов совершенной нравственности! Читаем: «…совершенные в нравственности, совершенные в сосредоточении, совершенные в мудрости, совершенные в освобождении, совершенные в знании и видении освобождения монахи; которые восхваляют, показывают, наставляют, подбадривают, побуждают и воодушевляют; которые могут правильно указать на подлинную Дхамму: видя их, я говорю вам, осуществляется великое; слыша их, подходя [с вопросами] к ним, посещая их, памятуя о них, следуя за ними в бездомной жизни [монаха], уже осуществляет многое». …в отношении этого было сказано:

«Таково условие создания радости для того, кто знает:
Жизнь в Дхамме благородных, собранных,
Которые освещают подлинную Дхамму,
Делают её яркой, блистающей,
Создатели света, просветлённые (выделено мною – В. М.)».

Достижение предельной чистоты совершенной морали является непременным условием подлинного существования, подлинного освобождения. По мнению Благословенного, малейшие послабления недопустимы, поскольку они разрушают всю проделанную многотрудную работу. В **Сиккханисанса сутте** («Польза практики», Ити 2. 19) он призывает: «Монахи, живите с практикой [возвышенной нравственности, возвышенного ума, возвышенной мудрости]».

Те, кто не реализуют высокий и в то же время суровый нравственный идеал Дхаммы-Винаи, – не его ученики. В **Куха сутте** («Обманщик», Ити 4. 9) читаем: «Те монахи – лживые, упрямые, болтливые, высокомерные, обманщики, несобранные – это не мои ученики. Они отвернулись от этой Дхаммы и Винаи. В рамках Дхаммы и Винаи они не имеют роста, совершенствования и процветания». «***Будьте совершенны в нравственном поведении*** (выделено мною – В. М.), монахи, и будьте совершенны в Патимоккхе. Живите сдержанно в соответствии с Патимоккхой, совершенные в поведении и делах. Тренируйте себя, приняв [монашеские] правила, видя опасность в их малейшем нарушении», – призывает Будда в **Сампаннасила сутте** («Совершенство в нравственности», Ити 4. 12).

В **Бахуджанахита сутте** («Ради блага многих», Ити 3. 35) выделены три идеальных типа «Татхагаты», «Учителя» и «ученика», следование которым обеспечивало бы здоровое, прочное жизненное основание Сангхи, различие между которыми, однако, несущественно. Читаем образец «Татхагаты»: «Вот в мире появляется Татхагата – достойный и правильно самопробуждённый, ***совершенный в поведении, в знании и видении, достигший блага*** (выделено мною – В. М.), знаток мира, непревзойдённый учитель тех, кто готов обучаться, учитель богов и людей, пробуждённый, благословенный. ***Он обучает Дхамме – превосходной в начале, превосходной в середине и превосходной в конце. Он провозглашает святую жизнь в сути и деталях, всецело совершенную, непревзойдённо чистую*** (выделено мною – В. М.). Такова первая личность, которая, появляясь в мире, ***способствует благополучию многих, счастью многих, чьё сострадание ведёт к благополучию, пользе, счастью богов и людей*** (выделено мною – В. М.)».

Согласно сутте, идеалы «Татхагаты», «Учителя» и «ученика» включают четыре составляющие: нравственное совершенство, метафизическое знание, экзистенциальную реальность святой жизни и активную проповедническую деятельность. Получается, что наиважнейшей задачей было не столько индивидуальное спасение, сколько проповедь Дхаммы, которая распространялась не только на людей, но, как предполагалось, и на богов, поскольку архаические боги буддистскими нравственными достоинствами не обладали.

В суровом жизненном мире Древней Индии во второй половине VI в. до н. э. Будда был первым, кто не только призывал к милосердию, которое он называл «дружелюбием». Он требовал от своих учеников, чтобы дружелюбие стало одной из главных их жизненных установок. В Древней Индии нередко подлинное милосердие подменялось требованием «не убивать букашек», оставляя в стороне страдания соплеменников низших варн. В ментальности Будды принцип дружелюбия приобрел всеохватывающий, универсальный характер. Он злого духа Мару, свирепых ракшасов называл «друг». В осевое время он был первым и самым продвинутым моралистом. Заратуштра и Пифагор имели в этом отношении существенные ограничения. Полтысячелетия спустя Иисусова заповедь «любви к ближнему» у древних иудеев вызвала яростное негодование.

В **Карания мета сутте** («Дружелюбие», СН 1. 8) представлен развернутый кодекс дружелюбия: «Кто хочет добиться состояния покоя, Нирваны: Будьте способным, честным, и откровенным, легко обучаемым, добрым, и не высокомерным, удовлетворенным и нетребовательным, с немногими обязанностями, живя легко, со спокойным умом, умелым, скромным, и не жаждая сторонников… Не позволяйте никому обманывать

других или презирать кого-то где бы то ни было, или из-за возмущения или раздражения желать, чтобы другие страдали…Так нужно развивать безграничное сердце по отношению ко всем существам. ***С доброй волей ко всей вселенной, развивайте безграничное сердце: вверху, внизу, и повсюду вокруг, без ограничений, враждебности или ненависти*** (выделено мною – В. М.)… непредубежденный во взглядах, добродетельный и искусный в видении, подчинив желание чувственных удовольствий, больше никогда не окажешься в утробе». **«Дружелюбие» Будды, «человеколюбие» Конфуция и «милосердие» Иисуса имеют одну природу.**

В **Витакка сутте** («Мысль», Ити 2. 11) Гаутама делает важное уточнение в понимании принципа универсальной доброжелательности: «Татхагата радуется не-недоброжелательности, наслаждается не-недоброжелательностью. К нему – тому, кто радуется не-недоброжелательности и наслаждается не-недоброжелательностью – часто приходит такая мысль: «Так я не причиняю вреда никому – ни сильному, ни слабому»»…

В этом отношении было сказано:

«Подобно тому, как человек на высокой скале
Видит внизу всех людей,
Так и мудрец, со всевидящим оком,
Взобравшийся на башню Дхаммы,
Покинувший печаль,
Смотрит на тех, кто окован страданьем,
Кто повержен старением и смертью».

Универсальная доброжелательность предполагает не только стремление к благодеянию, но и бдительной осторожности в непричинении вреда окружающим.

Метта бхавана сутта («Развитие доброжелательности», Ити 1.27) представляет собой своеобразный гимн доброте. Конфуций сказал бы: «человеколюбию» («жэнь»). Читаем:

«Когда человек, будучи осознанным,
Развивает безграничную доброжелательность,
Путы изнашиваются, поскольку виден конец обретений.
Если с непорочным умом вы чувствуете доброту
Даже к одному единственному существу,
Вы благодаря этому становитесь умелым.
Но Благородный [ученик] развивает
Сочувствующий ум ко всем существам,
И это изобилие заслуг.

Царские предсказатели, покорившие земли,

Населённые живыми существами,
Свершают жертвоприношения:
Они приносят в жертву лошадь, человека,
Свершают водные обряды,
Обряды тела, обряды беспрепятственности,
Но это не сравнится и с одной шестнадцатой ума,
Хорошо развитого в доброжелательности –
Подобно тому, как все созвездия
Не превзойдут одной шестнадцатой блеска луны.

Тот, кто не убивает сам,
Не принуждает к этому других,
Не завоёвывает сам,
Не принуждает завоёвывать других,
С доброжелательностью относясь ко всем,
Ни с кем не имеет вражды».

Когда ментальное пространство древнеиндийского общества заполнял дух колдовского насилия, нарастали процессы кастовой градации сограждан по степени полноценности, Будда призывал к ненасилию, к всеобщей и взаимной доброжелательности, по сути, – к нравственному совершенству людей.

Сундарикабхарадваджа сутта («Брахман Сундарикабхарадваджа», Снп 3. 4) источает мыслительное дыхание Будды. Эта сутта примечательна, может быть, наиболее ярким описанием буддистского нравственного идеала в лице Благословенного. Имя брахмана, обстоятельства его встречи и беседы с Гаутамой, изложенные неизвестным автором, дают основания допустить подлинность исторических предпосылок ее происхождения. Повествование, представленное со слов Татхагаты, по сути, делает последнего ее автором. Скорее всего, Будда сам доводил текст до окончательной редакции, потому что сутта должна была сыграть важную роль в нравственном воспитании его многочисленных учеников. Для знатока философии метафизики Пути, требующей от подвижника крайнего смирения, самовосхваления Гаутамы режут слух, кажутся недопустимыми. Однако высокие нравственные цели этого важного и сложного произведения Татхагаты делает эти самооценки не только приемлемыми, но и необходимыми. Эта сутта – непреходящее свидетельство творческого расцвета Будды мыслительного духа «Дхаммапады».

На вопрос брахмана, какого он рода, Совершенный ответил: «Не брахман я, не царевич, не воин; близко зная людские обычаи, я иду по миру в раздумье, ничем не обладающий. Накинув свой плащ, я иду, бездомный, с отрезанными волосами, с утихшими чувствами, иду, не смешиваясь с людскою толпой.

Праздный вопрос о моем роде предложил ты мне!». Будучи царевичем, изменив свой облик, он разорвал все связи с древнеиндийским обществом, стягиваемым прочными сетями родовых отношений, которые чтили и сохраняли брахманы и отшельники. Это обстоятельство позволило заложить глубоко в основание Сангхи дух равенства – как необходимую предпосылку к подлинному Освобождению. Среди титанов осевого времени Будда был единственным, кто совершил такой мужественный подвиг. Через две с половиной тысячи лет XXI век только догоняет Будду в этом отношении.

Как бы исповедуясь перед брахманом, Татхагата рисует нравственный идеал подвижника: «Ты встретил того, кто тих, в ком нет гордости…Кто укротил себя, ведающий истину, совершенный и благостный,.. Кто забыл все плотские радости и странствует бездомный. Чьи угасли все страсти, чьи затихли все чувства, кто достиг освобождения… Кто проходит через этот мир, ни к чему не прикасаясь своею жаждою, проходит в глубоком и смирении… Кто не осквернён никакою тревогою, идет этим миром, как победитель, далек Совершенный от всякой несправедливости, он всегда праведен… В ком никогда не возникнут ни печали, ни ненависть, кто свободен от жадности и самолюбия, кто навсегда изгнал из себя и гордость и желания… Кто сорвал с себя все оковы, кого вновь не свяжут здесь никакие цепи, кто среди надменных радуется в смирении, кто победил это могучее царство страдания… Кто, не тревожимый никакими желаниями, провидит Ниббану, кто возвысился над всем, чему поучают учителя, кто навсегда угасил в себе все влечения». Для Будды описанное выше состояние – предельная цель. Впереди остается ждать таинственное бытие Ниббаны. Это в идеале. Проза жизни предполагает, по мере приближения к старости, нарастание немощи и болезней. Телесные боли с необходимостью нарушают благостный бесстрастный покой. Надо полагать, в последние годы жизни Татхагате приходилось мужественно скрывать свои старческие недуги от своих учеников. Метафизика Пути Будды страдает трагической незавершенностью, в чем ее творца трудно обвинить. В ней не хватает самого главного – Бога. Для православных монахов преодоление страстей, мирских желаний, гордыни, достижение глубокого смирения открывают возможность приблизиться к самому главному, к священному бытию с Богом, в Боге, под Богом. Сутта завершается тем, что «брахман получил от Совершенного платье и правила, после чего он вел уединенную, усердную, ревностную жизнь пустынника; в короткое время мудростью и усердием он достиг совершенства духовной жизни».

Исходя из кармической концепции человека, Будда активно использовал в нравственном воспитании представления об «аде» и «небесном мире», в то время чуждые древнеиндийской ментальности. При этом он их не конкретизировал.

В **Патхама сила сутте** («Поведение» (I), Ити 2. 5) Будда утверждал, что человек, наделенный «порочным поведением и порочными воззрениями» «рождается в аду, как если бы его туда затянули силой». Если же человек наделен «добродетельным поведением и добродетельными воззрениями», то он «рождается в небесном мире, как если бы его туда затянули силой» [**Дутия сила сутта**: Поведение (II), Ити 2. 6]. Надо полагать, зороастрийское учение было хорошо известно монахам, поэтому это обстоятельство не требовало пояснений.

Чтобы прояснить своеобразие этического учения Будды, представляется целесообразным сопоставить его с этикой Аристотеля, то есть провести *сравнительный анализ мирской этики Аристотеля и метафизической этики Будды*. Философия Аристотеля на многие столетия задала высокий стандарт научного мышления, методологическое воздействие которого мы испытываем по сей день. В своих исследованиях древнегреческий философ с неизменным мастерством сначала классифицировал объект исследования, затем анализировал его составляющие, выяснял не только причинные, но и целевые связи и отношения. Таким образом он добирался до глубинных, сущностных свойств объекта, как он полагал, достигал предельной достоверности знания. В высшей степени рассудительный Аристотель никогда не позволял себе в своих исследованиях умозрительных спекуляций, полетов умозрительной фантазии. Для меня Аристотель и Фукидид в том, что касается *методологии* исследования как такового, предстают как родные братья. Аристотеля можно назвать Фукидидом в философии, и наоборот, Фукидида – Аристотелем в исторической науке.

Одной из центральных проблем в развернутой, отражавшей разнообразие научных интересов, философской системе Стагирита была проблема природы морали. Поэтому до нас дошли два его фундаментальных размышления, получивших названия «Никомахова этика» и «Эвдемова этика» («Большая этика» – их конспект). В осевое время VI – IV вв. до н.э. в зарождающихся европейской, индийской и китайской цивилизациях не было более важной проблемы, чем духовно-нравственные преобразования, которые были возможны лишь при условии разработки развитых теоретических моделей морали. В Древней Греции такую непростую и ответственную работу проделал Аристотель. Живший почти двумя веками раньше Пифагор был в высшей степени нравственным, достойным человеком и служил образцом нравственного поведения не только для греков, италиков, римлян, но и эрусков и, надо полагать, других народов. Но он не знал своеобразной природы морали. Сократу также в полной мере она не открылась, несмотря на его настойчивые устремления. Лишь Аристотель сумел систематически проанализировать природу нравственной реальности. Для меня этика Аристотеля служит

средством прояснения своеобразия нравственного учения в системе метафизики Пути, в данном случае – в буддистской метафизике.

Иудейская, конфуцианская, буддистская, индуистская, затем христианская и исламская системы морали имеют метафизические истоки и обоснования. Этика Аристотеля – это система мирской морали, в которой не прослеживается никакое, даже опосредованное, серьёзное влияние комплекса представлений об Олимпийских богах: в его этических произведениях апелляция к богам носит преимущественно формальный характер. Так, он осторожно замечает: «Конечно, если вообще существует какой-нибудь дар богов людям, весьма разумно допустить, что и счастье дарится богами, тем более что это наилучшее из человеческих благ» [1099b12-13]. Аристотеля и, особенно, Платона возмущало, что созданная поэтами древнегреческая мифология нравственно дискредитирует богов. В учениях Платона и Аристотеля требование нравственной взаимосвязи между богами и людьми не просматривается. Пифагор сумел пойти значительно дальше этих именитых философов в том, что касается *божественного*: он мыслил *бога* как совершенный, всеблагой, всевидящий Разум, источник и хранитель благочестия, который требует от людей высоконравственного поведения и соответствующего отношения к богу. Поэтому-то действие аристотелевской морали ограничивается социально-политически бытием древнегреческого полиса. Если в конфуцианской и индуистской дхармо-кармической морали преобладали надличностные нравственные детерминанты, то в аристотелевской и буддистской системах морали источником нравственного поступка выступал индивид – гражданин (член полиса) или бхикшу (член монашеской общины). Предельные цели также мыслились как задаваемые совокупностью индивидуальных устремлений человека.

В этике Аристотеля средоточием является индивид, его жизнь. Поэтому в его этической модели конечной целью, высшим благом выступает счастье свободного человека. «…счастливая жизнь и счастье состоят в том, – утверждает древнегреческий философ в «Большой этике», – чтобы жить хорошо, а хорошо жить – значит жить добродетельно. В этом цель, счастье и высшее благо. Причем счастье должно заключаться в некоем пользовании, т. е. в деятельности… Добродетелью душа обладает, но для последней возможно также и действие, и применение добродетелей, и, значит, цель ее – в этом действии и пользовании. И счастье в том, чтобы жить согласно добродетели. Итак, поскольку высшее благо – это счастье, и оно – цель, а совершенная цель – в деятельности, то, живя добродетельно, мы можем быть счастливы и обладать и высшим благом» [1184b29-1185a1]. В «Никомаховой этике» он уточняет органическую связь подлинного счастья с добродетелью: «Счастье, таким образом, – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее

величайшее удовольствие, причём всё это нераздельно» [1099a24-25]. «…счастье – это определённого качества деятельность души сообразно добродетели» [1099b30]. Развивая красивую и глубокую мысль Аристотеля, можно сказать, что, если каждый живет по добродетели, он своей жизнедеятельностью творит добродетельное субпространство. Совокупная деятельность добродетельных людей создает добродетельное пространство государства. В его «Политике» эта идея станет исходной и фундаментальной в построении теории государства. Я думаю, она не вызвала бы возражений не только у Пифагора, Сократа и Платона, но и у Конфуция и Будды, хотя последние мыслили «счастье» существенно иначе. Однако в основание своих представлений о счастье они также помещали высокую мораль. Как будет показано ниже, Будда смог реализовать свой нравственный идеал в пространстве буддистской Сангхи.

Обоснованный Аристотелем и применяемый им в собственной философии *целевой подход* позволял прояснить распределение приоритетов в изучаемом явлении. Этот подход (исходящий из того, что «*цель*» есть не что иное как *стремление к своему благу*) в учении о добродетели позволил ему выявить и показать первосущностное значение добродетели в социальном бытии. «И разумно думать, – пишет древнегреческий философ, – что именно дело добродетели – ставить цель. Всякая вещь, заключающая высшее начало, сама ставит цель и осуществляет ее. Но выше добродетели нет ничего, ради нее и все прочее; и первоначало в ней, и средства существуют по большей части ради [нее как цели]. Цель подобна как бы первоначалу, и всякая вещь существует ради нее. Так, впрочем, и должно быть. Словом, и в добродетели, коль скоро она высшая причина, дело обстоит явно так же, [как в науке]: она устремлена больше к цели, чем к вещам, ведущим к цели» [1190a20-28]. Как мы видим, глубоко мыслящий Аристотель еще в IV в. до н. э. утверждал высокую мораль как фундаментальную основу свободного общества. Эту непреложную истину европейской цивилизации современные пастухи-политики в последние десятилетия систематически разрушают, не ведая, что они разваливают всё роскошное здание европейского Духа.

По мысли Стагирита, добродетель задает стремление к высшим целям. Она сама является одной из таковых. «Цель добродетели – прекрасное (to kalon), причем она больше устремлена к нему, чем к его составным частям» [1190a29]. «Ведь всякая добродетель имеет целью благо (kalori) и стремится к благу» [1191b21]. Примечательно, что в философской системе Аристотеля высшим благом является *прекрасное*. Поэтому, когда ему нужно подвести рассматриваемое явление до самой высшей оценки, он называет его совершенным. При этом столь щепетильный в строгости определений категорий, которыми он оперирует, Аристотель нигде не дает определения

прекрасного и даже не стремится это делать. И это понятно, потому что, как исходную категорию, *прекрасное* нельзя определить через понятия этой же системы. Достаточным является мысленное созерцание его совершенства. Однако, с точки зрения метафизики Пути, следует сделать существенное уточнение. Аристотель, отрицая существование платоновского метафизического мира эйдосов, провозглашал материальное бытие сферой эффективного применения своего понятийного аппарата. В этике Будды высшим благом, высшей целью был не материальный мир, из которого следовало выйти, а, по сути, метафизическая реальность нирваны. Поэтому у него нравственные добродетели, вся система Дхаммы-Винаи ориентированы метафизически. Высшие требования трансцендентной божественной реальности целенаправляют иудаистскую, христианскую и исламскую мораль.

Аристотель различал в структуре добродетели ментальную и деятельную составляющие, которые он называл мысленной и нравственной добродетелями. Ментальная, разумно-чувственная составляющая программирует деятельную от начала и до конца. «Добродетель, как мы признаем, – утверждает Стагирит, – появляется тогда, когда верно направленный разум бывает согласен с движениями чувств, которым присуще иметь собственную добродетель, а движения чувств согласны с разумом. При таком состоянии разум и чувства придут в созвучие друг с другом, так что разуму станет свойственно всегда приказывать лучшее» [1206b10-14]. «…[само] совершение этих (добродетельных – В. М.) поступков имеет известное качество; во-первых, оно сознательно (ειδος), во-вторых, избрано преднамеренно (προαιρουμενος) и ради самого [поступка] и, в-третьих, оно уверенно и устойчиво» [1105a30-1105b1]. «При наличии добродетели двух [видов], – пишет древнегреческий философ в «Никомаховой этике», – как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (ετηικε) рождается привычкой (εχ ετηους)» [1103a14-18]. «…добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению (δια του ετηους) мы в них совершенствуемся» [1103a24-25].

Однако, в функционировании добродетели как единого целого Аристотель определенно отдавал предпочтение деятельной составляющей. «…для обладания добродетелями, – справедливо замечает древнегреческий философ, – знание значит мало или вовсе ничего, в то время как остальные условия – много, даже всё, коль скоро [обладание правосудностью и благоразумием] рождается при частом повторении правосудных и благоразумных поступков» [1105b2-5]. «Так что правильно сказано, что благодаря правосудным поступкам человек становится правосудным и

благодаря благоразумным – благоразумным: без таких поступков нечего и надеяться стать добродетельным. Однако в большинстве своём люди ничего такого не делают, а прибегают к рассуждению и думают, что, занимаясь философией, станут таким образом добропорядочными» [1105b9-15]. По его мнению, нравственная добродетель «возрастает благодаря тем поступкам, благодаря которым она возникла, но она гибнет, если этих поступков не делать, и деятельность её связана с теми же поступками, благодаря которым она возникла» [1105a14-16]. «…[нравственная], добродетель – заключает Стагирит, – это способность поступать наилучшим образом [во всём], что касается удовольствий и страданий» [1104b27-29]. «…всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придаёт совершенство выполняемому им делу» [1106a16-17]. Мне представляется, Будда напротив, в своем желании разрушить устремления, привязывающие подвижника к мирскому бытию, первостепенное значение придавал исходным интенциональным установкам. Если Аристотель предлагал разум, чувства и страсти человека направить в благоприятном добродетельном направлении, то Будда разрабатывал технологию разрушения всяких мирских устремлений и достижения, по сути, метафизического освобождения.

По мнению Аристотеля, «[повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои (ηεχεις)» [1103b21]. Именно поступки формируют нравственного человека. «Нравственные устои, [или склад души], – это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] страстями» [1105b26-27]. В результате человек предстает, как мы бы сказали, как целостная система нравственных установок, нравственных программ поведения. Стагирит подводит своеобразный итог: «…добродетель – это [нравственные] устои… …всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придаёт совершенство выполняемому им делу. …добродетель человека – это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет своё дело» [1106a15, 22-23]. На мой взгляд, Конфуций с этими рассуждениями Аристотеля в полной мере согласился бы. Только добавил бы, что его технология строгому следованию ритуалу существенно повышает эффективность формирования нравственного человека. Однако у Стагирита такой возможности не было.

Ориентация на создание мирской модели существенно сближает аристотелевскую и конфуцианскую мораль. В определенном смысле их объединяет основной этический закон, который они открыли независимо друг от друга, – закон о добродетели как середине между крайностями-пороками. По мнению древнегреческого философа, поскольку добродетель «сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина…

Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой, во всяком случае, она существует постольку, поскольку её достигает» [1106b17-18, 27-28]. «…добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причём определённой таким суждением, каким определит её рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка. А ещё и потому [добродетель означает обладание серединой], что как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и её избирает. Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть её бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства – обладание вершиной» [1107a1-8]. По мысли Аристотеля, получается, что добродетельный человек должен всю жизнь балансировать, постоянно делать выбор между крайними устремлениями, прокладывая серединный жизненный путь. И это относительно щадящий режим нравственного поведения. Согласно же требованиям метафизики Пути, нет ограничений для нравственного совершенствования подвижника. В реализации нравственных задач следует идти до предела.

Поскольку в раннем конфуцианстве философское учение представляло собой одну из первых версий метафизики Пути, то осмысление нравственных добродетелей достигало метафизической глубины. Центральное место в философии Конфуция занимало учение о благородном муже («цюнь-цзы») и трудностях его движения к состоянию совершенномудрого мужа. В одном из произведений конфуцианского канона «Четверокнижия» «Да сюэ» («Великое учение») утверждается: «Благородный муж везде использует свои способности до предела» [46, с. 97]. Изучение канонических книг раннего конфуцианства убедительно показывает, что категории конфуцианской этики («жэнь», «вэнь», «хэ», «дэ» и др.) имели сложную, многослойную природу. Поверхностный слой раскрывал мирское значение этической категории. По мере возрастания напряженной работы по духовно-нравственному очищению своего внутреннего мира конфуцианскому подвижнику открывался все более глубокий экзистенциальный ее смысл. Если он был мужественным и настойчивым, то в конце этого многотрудного Пути ему открывался ее метафизический смысл. О трудности восхождения к подлинному человеколюбию («жэнь») и пребыванию в нем Конфуций сказал: «Хуэй (один из любимых учеников Кун-цзы – В. М.) мог по три месяца оставаться человеколюбивым, тогда как других хватает на день или месяц» [46, с. 177]. Симеон Новый Богослов также отмечал, что подлинная любовь к Богу, сокровенная взаимосвязь с Ним возникает только после долгих трудов праведных: «Чем больше мы очищаемся посредством собственных наших трудов и священных потов, тем более светимся

божественным светом, тем более очищаемся собственными слезами нашими, принося от себя слезы и вместо их получая от Бога свет сокрушения» [185, II, с. 688]. Суфийский шейх Сумнун аль-Мухибб полагал, «что любовь – основа и источник Пути к Богу, что все «состояния» и «стоянки» это этапы любви и что каждый этап и стадия, на которых может оказаться ищущий, допускает возможность ущерба, исключая стадию любви, которая ни при каких обстоятельствах, пока существует сам Путь, не может претерпеть ущерба». «Все другие шейхи, – от себя дополняет аль-Худжвири, – согласны с ним в этом» [2, с. 309].

Когда цюнь-цзы обретал состояние внутреннего совершенства, тогда подвижнику открывалась метафизическая реальность Дао-Пути, сокровенное субпространство Неба. В учении о середине Конфуций требовал от своих учеников стремиться достигать метафизических глубин. В «Чжун юн» («Следование середине») он говорил: «Следование середине – вот совершеннейшее! Однако мало кто из людей способен на это в течение долгого времени» [46, с. 129]. Когда во II в. до н.э. в империи Хань получила активное развитие и распространение философия Конфуция, метафизическая составляющая его учения была утрачена. Дун Чжуншу (ок. 180 – ок. 120), которого называют «Конфуцием эпохи Хань», не понимал метафизический смысл поучений Кун-цзы. Он не видел и, соответственно, не знал конфуцианской метафизики Пути. Метафизически ориентированная мораль великого древнекитайского философа также подверглась обмирщению, по сути, приобрела характер мирской морали.

В «Эвдемовой этике» Аристотель приводит сравнительную таблицу нравственных добродетелей и противоположных крайностей – пороков. В список аристотелевских добродетелей входят: кротость, мужество, стыдливость, благоразумие, негодование, справедливость, щедрость, правдивость, дружелюбие, чувство собственного достоинства, выносливость, широта души, великолепие и рассудительность. Совокупность этих добродетелей в идеале создает сущностную структуру нравственного пространства древнегреческого общества, в которой определяющую роль (своеобразную систему координат) играли мужество, справедливость, правдивость, дружелюбие, великолепие и рассудительность. – В своем анализе древнегреческий философ отдавал предпочтение именно этим категориям. «Нравственно прекрасным, – пишет он, – называют человека совершенного достоинства (teleb's spoydaios). Ведь о нравственной красоте говорят по поводу добродетели: нравственно прекрасным зовут справедливого, мужественного, благоразумного и вообще обладающего всеми добродетелями [человека]» [1207b24-27].

Нравственное пространство буддистской Сангхи определяли существенно иные добродетели: целомудрие, дружелюбие, смирение, сострадание, покорность, честность и другие подобные. По мысли Аристотеля, «полнота добродетели» обеспечивала подлинное счастье как «полноту жизни» [1100a4-5]. «Счастье, таким образом, – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие» [1099a24-25]. В логике рассуждений Будды высокодуховное, нравственное аристотелевское счастье остается мирским по природе, накрепко привязано к мирскому бытию. Поэтому-то эти нравственные устремления следует преодолеть. В эпоху Римской империи первые христианские монахи, чтобы взращивать в себе целомудрие, смирение, страх Божий, любовь к Богу бежали в жаркую пустыню или уединялись в горных пещерах. С точки зрения православной метафизики Пути, во всех аристотелевских добродетелях в качестве составляющей входит гордыня, которую монах должен вырвать с корнем из своего сердца. Аристотель рассматривает кротость как середину между пороками – гневливостью и бесчувственностью. Для Будды, как и для монахов-исихастов и суфиев, гневливость также следует в себе выкорчевать. Согласно Стагириту, бесчувственность (как душевная черствость, равнодушие к людям) безусловно, является пороком. В системе ценностно-мыслительных координат Татхагаты состояние бесчувственности – транса в медитации – является важным этапом на пути к освобождению от цепей мирского бытия.

Скрытой методологической установкой, определяющей своеобразие этики Аристотеля, является то, что он, уехав в юности из родного города Стагиры, всегда был чужаком среди коренных граждан иных полисов (Афин, Пеллы и др.). Поэтому в его учении о морали нет такой добродетели как любовь к Родине, темы «патриотизма», что придает его теоретической модели, с одной стороны, характер универсальности, а, с другой – существенную ущербность, потому что выстраданная любовь к родному полису, который все время нужно было оборонять, благоустраивать, совершенствовать, – это устремление было глубинным, врожденным чувством афинянина, самосца, беотийца, этолийца, для которых *Афины*, *Самос*, *Фивы* были не пустым звуком: за стенами родного города были их близкие, вся их жизнь. В непрерывных междоусобных войнах IV в. до н.э. приходилось рисковать своей жизнью или отдавать ее за защиту родного края. На мой взгляд, именно любовь к Родине определяла мотивацию их мужественного поведения, беззаветного героизма, а не совершение прекрасных поступков, как полагал Аристотель.

Таким образом, сравнительный анализ аристотелевской и буддистской морали, как мирской и метафизически ориентированной версий, показывает их существенное различие. Они отличаются не только составом добродетелей, но и нравственным содержанием добродетелей, именуемых одинаково. Главное их

отличие выражается в том, что нравственное пространство аристотелевской морали является порождением социального бытия, его отражением и сущностным выражением, в то время как буддистская мораль способствует формированию у подвижника не мирских, а метафизических устремлений. По мере продвижения подвижника по пути нравственного совершенствования нарастает мистическое содержание нравственных добродетелей.

Для осевых народов – древних греков, индийцев и китайцев – самым важным и самым сложным было осуществление нравственных преобразований. Конфуцианская мораль утвердилась в древнекитайском обществе лишь приблизительно через триста лет после смерти Конфуция – в ходе формирования империи Хань. В античном Средиземноморье нравственная революция продолжалась почти тысячу лет! Сначала ее «разогнали» четыре мощных локомотива: Пифагор, Сократ, Платон и Аристотель, а затем со скрипом и скрежетом разбитых сердец и раздавленных судеб её довершили христиане. Своеобразие нравственной революции в Древней Индии заключается в том, что единственный ее локомотив – Будда – успешно, почти в полном объеме реализовал свое нравственное учение (Дхамму) в ментальном пространстве своего детища (Сангхи), за пределами которого существенных нравственных изменений в древнеиндийском обществе не произошло. После смерти Учителя в буддистских общинах начался процесс девальвации нравственных устоев. Царь Ашока попытался реанимировать высокую буддистскую мораль, распространить и утвердить её во всем своем государстве. Но царский «эксперимент» оказался неудачным. Махаянистская реформация в определенном смысле существенно упростила и сузила высокие нравственные требования Будды. Как будет показано в следующей главе, среди брахманов и отшельников нравственная революция произойдет лишь в эпоху великого синтеза приблизительно в III – I вв. до н.э. в ходе переосмысления Дхаммы-Винаи Шакьямуни.

в) дхармо-кармическая революция

В РВ, Упанишадах добуддистского периода нет дхармо-кармических представлений. Кто запустил процесс становления уникального видения индивидуальной и мировой истории, сформировавшегося в Древней Индии? На мой взгляд, автором исходной идеи был не кто иной, как Будда. С него начинается дхармо-кармическая революция, существенно предопределившая своеобразие древнеиндийского Духа. Каковы основания для такого рода весьма ответственных утверждений? В жестком противостоянии различных школ подвижников Татхагата первый использовал несокрушимый способ кармической аргументации, который, по-видимому, вызывал восхищение не только у его многочисленных учеников, но и у брахманов и отшельников. В

«Джатаках» просматривается сходство с Типитакой. В некоторых притчах, как и в суттах буддистского Канона, чувствуется мыслительное дыхание самого Благословенного. Они являлись исходными всего комплекса. Они задавали стандарт для всех последующих творений, в которых живая мысль Учителя схематизировалась, шаблонизировалась, а затем механически тиражировалась множеством копий. «Джатака о пустыне» (2) из глубины веков доносит до нас рассказ самого Будды. В начале его проповеднической деятельности эта поучительная история имела, надо полагать, важное значение, потому что она укрепляла стойкость и волю к духовному подвигу совсем юных его учеников. Эта история привлекает внимание своей простотой и незатейливостью. Некий юноша из почтенного семейства, внимая урокам Учителя, толковавшего дхамму, очистился сердцем и стал монахом. За пять лет монашества, перед посвящением в высший сан, юноша глубоко изучил оба свода Законов и преуспел в созерцании. С помощью Учителя он вступил на избранный им самим путь сосредоточенного размышления. Отправившись в лес, юноша провел там три месяца – время дождей, однако так и не сумел обрести мгновенного озарения. Разочаровавшись в своих силах, он «ослаб в усердии и вернулся в обитель». Когда бхиккху (монахи) подвели его к Благословенному, тот рассказал монахам историю о том, как люди с обозом заблудились в пустыне. Оставшись без воды, они предавались отчаянию. «Если и я ослабну в усердии, все погибнут», – подумал Бодхисатта. Он указал место, где следует рыть землю. «На глубине в шесть десятков локтей копавшие натолкнулись на камень и тотчас же прекратили работу». «Услышав журчание, Бодхисатта поднялся наверх и сказал самому младшему в караване: «Друг мой, если и ты не будешь тверд в усердии, все мы погибнем. Яви же упорство, возьми это железное рубило, спустись в колодец и что есть мочи бей по камню»… Все стояли с опущенными руками, лишь он один спустился в колодец и принялся долбить камень. Камень под его ударами треснул, и сквозь трещину устремилась вверх струя воды высотой с пальму» [26, с. 21-24]. Для нас главный смысл джатаки содержится в толковании Учителя: «Юношей, который благодаря своему усердию расколол камень и напоил народ, был этот бхиккху, выказавший ныне недостаток усердия, торговцами были ученики Пробужденного, сыном же торгового старшины – я сам» [26, с. 25]. Ясно, что Будда смонтировал эту историю от начала и до конца. Здесь нет ни мистики, ни прозорливости. Оказывается, существует глубинный сущностный процесс непрерывного социально-исторического времени, некий очищенный эйдетический мир, сказал бы мудрый Платон, по сравнению с которым современный изменчивый мир представляет собой поверхностную зыбь водоёма. Сочиняя эту историю, Будда решал злободневные прагматические задачи, вероятно, еще не

подозревая о потенциальных возможностях концептуального развертывания этой красивой идеи.

Другой показательный пример – в **Амбаттха сутте** (ДН 3), автором которой был сам Будда. В достаточно большой по объему сутте рассмотрим лишь важный для нас эпизод. Брахман Поккхарасади послал к Гаутаме своего юного ученика Амбаттху, чтобы тот подробнее узнал о знаменитом отшельнике и его учении. При встрече с Буддой горделивый юноша стал высокомерно унижать и обвинять не только Блаженного, но и весь род сакьев (шакьев – В. М.). Тогда Благословенный рассказал происхождение родословной вспыльчивого Амбаттхи. Оказалось, что юный Амбаттха был не благороден, не из славного семейства, а сыном рабыни сакьев. Когда гордыня ушла из сердца юноши, оно открылось для восприятия учения Будды, которое Татхагата доверительно ему изложил [2-23]. В этой истории, в отличие от предыдущей, проявилась своеобразная кармическая прозорливость Учителя. Он прозрел кармическую предысторию и ее продолжение в строптивом юноше, чем произвел сильное впечатление на Амбаттху и своих учеников. Эта способность впоследствии стала обычным явлением у продвинутых буддистских монахов – архатов. Древнекитайский буддист Хуєй-цзяо в своем труде «Гао сєн чжуань» («Жизнеописание достойных монахов») сообщает в жизнеописании монаха Ши-гао, который подставил свою голову под меч разбойника со словами: «В прошедшем перерождении я задолжал вам, любезный. И теперь вы проделали долгий путь, чтобы получить свой долг. Ваш гнев коренится в прошлом перерождении» [210, I, с. 103].

Однако, из сутт, которые можно отнести к творениям самого Будды, не складывается целостная дхармо-кармическая концепция. Татхагата нередко стращал своих учеников ужасами ада и в то же время указывал на существование «небесного мира», что противоречило его основной субъективно-экзистенциальной концепции человека. Будда разрабатывал свою Дхамму как универсальную нравственную концепцию для всех времен и народов. Поэтому кармические последствия определяла буддистская шкала нравственных ценностей. Позже, в эпоху великого синтеза, брахманы в своем учении о дхарме структурируют её ценностно-мыслительное пространство в соответствии с требованиями, предъявляемыми к каждой из варн. А также будет разработана упорядоченная картина циклического мирового культурно-исторического процесса. Исходные идеи Шакьямуни совершенно затеряются в концептуальных построениях древнеиндийских мудрецов. На мой взгляд, в достаточно последовательно выстроенную интерпретацию древнеиндийских текстов по рассматриваемой проблематике не совсем вписывается сутта «Сети совершенства», в которой Будда, по сути, признает приоритет кармических видений и перемещений брахманов и отшельников. В дальнейшем в

буддистских суттах эти мистические путешествия в состоянии транса неизменно будут приписываться Благословенному. Получается, что сообщение Будды о существовании кармической реальности для брахманов и отшельников не было новостью. В экстатическом состоянии они многократно входили в её пространство. Однако, судя по текстам АВ и Упанишад, по-видимому, в первой половине V в. до н.э. дхармо-кармическая проблематика была на периферии «исследований» брахманов. В отличие от них, Будда активно использовал таковую в своей проповеднической деятельности, убедительным подтверждением чему являются «Джатаки». Бóльшая часть ее историй, конечно, написаны позже, но первые джатаки, созданные во времена Будды, заложили устойчивую традицию кармического мышления.

Поэтому представляется справедливым признать Будду родоначальником дхармо-кармической революции в Древней Индии. Поскольку в эпоху деятельности Татхагаты классического учения о дхарме не существовало, то можно говорить лишь об обнаружении потаенной кармической реальности, которая открывается при достижении высшего экстатического состояния. Природа ее еще была неясна, теоретически не осмыслена. Если для правоверного зороастрийца было чувственно очевидно, что в кошельке, спрятанном под воротником одежды, накапливаются все его благие мысли, слова и дела, то, по-видимому, для проповедника Будды было достаточно, чтобы его ученики знали, что действует универсальный закон сохранения и накопления заслуг. Историческое прошлое не исчезло в небытии. Оно особым образом существует, и Шакьямуни при желании мог входить в эту реальность как в жилое помещение, а затем сообщать об увиденном ошеломленным ученикам и соперникам. Вместе с тем, эта реальность непонятным образом определяла загробную жизнь подвижника или мирянина. Поэтому для накопления заслуг следовало всячески развивать в себе добродетели.

В небольшой **Ассу сутте** («Слезы», СН 15. 3) поднимается проблема происхождения кармической реальности. Благословенный сказал: «…монахи, эта сансара не имеет постижимого начала. Первого момента не увидеть, когда бы существа [начали] блуждать и скитаться [в круговерти перерождений], скованные невежеством и спутанные жаждой». Для нас (сегодняшних) экзистенциальная реальность настоящего выстраивает всю нашу систему мировосприятия. В бесконечно широком дхармо-кармическом вѝдении Будды наше-здесь-бытие превращается в песчинку.

В **Кокалика сутте** («Монах Кокалика», Снп 3. 10) приводится описание страданий грешников в преисподней: «Творящий злое ниспадает в бездну… Не потеряны дела, свершенные здесь человеком, – вновь с ними некогда встретится он: безумец, здесь творящий греховное, готовит себе в другом мире страдания.

Он ниспадает на острые колья, пронзенный железными прутьями: его пища там – докрасна раскаленные железные ядра. Вот мучатся с искривленными лицами те, кто забывал здесь слова кротости и сердечности; они не могут укрыться от страданий, они мучатся на раскаленных углях, и огненные языки пылающих костров лижут их. Железные молоты избивают их, закутанных в сети, и густой мрак расстилается окрест. Потом они попадают в железные котлы, окруженные пылающими кострами, и долгое, долгое время варятся в них, корчась в пламени, – они, здесь творившие злое, варятся там в смеси крови и гноя, истлевая в них; здесь творившие греховное варятся в воде, кишащей червями, и нельзя всплыть им вон. Зацепив за языки крючьями, слуги бездны избивают их; их влачат по острым зубьям и низвергают вниз; там черные тучи воронья клюют их, горько плачущих, там терзают их псы и шакалы, коршуны, ястребы и соколы... О, горька та жизнь в преисподней, которую готовят себе грешники! Немного еще дней жизни здесь остается каждому, – пусть же всякий будет ревностен то последнее короткое время». Поскольку эта сутта отражает ментальность эпохи проповеднической деятельности Будды, то эту яркую картину вполне можно причислить к творениям самого Учителя.

В отличие от приверженцев большинства философских школ и религиозных течений, буддисты сохраняли верность высокому нравственному посылу Учителя. Искреннее, из глубины души исходящее **милосердие** должно было быть для последователей Шакьямуни главным средством накопления заслуг! Среди буддистов махаяны *милосердие* получит дальнейшее развитие.

Вхождение **сутты-апокрифа Джануссонин** («К Джануссонину», АН 10. 177) в достаточно внешнюю для раннего буддизма проблематику реинкарнации (в ней обсуждается проблема кармических последствий поведения человека) свидетельствует о ее позднем происхождении: приблизительно III в. до н.э. При жизни Будды эти вопросы еще не ставились и, соответственно, не прорабатывались древнеиндийскими мудрецами. Если человек лишает другого жизни, берёт то, что не дано, совершает недозволенное сексуальное поведение, лжёт, жадничает и т.п., то его ожидает рождение в аду, в мире животных или мире голодных духов. Примечательно смягчающее обстоятельство: если при этом он дарит еду, напитки, одежду, ***духи и кремы*** и т.п. ***жрецам и отшельникам***, то после распада тела он рождается среди лошадей, среди рогатого скота, среди домашних птиц. Такую особую заботу о жрецах и отшельниках якобы проявлял Будда. Если же человек подобных пороков не имел, то ему предстояло рождение в мире людей или дэвов. Это незатейливое учение в Типитаке свидетельствует о существенной утрате высокой духовно-нравственной энергии, посланной Татхагатой.

Пуггала сутта («Личности», АН IV. 125) демонстрирует, как тяжело и настойчиво, уже без Учителя, буддистские монахи прорабатывали различные

идеи реинкарнации: «Срок жизни богов из свиты Шакры – одна эра. Обычный человек (который не достиг благородного восьмеричного пути) остается там на одну жизнь; но использовав весь срок жизни, которым обладают эти боги, он уходит оттуда, и (в соответствии со своими прошлыми поступками) может попасть даже в ад, или в утробу животного, или в царство призраков (*пета*). Но тот, кто прислушивался к Совершенному, остается там (на небесах) в течение жизни, а использовав весь срок жизни, которым обладают эти боги, в конце концов достигает полного искоренения пристрастия, ненависти и заблуждения в этой же небесной жизни». Брахманизм и буддизм совместно формировали у древних индийцев убеждение об ущербности, второсортности богов по сравнению с продвинутыми подвижниками.

Таким образом, Будда открыл новую, ранее неизвестную метафизическую кармическую реальность. В ней нет мистики. Она сверхъестественным образом не воздействует на человека. Согласно Татхагате, она просто есть. Он утверждал, что эта реальность существует. В нее можно входить во время транса и выходить, получив знания о прошлом и будущем. В Древней Индии ему никто не возражал. Никто не оспаривал это обстоятельство. Если Будда лишь созерцал кармическую реальность, то впоследствии брахманы-риши разработают сложное дхармо-кармическое учение, которое будет существенно определять ментальность и судьбу как древнего, так и современного индийцев.

г) Будда – творец детерминистского мышления

В **Татиябодхи сутте** («Третья сутта о Пробуждении», Уд 1. 3) повествуется, как Благословенный, сидя под деревом бодхи после Просветления в течение последней трети ночи, проследил причинно-следственную цепь ценностно-мыслительных и эмоционально-волевых состояний подвижника: «неведение – намеренная активность – сознание – ум-материя – шесть чувственных органов – контакт – ощущение – влечение – привязанность – существование – рождение – старение, боль, смерть» («вся масса страдания») в обоих направлениях. В этой сутте представляет интерес не столько сам предмет рассмотрения, сколько описание того совершенного Татхагатой открытия детерминистского мышления, которое является важнейшим событием на пути становления не только абстрактно-теоретического, но и научного мышления. Приблизительно сто лет спустя, первым детерминистом в истории европейской философии и науки стал греческий философ Демокрит из Абдер. В ранних Упанишадах открывается возможность проследить становление научно-теоретического мышления. Мифологическое мышление знало преимущественно отношения порождения. Первые древнеиндийские мудрецы во 2-й брахмане Бр начали выстраивать

цепи порождения телесных реальностей, чтобы выявить исходную. Продвинувшись до сущностного мышления, они стали исследовать сущностные зависимости. Получается, что Будда стал первым в истории мировой философии и науки, кто приступил к изучению причинно-следственных связей. Методологическая установка на осмысление материального механизма связи между явлениями, называемыми причиной и следствием, и прослеживание всей последовательности этих процессов является одним из главных завоеваний науки. Почему исследователи не отмечают приоритет Будды в этом важнейшем аспекте?

Поскольку предметом изучения Будды большей частью была субъективная экзистенциальная реальность человека, главным образом, подвижника, то в ее исследовании он проявлял виртуозное владение разработанным им детерминистским подходом. Только тщательное изучение причин и следствий субъективных явлений (например, страданий, желаний), их причинно-следственных последовательностей позволяло как объяснить их природу, так и разработать эффективную методологию их преодоления. Согласно Будде, везде и всюду следует искать причины и продвигаться по причинно-следственным цепям. До Шакьямуни самые продвинутые брахманы и отшельники в своих Упанишадах не поднимались до подобного уровня мышления, вполне сопоставимого с научным. Авторитетные древнегреческие философы Пифагор, Гераклит, Парменид, творившие приблизительно в это время, не знали детерминистского подхода и поэтому мыслили значительно проще.

В качестве показательного примера детерминистского мышления Благословенного рассмотрим **Ахара танха сутту** («Питание жажды», АН 10. 62), в начале которой он обращается к монахам: «Монахи, первого момента жажды к существованию не увидеть, благодаря чему можно было бы сказать: «Прежде жажды к существованию не было, затем она появилась». Но, монахи, хотя так сказано, тем не менее, можно увидеть, что ***у жажды к существованию есть особая причина***. Жажда к существованию, монахи, имеет своё питание. Она не без питания. И что является питанием жажды к существованию? ***есть причина, оно небеспричинно***. И что является источником жажды к существованию»? Следующим шагом в его рассуждениях следовало выявить причину жажды: «Невежество – так следует ответить. У невежества, монахи, есть причина, оно небеспричинно. И что является источником невежества»? По этой схеме он уверенно продвигался к первопричине, не абстрактной, а конкретной. У Татхагаты выстраивается следующая причинно-следственная цепь: жажда – невежество-пять помех – три вида неправильного поведения – недостаток охраны дверей чувств – недостаток осознанности и бдительности-неосновательное внимание – недостаток веры – слушание того, что не является

подлинной Дхаммой. Примечательно, что выявленная последовательность, ведущая к жажде (трансцендированию и развитию привязанности) как к неподлинному существованию, есть не умозрительная конструкция Шакьямуни, а многократно проверенное знание. Не из Упанишад, а из подобного рода рассуждений, основанных на суровом опыте практического делания, возникла технология йоги. Не «великих риши», а Будду по праву можно считать отцом йоги, методологии йоги.

В этой же сутте Татхагата показывает универсальность и эффективность применения детерминистского подхода, когда приводит следующий пример: «Подобно тому, как дождь проливается на вершины гор, и водяные потоки устремляются вниз по склонам, наполняя расселины, овраги, ручьи. Когда расселины, овраги и ручьи переполнены, они наполняют пруды. Когда пруды переполнены, они наполняют озёра. Когда озёра переполнены, они наполняют речушки. Когда речушки переполнены, они наполняют полноводные реки. Когда полноводные реки переполнены, они наполняют великий океан. Таким образом [всё это] является пищей для океана, и таким образом наполняется океан». В познании природы также следует искать причины происходящих явлений, изучением которых Будда не занимался. Для Будды главной задачей являлось достижение подлинного Освобождения. Поэтому он для монахов выстраивал причинно-следственную последовательность движения к конечной цели: семь факторов просветления – практика четырех основ внимательности – три вида правильного поведения – охрана дверей чувств – осознанность и бдительность – основательное внимание-вера – слушание подлинной Дхаммы.

Причинно-следственный анализ, который стал одним из важнейших условий формирования научно-философского мышления, был одним из главных завоеваний духа осевого времени. Если в Древней Греции детерминистский подход преимущественно использовался при исследовании природных и социально-политических процессов, то в Древней Индии причинно-следственное мышление было наиболее востребовано в бурно развивавшейся практике медитации, преимущественно, в системе йога. Поэтому, чтя историческую справедливость, не нужно забывать, что первопроходцем по «причинно-следственным цепям» в Древней Индии был Будда. А если посмотреть в контексте развития мировой истории, то патент на мыслительное изобретение детерминистского подхода следует отдать также Татхагате.

4.3. Будда и брахманы и отшельники

Будда вывел брахманов и отшельников из тупика, в котором они оказались в 30-е годы VI в. до н. э. Он для всех индийцев открыл спасительный

путь, который заключался в достижении не декларативной умозрительно-спекулятивной, а подлинной сокровенной метафизической реальности. В раннем периоде проповеднической деятельности для Будды особенно важной была проблема отношений с брахманами и отшельниками. Брахманы были ведущей силой древнеиндийской ментальной революции. Во второй половине VI в. до н.э. высший авторитет в древнеиндийском обществе постепенно перетекал от кшатриев, сохранявших политическую власть, к брахманам. По свидетельству II-го и III-го разделов Бр, цари с большим почтением относились к брахманам-мудрецам и с большим вниманием слушали рассказы последних об их достижениях в религиозно-философских поисках. Молодой кшатрий Сиддхартха, пришедший из отдаленной северной провинции, подобно сверхновой заблистал на небосклоне древнеиндийской духовной культуры. Быстро распространяющаяся молва несла весть о подвижнике, достигшем Освобождения и Блаженства. При этом он проповедовал совершенно новые идеи. Гаутама политической угрозы кшатриям не представлял. Брахманам также не следовало его опасаться, потому что Будда проповедовал преимущественно в сельской местности и в пригородах.

Представляется целесообразным сопоставить деятельность Будды и Иисуса. Они оба были ярко выраженными нравственными революционерами. Они сами были носителями и проповедниками морали абсолютной высоты и чистоты. Поскольку Будда был лишь религиозно-нравственным проповедником в уже подготовленном ментальными преобразованиями подвижников обществе, то он жил долго и не встречал каких-либо препятствий со стороны властей и брахманов. В отличие от брахманов в Индии, фарисеи в Иудее опасались высоконравственной проповеди Иисуса, поэтому они постарались его устранить. Проповедь Иисуса была непродолжительной, весьма трагической, которая, однако, привела к религиозно-нравственной революции.

Будда выстраивал свои отношения с брахманами и отшельниками, преимущественно, на нравственной основе. Слушавшим его брахманам, отшельникам и своим ученикам он говорил, что брахманом он называет лишь того, кто достиг нравственной и духовной чистоты. Поэтому он различал подлинных и неподлинных брахманов. К последним он относил тех, кто считался брахманом по происхождению, высокому социальному статусу, кто слепо следовал заученным знаниям и усвоенному ритуалу, но вел образ жизни, далекий от нравственного идеала. По мнению Будды, брахманом является лишь тот, кто не на словах, а на деле освободился от мирских привязанностей, от богатства, женщин и т.д., и достиг духовной и нравственной чистоты. Примечательно, что эту суровую правду Будда провозглашал не многолюдной толпе, а брахманам, слушающим его без злобы и оскорблений. Когда Иисус с

подобными речами обращался к фарисеям, то у последних высоконравственные заповеди проповедника вызывали преимущественно скрытую злобу, а то и негодование. Согласно суттам Типитаки, многие брахманы и отшельники, слушавшие Благословенного, в его учении видели реальный выход из религиозно-философского тупика – и принимали монашество.

Проповеднический путь Будды не был устлан лепестками роз. В достаточно острой конкурентной борьбе различных подвижнических школ выжить было непросто. Непременным предварительным условием победы было проведение всестороннего анализа представлений и деяний своих соперников. Эту сложнейшую задачу призвана была решать **Брахмаджала сутта** («Сутта о сети совершенства», ДН 1), автором которой мог быть только Будда. Эта сутта представляет собой не проповедь, сделанную по случаю, а глубоко продуманный трактат, над которым Благословенный, по-видимому, трудился весьма напряженно. Однако, для действенного внедрения его содержания в головы учеников, следовало преобразовать глубокомысленный трактат в текст, пригодный для декламации, что и было сделано. Его учение укреплялось и набирало силу в жестком противостоянии с распространенным и авторитетным движением брахманов и отшельников. В самом начале сутты сообщается, что «странствующий аскет Суппия на все лады порицал Будду, порицал дхарму, порицал сангху» [1], что означает, что в то время критика буддизма носила огульный характер. Поэтому следовало провести глубокий и всесторонний анализ учения брахманов и отшельников и показать преимущество буддистской метафизики Пути. Эту многотрудную работу мог проделать только Шакьямуни. Сутта внутреннего пользования. Она обращена преимущественно к монахам. Ее создание целесообразно отнести к концу VI в. до н.э., когда вероучение и Сангха находились в процессе становления. Чтобы поставить формирующийся буддистский локомотив на рельсы последующего самодвижения, требовалась непрерывная, ежедневная, тщательная в мелочах работа Учителя.

Приступая к изложению материала, Будда предложил своим ученикам в качестве исходной методологической установки сформировать предельно рациональное, взвешенное отношение как к критике, так и к похвалам – в адрес как Учителя, так и вероучения. В обоих случаях следует глубоко анализировать, выявлять причины происходящего [5, 6].

Примечательно, что «отшельник Готама» свое преимущество в противостоянии отшельникам и брахманам полагал не в философских или медитативных достижениях, а в своем нравственном превосходстве. «Отказавшись уничтожать живое, избегая уничтожать живое, отшельник Готама без палки и без оружия, скромный, полный сострадания, пребывает в доброте и сочувствии ко всем живым существам» [8]. Он «целомудренный

отшельник», «пребывает чистый сердцем, не зная воровства», «говорит правду, связан с правдой, наделен, достоин доверия, не обманывает людей», «ведет лишь такую речь, которая безгрешна, радует слух, добра, доходит до сердца», «говорит об истине, говорит о должном поведении» и т.п. [8-10].

Самую важную, сложную и большую часть сутты составляет критический анализ подвижнического движения брахманов и отшельников и их метафизического учения. Для исследователя этот материал представляет особый интерес. Огромный массив древнеиндийских письменных источников брахманоцентричен, выражает ценностно-мыслительные представления и установки брахманов, восхваляет и бесцеремонно навязывает их. Лишь буддистские тексты, большей частью эпохи деятельности Шакьямуни, предоставляют сведения внешнего достаточно объективного наблюдателя, в которых тщательно, детально, как в полицейских протоколах, запечатлены плоды разгульной жизни некоторых брахманов и отшельников. «Некоторые почтенные отшельники и брахманы пребывают в склонности посещать зрелища (танцы, пение, музыку, представления и др.); предаваться игре в кости и легкомыслию; пользоваться высоким или большим ложем (пышным руном, шерстяным одеялом, покрывалом, расшитым драгоценностями, ковром для танцовщиц, покрывалом для слонов и др.)». Многие из них «бывают и обманщиками и болтунами, и прорицателями, и фокусниками, страстно желая все новой и новой прибыли» [11-27]. Список недостойных для подвижника мирских слабостей брахманов и отшельников занимает многие страницы. Этот компромат на последних впоследствии будет растиражирован в других суттах и суттах-апокрифах, и, таким образом, будет широко использоваться буддистами в пропагандистском соперничестве.

Приступая к самой сложной части сутты, Будда обращается к монахам: «Есть, монахи, и другие вещи – глубокие, трудные для рассмотрения, трудные для постижения, несущие покой, возвышенные, недоступные рассудку, тонкие, ведомые лишь мудрецам, – которые возглашает сам Татхагата, познав их и, увидев собственными глазами и поистине, ради которых следует произносить надлежащую хвалу Татхагате» [28]. Он мог бы за ненадобностью выбросить в мусорную корзину спекулятивные построения брахманов уровня Упанишад. Однако, как глубокий мыслитель, он понимал, что нужно переварить, переосмыслить этот непростой материал, чтобы идти дальше и глубже. Поэтому Благословенный поставил перед собой весьма непростую задачу его систематизировать и изложить ясно, в доступной для философски неподготовленных учеников форме.

Весьма примечателен следующий стих: «Есть, монахи, некоторые отшельники и брахманы, занятые прежними временами, рассуждающие о прежних временах, на восемнадцати основаниях выдвигающие различные

суждения о прежних временах. Исходя же из чего и о чем говорят эти почтенные отшельники и брахманы, занятые прежними временами, рассуждающие о прежних временах, на восемнадцати основаниях, выдвигающие различные суждения о прежних временах?» [29]. Если моя хронология верна, то получается, что в конце VI в. до н.э. брахманы и отшельники активно разрабатывали метафизические концепции исторического времени, которые почему-то не нашли отражения ни в Упанишадах, ни в гимнах АВ. Из дальнейшего изложения Будды следует, что риши открылись «прежние времена» (метафизическая кармическая реальность) в результате многотрудного практического делания, по мере достижения ими созерцания Атмана-Брахмана. В Упанишадах это состояние созерцания риши называли «бессмертием», но не раскрывали его природу. Будда приводит его описание: «Монахи, какой-нибудь отшельник или брахман, благодаря усердию, прилежанию, серьезности, правильному умонастроению, обретает такую сосредоточенность разума, что вспоминает сосредоточенным разумом различные места, где пребывал в прежних существованиях, а именно: в одном рождении, в двух рождениях, в трех рождениях, в четырех рождениях, в пяти рождениях, в десяти рождениях, в двадцати рождениях, в тридцати рождениях, в сорока рождениях, в пятидесяти рождениях, в ста рождениях, в тысяче рождений, в сотне тысяч рождений, во многих сотнях рождений, во многих тысячах рождений, во многих сотнях тысяч рождений: «Там я жил под таким-то именем, в таком-то роду, в таком-то сословии, таким-то пропитанием, испытал такое-то счастье и несчастье, достиг такого-то срока жизни. Вслед за тем, оставив существование, я вновь родился в другом месте. А там я жил под таким-то именем, в таком-то роду, в таком-то сословии, таким-то пропитанием, испытал такое-то счастье и несчастье, достигнув такого-то срока жизни» [31]. Этот фрагмент как клише, в несколько измененной форме, будет кочевать по многим буддистским суттам. Поэтому неясно, какая сутта была первоисточником. Мне представляется, первоисточником этого фрагмента является именно рассматриваемая сутта, потому что в ней описанное (приведенное в цитате) подается как достижение брахманов и отшельников. В других суттах этот фрагмент будет подаваться как достижение Будды. Для исследователя, стоящего на точке зрения метафизики Пути, важно: является ли это описание мыслительной конструкцией, декларацией или многократно испытанным метафизическим опытом специфической прозорливости, который признает Будда?

Татхагата приводит «второе положение» риши, «проповедующих вечность «я» и мира». Читаем без повторов: подвижник «вспоминает сосредоточенным разумом различные места, где пребывал в прежних существованиях, а именно: в одном периоде свертывания и развертывания

мира, в двух периодах свертывания и развертывания мира, в трех периодах свертывания и развертывания мира, в четырех периодах свертывания и развертывания мира, в пяти периодах свертывания и развертывания мира, в десяти периодах свертывания и развертывания мира» [32]. Будда подтверждает, что метафизические созерцания продвинутых брахманов идут дальше за пределы существующего мироздания. Понимания этой реальности еще не было, поскольку понятийные представления «юги», «кальпы» и др. еще не были разработаны.

«Третье положение» еще дальше продвигает эту историческую модель: подвижник пребывает «в десяти периодах свертывания и развертывания мира, в двадцати периодах свертывания и развертывания мира, в тридцати периодах свертывания и развертывания мира, в сорока периодах свертывания и развертывания мира» [33]. Какова итоговая оценка Будды проповедуемого им (изложенного выше)? Читаем: «Итак, монахи, Татхагата понимает: «Эти основы учения так-то достигнуты, так-то приняты, ведут к тому-то, приносят то-то в будущем существовании». И Татхагата понимает их и понимает выходящее за их пределы и не привязывается к этому пониманию; непривязанный он находит успокоение в своем сердце. Постигнув в согласии с истиной и возникновение, и исчезновение, и сладость, и горечь, и преодоление ощущений, Татхагата, монахи, освободился, лишившись всякой зависимости» [36]. Этим рассуждением заканчивается первая часть сутты. Что оно означает? Получается, что он принимает эти созерцательные достижения брахманов и отшельников. А далее, по Фрейду, поняв их, он «освободился» от них, «лишившись всякой зависимости». Важно, что, согласно рассматриваемой сутте, эти метафизические созерцания еще не были *его* созерцаниями.

Во второй части сутты Будда анализирует промежуточные, компромиссные варианты концептуальных построений риши, когда мир и «Я» частично вечны, – и от этого целесообразно абстрагироваться. Однако нельзя абстрагироваться от самого последнего главного вывода Благословенного: «В теле Татхагаты, монахи, разрушено то, что ведет к существованию. Пока тело будет существовать, боги и люди будут видеть его. Вслед за распадом тела, с завершением жизни боги и люди не будут видеть его. И подобно тому, монахи, как если отсечь ветвь с гроздью манговых плодов, все те манговые плоды, которые прикреплены к ветви, следуют за ним, – так же точно, монахи, в теле Татхагаты разрушено то, что ведет к существованию» [73]. Согласно этой сутте, Будда преодолевает учение брахманов посредством достижения полного разрушения тела – как конечной остановки, которая превращает реальность архата в неопознанный объект в онтологической системе координат «косматых» аскетов. Впоследствии Будда откажется от подобного рода рассуждений.

По-видимому, **Кассапа-сиханада сутта** («Львиный рык (аскету) Кассапе», ДН 8) была одним из главных произведений комплекса Виная-Дхаммы. Одной из первостепенных задач жизни Благословенного было создание уникального механизма Сангхи, поэтому для него едва ли не основной проблемой было формирование у монахов представлений о подлинном подвижничестве. Сутта начинается с обвинений «обнаженного аскета Кассапы» в отношении Гаутамы, который якобы «осуждает всякое подвижничество». Подобно Конфуцию, который для продвижения своего учения о добродетели придумал псевдоисторический аргумент, ссылаясь на конфуцианские добродетели первых китайских императоров Шуня и Юя, Будда для демонстрации превосходства своего учения применил «кармический аргумент». Он утверждал, что благодаря своей кармической прозорливости, видел, как одни подвижники «с распадом тела после смерти вновь рождаются в бедствии, несчастье, страдании, аду», другие – «в счастье, в небесном мире». «Я постигаю таким образом, – поучает Татхагата, – как эти подвижники в соответствии с действительностью приходят и уходят, оставляют существование и вновь рождаются – зачем же стану я осуждать всякое подвижничество, не колеблясь, порицать и обвинять всякого подвижника, живущего в лишениях?» [2-3]. Это «изобретение» Будды сражало его противников брахманов и отшельников наповал, поскольку лишало последних возможности для возражения. Впоследствии, в эпоху великого синтеза брахманы-риши разработают мощную дхармо-кармическую философию истории, которая на многие столетия будет определять своеобразие исторического ви́дения индийцев. О Будде как отце исходной идеи никто вспоминать не будет.

Сутта «Львиный рык» передает напряженную атмосферу подвижнического поиска в Древней Индии, приблизительно, в конце VI в. до н.э. «Разумные последовательно расспрашивают, – признается Будда, – ***просят о доказательствах, оспаривают учитель учителя или община общину*** (выделено мною – В. М.): «Кто, досточтимые, живет, полностью предавшись этим вещам, которые хороши или считаются хорошими, безупречны или считаются безупречными, уместны или считаются уместными, достаточно праведны или считаются достаточно праведными, славны или считаются славными, отшельник Готама или же другие почтенные наставники толпы?» [7]. Получается, что сам Будда показывает, что во время его проповеднической деятельности не было триумфального шествия его Дхаммы-Винаи. В напряженном интеллектуальном противостоянии как внешним соперникам, так и внутри буддистской общины приходилось оттачивать и совершенствовать свое учение и технологию практического делания. Оптимальный выход Татхагата видел в тотальном контроле подвижника над

своим жизненным миром: «Это праведный восьмичленный путь, а именно: правильное воззрение, правильное намерение, правильная речь, правильное действие, правильное поддержание жизни, правильное усилие, правильная способность самосознания, правильная сосредоточенность» [13]. Согласно Будде, следует постоянно держать себя в жесткой узде во всех отношениях.

Сутта большая. Поэтому, отвлекаясь от деталей, отметим главное. Кассапа рисует всеобъемлющую картину различных видов подвижничества, среди которых непросто определить подлинный. Кто является подлинным отшельником или брахманом? Будда дает один ответ, который – для запоминания монахами – повторяет многократно: «С той же поры, Кассапа, как монах дружелюбен, в мыслях, лишенных вражды и лишенных злобы и с уничтожением греховных свойств живет, сам познав, испытав и обретя в зримом мире лишенное греховных свойств освобождение мыслей и освобождение постижения, этот монах зовется отшельником и брахманом» [15]. По мнению Благословенного, единственным спасительным средством подвижника являются не изощренные технологии медитации или аскезы, а мораль и, прежде всего, дружелюбие. «Львиным рыком рычит – отшельник Готама, но рычит он в уединении, а не в собраниях среди людей» [22]. Эту великую истину, открытую Шакьямуни, брахманы и отшельники тогда не смогли понять и, соответственно, принять. Ссылка Гаутамы на дружелюбие, а не на смирение, дает основание отнести создание сутты к более раннему периоду его творчества.

Среди всех подвижников Древней Индии Будда видел, чувствовал и знал свое многократное нравственное превосходство. Поэтому он имел все основания сказать: «Что касается праведной, высшей нравственности, Кассапа, то я не вижу здесь кого-либо равного мне, тем более – лучшего» [21]. Если исходить из того, что сутта «Львиный рык» предъявляет буддистскую ментальность приблизительно конца VI в. до н.э., и размышлять шире, то среди трех самых великих моралистов этого периода осевого времени – Будды, Пифагора и Конфуция – самым большим был первый из названных, потому что его нравственные требования были самыми строгими и универсальными.

Если, судя по **сутте Маха-Саччака** («Длинная лекция для Саччаки», МН 36), в начале проповеднической деятельности в учении Татхагаты нравственной составляющей не придавалось первостепенного значения, то в рассматриваемой сутте устремления к совершенной добродетели и целомудрию занимают центральное место в потоке практического делания монаха. «Монах, – со знанием дела утверждает Благословенный, – обладающий подобной нравственностью, не видит ниоткуда опасности в том, что касается нравственной воздержанности. ***Наделенный этим праведным сводом нравственных предписаний, он испытывает безупречное внутреннее***

счастье (выделено мною – В. М.). Таким, Кассапа, бывает монах, наделенный нравственностью. Таково, Кассапа, это совершенство в нравственности» [18]. Для своих учеников Будда рисует идеал подвижника: «Архат, всецело просветленный, наделенный знанием и добродетелью, счастливый, знаток мира, несравненный вожатый людей, нуждающихся в узде, учитель богов и людей, Будда, Блаженный. Он возглашает об этом мироздании с мирами богов, Мары, Брахмы, с миром отшельников и брахманов, с богами и людьми, познав и увидев их собственными глазами. Он проповедует истину – превосходную в начале, превосходную в середине, превосходную в конце, – в ее духе и букве, наставляет в единственно совершенном, чистом целомудрии» [18]. Сутта завершается сообщением, что «обнаженный аскет Кассапа обрел странничество вблизи Блаженного, обрел доступ в общину». Вскоре, пребывая в усердии, рвении и решимости, он стал архатом [24].

В **Брахмана-дхаммике сутте-апокрифе** («Обычаи брахманов», Снп 2. 7) повествуется, как зажиточные брахманы, почетные старейшины и пожилые, и достигшие преклонного возраста, пришли к Благословенному и любезно говорили с ним, а затем спросили его: «Исполняют ли нынешние брахма́ны обычаи древних бра́хман?» В ответе моделируется идеализированный образ брахмана, согласно буддистской ценностно-мыслительной системе координат: «…теперешние брахманы не исполняют обычаев древних брахман… ***Древние мудрецы отличались терпением и покорностью*** (выделено мною – В. М.): всё отринув, к чему пять чувств зовут человека, они бодрствовали в размышлении о своем неотъемлемом благе. Не было скота у брахманов, и ни золота, ни жита не было у них, – было одно только благо мудрости, и верно хранили они свое лучшее сокровище… Истина покровительствовала им… ***Они восхваляли целомудрие, восхваляли смирение и сострадание, добродетель и честность, покаяние и терпение*** (выделено мною – В. М.). Самые лучшие из них, строгие брахманы, даже и в сонном виде́нии не испытывали сладострастия. Подражая их обычаям, и из светских людей многие прославляли целомудрие и терпение… Те брахманы были красивы и статны, кротки и славны, брахманы по природе». Созданный в сутте идеализированный образ брахмана соответствует позднему, высшему идеалу буддистского подвижника. Поскольку большая часть древнеиндийских текстов брахманоцентричны и навязчиво демонстрируют верховенство брахманов в древнеиндийском обществе, то буддистские сутты со времен Будды и до эпохи великого синтеза рисуют существенно иную картину подвижничества и статуса брахманов и отшельников. Другой вопрос: насколько эта картина достоверна. В рассматриваемой сутте приблизительно IV в. до н.э. изображение брахманов весьма непривлекательно. Брахманы стали жадны. «Свершилась несправедливость насилия, убиты ни в чем не повинные коровы, жрецы отпали

от Дхаммы!.. С той поры, как Дхамма нарушена была, наступила вражда между кастами, и жёны стали пренебрегать мужьями. Воины и брахманы, и другие кастовые разбрелись в пререканиях и спорах и впали в грех плотских наслаждений» [Снп 2. 7].

С точки зрения метафизики Пути, интерес представляют две небольшие сутты, посвященные проблеме «презрения». В **Пилиндаваччха сутте** («Пилиндаваччха», Уд 3. 6) сообщается, что один из монахов постоянно называет других монахов «презренными». Когда Благословенному сообщили об этом, он «познав своим умом ум преподобного Пилиндавачи, увидел его прошлые жизни и обратился к монахам со словами: «Не обижайтесь на монаха Пилиндавачу: он называет других «презренными» не из-за внутреннего гнева. В течение пятисот прошлых жизней этот монах без перерыва перерождался в касте брахманов, поэтому в его уме существует глубокая привычка – называть других людей «изгоями»». Согласно **Васала сутте** («Презренный», Снп 1. 7), когда Будда подошел к дому брахмана за подаянием, последний обозвал его «презренным». Шакьямуни разъяснил высокомерному брахману, «что́ делает человека презренным»: Кто зол и несет в себе ненависть, лицемерен и дурен, кто предан ложному мнению, склонен ко лживости, – в нём ты признай презренного. Кто в этом мире вредит живым существам, один раз или дважды рожденным, в ком нет к ним сострадания, – в том ты признай презренного и т.д. В завершении своей речи он сказал, что брахманы «увязли в своих грехах и достойны только презрения в этом мире, а в будущем их ждет преисподняя: ни от порицания, ни от мрачного места не спасет их происхождение… ***Не рождением становится человек презренным, не рождением он становится и брахманом; нет, за свои дела заслуживают презрения и за свои дела прославляются брахманом*** (выделено мною – В. М.)». В Упанишадах, Мхб и других текстах брахманы обычно настаивают на развитии у себя смирения и прочих добродетелей. Вместе с тем, в этих же произведениях самые знаменитые брахманы-риши обычно взрываются, как порох, от гнева, что, по меркам метафизики Пути, является верным признаком неподлинности их «достижений». Напротив, в суттах Типитаки Будда всегда демонстрирует высокую степень смирения и дружелюбия, обращаясь к противникам, даже к злым духам «друг». На протяжении своей многолетней проповеднической деятельности Благословенный настойчиво призывал к подлинной высокой морали, к многотрудному нравственному деланию.

Передает ли **Брахмана сутта** («Брахманы», Уд 15) шутку-наставление Будды или она есть апокриф? Согласно этой короткой сутте, однажды Благословенный увидел, как подходят самые продвинутые его ученики, ставшие архатами, Сарипутта, Махамоггаллана, Махакассапа, Махакаччаяна, Махакохитта, Махакаппина, Махачунда, Анурудха, Ревата и Нанда и сказал:

«Брахманы идут, о монахи, брахманы идут». Поучение выражается в том, что для Будды подлинными брахманами являются лишь те, кто «стал полностью внимательным и уничтожил все загрязнения».

В отношении самосовершенствования подход Будды коренным образом отличался от всех иных аскетических движений, преимущественно, нравственной ориентацией. В **Джатиле сутте** («Аскеты Джатилы», Уд 1. 9) сообщается, как Будда холодной зимой, увидев большое количество аскетов, которые, окунаясь в воде и совершая на огне жертвоприношения, полагали это делание практикой очищения, сформулировал четверостишье:

«Не водою очищается человек,
Многие могут купаться.
В ком живет Истинна, Дхамма.
Тот чист. Тот – брахман».

Если бы Будда родился в Древней Иудее, там же достиг Просветления и начал проповедовать, то фарисеи его бы или сразу же забили насмерть камнями, или отдали бы на расправу римлянам, чтобы те распяли его на кресте, подобно Иисусу. В средневековой Европе монахи ордена доминиканцев святой Инквизиции, предварительно подвергнув его мучительным истязаниям в своих застенках, обязательно сожгли бы его на костре. Две с половиной тысячи лет назад Будда мирно беседовал с многоуважаемыми брахманами о добродетели, о подвижничестве, об Освобождении, и ни у брахманов, ни у властей (даже у царей) не возникало мысли его преследовать и, тем более, казнить. Более того, многие из брахманов под впечатлением его духовного подвига и убедительной проповеди надели оранжевые одежды буддистского монаха. Другие же, переосмыслив его революционные идеи, пошли дальше своим многотрудным путем индуистского поиска.

4.4. Главное детище Будды – Сангха

Когда тридцатипятилетний кшатрий Сиддхатрха достиг Освобождения, перед ним встал вопрос: что делать дальше? Он начал проповедовать. У него появилось много преданных учеников, которых он бережно опекал и наставлял. Когда он начал размышлять о главном деле своей жизни, о своем высшем предназначении, стало совершенно ясно, что ни достижение Освобождения, ни плодотворная проповедническая деятельность не являются главными. Сангха является высшей целью! И только Она! Все остальное – средство. Даже Дхамма, потому что Дхамма-Виная должна быть сделана ради Сангхи. Всю последующую долгую жизнь он занимался организацией самодостаточного механизма функционирования Сангхи чтобы, с помощью Дхамма-Винаи, он работал как perpetuum mobile, хотя его дар прозорливости будет ему

подсказывать, что и Сангха не будет вечной. Когда Будда уходил, наиболее полное, глубокое удовлетворение ему доставляла тихая радость созерцания жизни главного его детища – Сангхи, которая, по его замыслу, продолжит его дело. Сутты Типитаки дают ложное представление о Будде как отрешенном, всегда уравновешенном отшельнике, занимающемся, преимущественно, медитацией в окружении нескольких сотен монахов. В действительности, чтобы создать большую, разветвленную организацию, состоящую из тысяч монахов, основанную лишь на строгой самодисциплине и высокой морали подвижников, без авторитарной, иерархически упорядоченной системы управления, требовались огромное усердие, самоотверженные и многолетние усилия. Ничего подобного в мировой истории ни до, ни после Будды не было. Современник Татхагаты Пифагор также добился высокого морального духа своих учеников, но масштабы его школы были не велики. К тому же гордыня философа с о. Самос наполняла школу духом элитаризма и авторитаризма. У демократа Конфуция учеников было не меньше, чем у Будды. Однако в массе его приверженцев было много случайных людей.

Яса сутта («Слава», АН 8. 86) представляет интерес, потому что она показывает весьма непростой исходный материал буддистских подвижников, с которым приходилось работать Благословенному. Мирскую жизнь Будда весьма язвительно называл «***удовольствием скользких испражнений***, удовольствием апатии, удовольствием достояний, подношений и славы». Для него высшим мирским состоянием было «удовольствие уединения, удовольствие отречения, удовольствие покоя, удовольствие само-пробуждения». Уединение должно служить стартовой площадкой для бхикшу. В этой сутте Будда классифицирует своих недостаточно настойчивых учеников на тех, кто «смеется и веселится», «набивает свои животы», «находится в хижине в деревне», «клюет носом», «сидит без сосредоточения», «получив имущество, подношения и славу, пренебрегает уединением». Он был доволен лишь тем монахом, который «проживает в безлюдной местности» (по православным меркам – в скиту). Окончание сутты представляет собой весьма своеобразное восхваление уединения: «Но когда я иду один по дороге и не вижу никого ни перед собой, ни за собой, то в это время мне легко, даже когда я писаю и испражняюсь».

В небольшой **Саддхаммапатирупака сутте** («Искажённая Дхамма», СН 16. 13) содержатся проникновенные рассуждения Благословенного о Дхамме, которая мыслится и как учение, и как надличностная духовно-нравственная реальность Сангхи. Эта сутта открывает возможность увидеть, насколько хрупким существом мыслил Будда свое главное детище – Сангху. Он видел ее спасение не в каких-либо административных механизмах регуляции ее фукционирования, а в достижении абсолютной духовно-нравственной

чистоты всех бхикшу как творцов, носителей и защитников сверхиндивидуальной реальности Духа Сангхи. На вопрос одного из ближайших учеников Татхагаты Махакассапы, в чём причина того, что прежде было меньше дисциплинарных правил, но больше монахов, достигших конечной цели, тогда как сейчас больше дисциплинарных правил, но меньше монахов, достигших конечной цели, Учитель ответил: «Когда [благородных] существ становится меньше и подлинная Дхамма исчезает… Исчезновения подлинной Дхаммы не наступает, покуда в мире не возникает искажённая Дхамма. Но когда появляется искажённая Дхамма, подлинная Дхамма исчезает. Подобно тому, как золото не исчезает, покуда поддельное золото не появляется в мире, но золото исчезает, когда поддельное золото появляется в мире, то точно также и подлинная Дхамма не исчезает, покуда искажённая Дхамма не появляется в мире, и подлинная Дхамма исчезает, когда искажённая Дхамма возникает в мире». Малейшие отступления от нравственных принципов, послабления в стремлении к Освобождению недопустимы. Они влекут за собой разрушительные последствия для Сангхи, для всех. И далее Благословенный продолжает: «Не земля заставляет подлинную Дхамму исчезнуть. Не вода… не огонь… не воздух заставляет подлинную Дхамму исчезнуть. Но никчёмные люди, которые появляются здесь [в Сангхе] заставляют подлинную Дхамму исчезнуть». Будда знал, что среди сотен верных и преданных учеников несколько «никчёмных людей», подобно ложке дегтя, могут разрушить главное дело его жизни. Поэтому он предлагает пять столпов, пять основоположений, на которых зиждется все здание его Дхаммы-Винаи и Сангхи: почтение к Будде, Дхамме, Сангхе, практике и сосредоточению. Они составляли пять основных методологических установок буддистского Пути к Освобождению. Эта сутта проясняет поведение Будды в последующих трех суттах.

Первый метафизический экзистенциалист Будда поставил перед собой сверхзадачу: создать надличностную реальность чистого разума и высокой морали Сангхи. Решение этой задачи обеспечило бы непосредственное истечение Дхаммы в индивидуальное сознание монаха, когда тот входил в ментальное пространство буддистской общины. По мысли Татхагаты, эту реальность следовало непрерывно поддерживать, что было непростым делом. Во многих суттах Будда утверждал, что главными целями для монахов должны быть достижение и следование Дхамме и Сангхе. В **Раджа сутте** («Цари», Уд 2. 2) сообщается, как «большое количество монахов» обсуждали в зале для бесед богатство и влияние двух царей. Когда Будда узнал о теме их беседы, он сказал: «Это не хорошо, о монахи, что дети хороших семей, оставившие мир и одевшие рясы монахов, говорят на подобные темы. Собравшись вместе, о монахи, ***вам следует делать одну из двух вещей: либо разговаривать о Дхамме, либо***

сохранять благородное молчание (выделено мною – В. М.)». Благословенный зорко следил и строго пресекал какие-либо мирские представления и разговоры в буддисткой общине, чтобы непрерывно поддерживать священный «мыслительный огонь» сверхиндивидуальной реальности Сангхи. В православии молчание является одним из важнейших составляющих аскетического подвига. «Благоразумное молчание есть матерь молитвы, – пишет преподобный отец авва Иоан, игумен Синайский – воззвание из мысленного пленения, хранилище божественного огня, страж помыслов, соглядатай врагов, узилище плача, друг слез, делатель памяти о смерти, живописатель вечного мучения, любоиспытатель грядущего суда, споспешник спасительной печали, враг дерзости, безмолвия супруг, противник любоучительства, причащение разума, творец видений, неприметное преуспеяние, сокровенное восхождение… Любитель молчания приближается к Богу, и тайно с Ним беседуя, просвещается от Него» [174, с. 132]. «…когда кто-нибудь, – пишет старец афонский Иосиф Исихаст монаху, – тем или иным образом преуспеет в безмолвии, то еще больше предается подвижничеству… Тот же, кто безмолвствует поистине ради Христа, постоянно проливает слезы, оплакивая свои грехи. И прилежит всякой добродетели. И с горячей верой предает себя подвигам до смерти» [194, с. 283].

Другой еще более показательный пример находим в **Ясоджа сутте** («Ясоджа», Уд 3. 3), в которой повествуется о том, как около 500 монахов прибыли в Саваттхи, чтобы увидеть Благословенного. Они стали раскладывать свое имущество и шумно обмениваться приветствиями с местными монахами. Когда Будда узнал источник шума, он сказал: «Что ж, тогда покиньте этот Монастырь, о монахи. Я отпускаю вас. Вам не следует жить рядом со мною». Монахи смиренно поклонились и ушли. Примечательно продолжение этой истории. Эти монахи во главе с преподобным Ясоджей успешно занимались практикой медитации весь сезон дождей. Прозорливый Будда, узнав об их успехах, попросил Ананду призвать изгнанных монахов. Когда те пришли, Учитель медитировал, находясь в состоянии Абсолютно Невозмутимого сосредоточения. Они также, сев, вошли в это состояние и испытали сверхчувственный контакт с Учителем. Таким образом, без нравственного и физического насилия, без разветвленной сети системы управления Татхагата добивался желаемого результата. Чистое ценностно-мыслительное пространство Сангхи жило как самодостаточный организм! Однако следовало непрерывно поддерживать горение духа ее участников.

Надо полагать, появление чуждых по духу, т.е. неподлинных, подвижников Шакьямуни считал одной из главных угроз его главному детищу – угрозой саморазрушения Сангхи, для недопущения чего он придумал действенный механизм самоочищения без какого-либо насилия. При простом

монашеском образе жизни и смиренном поведении Будда обладал мощной мистической харизмой, что обеспечивало безропотное послушание его многочисленных учеников. В **Упосатха сутте** («Упосатха», Уд 5. 5) сообщается, как монахи собрались, чтобы услышать декламацию Пятимоккхи (аналог христианского Символа веры) Благословенным. Наступила глубокая ночь, а Будда сидел и молчал. После троекратной просьбы его ученика Ананды начать служение Татхагата сказал, что «собрание монахов нечистое». Преподобный Моггаллана, «охватив умы монахов собрания», увидел «того [монаха] – беспринципного, злого, нечистого и сомнительного в своих поступках, скрывающего свои поступки, не являющегося отшельником, хоть и прикидывающегося таковым, не ведущего святую жизнь, хоть и прикидывающегося таковым, внутренне прогнившего пропитанного страстью, порочного по натуре – что сидит вместе с собранием монахов». После того, как Моггаллана вывел нравственно нечистого монаха из собрания, Будда начал служение. Обладая абсолютным нравственным авторитетом, Благословенный требовал подлинной нравственной чистоты от своих учеников. Это требование не обсуждалось. Ничего подобного среди брахманов и отшельников не было. По-видимому, в этой сутте описан первый случай самоочищения Сангхи посредством удаления нравственно недостойного монаха из собрания при участии самого Учителя, что стало важным прецедентом для избавления буддистской организации от чужеродных членов.

Через тысячелетия **Патимоккха-ттхапана-ккхандхака** («Глава о проведении патимоккхи», Чв 9. 2) донесла до нас обращение к монахам Благословенного в последние годы его жизни: «Отныне я более не буду проводить Упосатху или декламировать Патимоккху. Вы сами, монахи, будете проводить Упосатху и декламировать Патимоккху. Невозможно, не может такого случиться, чтобы Татхагата провёл Упосатху или продекламировал Патимоккху с нечистым собранием монахов. И Патимоккху, о монахи, не должен слушать тот, кто совершил нарушение. Кто поступит иначе – будет виновен в нарушении дуккаты. Я разрешаю вам, монахи, того, кто виновен в нарушении и кто слушает Патимоккху, отлучить от слушания Патимоккхи». Многие годы Будда задавал высокий стандарт таинственной реальности буддистского ритуала. Для монахов Патимоккха, которую сотворил и декламировал сам Учитель, представляла собой своеобразный Символ веры. При этом Учитель стремился к достижению абсолютной духовно-нравственной чистоты участвовавших в декламации монахов. По-видимому, перед уходом Татхагату больше всего беспокоила опасность нравственной деградации взлелеянной им священной реальности Сангхи. Завершая проповедническую деятельность, когда Сангха достигла зрелости самодостаточного организма,

Будда передал собранию монахов все полномочия, в том числе и разработанный им эффективный механизм самоочищения буддисткой общины.

В **Джаджагга сутта** («Верх знамени», СН 11. 3) сутте дается следующая оценка Сангхи после ухода Учителя: «Сангха учеников Благословенного, идущих по хорошему пути, идущих по прямому пути, идущих по верному пути, идущих по совершенному пути, другими словами, четыре пары или восемь типов личностей – это Сангха учеников Благословенного: достойная даров, достойная гостеприимства, достойная подношений, достойная уважения, непревзойдённое поле заслуг для мира». Если вы будете памятовать о Сангхе так, то всяческий трепет или страх в вас будет отброшен». Созданное Благословенным чистое духовно-нравственное пространство Сангхи продолжало жить и по-матерински опекать его участников-хранителей. Бхикшу, бережно следуя традициям, заложенным Татхагатой, творили и поддерживали сверхиндивидуальный Дух Сангхи. В свою очередь, Она наполняла их духом благочестия. С подачи махаянистов-реформаторов навязывается ошибочная идея об эгоистической ограниченности монахов раннего буддизма, которые, в отличие от бодхисаттв, стремились якобы лишь к индивидуальному спасению, в то время как для них главным сокровищем были Сангха и Дхамма-Виная, оставленные в дар Буддой.

Трагизм отношений Будды и Сангхи выражается в том, что Шакьямуни прозорливо созерцал деградацию последней в будущем, о чем неоднократно он говорил своим ученикам. В сутте **Анагата-бхаяни сутта** («О будущих опасностях IV», АН 7) Татхагата предостерегает: «В будущем появятся монахи, у которых будет желание носить хорошие одеяния. Из-за этого желания они будут пренебрегать практикой ношения обносков; они будут игнорировать изолированные леса и проживание в диких местах; они переберутся в поселения, города и столицы, обосновываясь там. Ради одеяний они будут совершать многочисленные непристойные и неподобающие поступки… Затем, в будущем появятся монахи, у которых будет желание вкушать хорошую еду. …они переберутся в поселения, города и столицы, и, обосновываясь там, будут выискивать наилучшие вкусы кончиком своего языка… Затем, в будущем появятся монахи, проживающие поблизости с монахинями, женщинами-послушницами, женщинами-саманери… за счёт чего они уйдут из монашества и вернутся к мирской жизни. Затем, в будущем появятся монахи, проживающие поблизости с помощниками по монастырю и с послушниками. По мере их общения с помощниками по монастырю и с послушниками, можно будет ожидать, что они будут жить, накапливая всевозможное имущество, и заведут поля и огороды. Монахи, таковы пять будущих опасностей, которые ещё не появились в настоящем, но появятся в будущем. Будьте бдительны к ним, и, будучи бдительными, поступайте так,

чтобы устранить их». В метафизике Пути подлинное подвижничество требует от монаха строгой и непрерывной бдительности по отношению к своему Я. Подвижник всегда в потоке Пути практического делания. Благословенный всячески стремился внедрить эту истину в сознание своих учеников.

Таким образом, высшая цель Будды и всего раннего буддизма была достигнута. Впервые в истории Индии в её ментальном пространстве возникло разумно-добродетельное субпространство, метрику которого определяли доминирующие темы немирской морали «дружелюбие», «смирение», «правдивость» и др. Среди брахманов и отшельников подобные цели достигали лишь отдельные подвижники. В это время развертывалось зороастрийское разумно-добродетельное пространство среди ариев в набиравшей силу Персидской империи. Под влиянием пифагореизма в античном Западном Средиземноморье в отдельных древнегреческих полисах, а также среди италиков (римлян, сабинян и др.) и этрусков возгоралось пламя нравственной революции. Поток духовно-нравственных преобразований всё более расширялся, углублялся, приобретал необратимый характер.

4.5. Будда и злые духи

Согласно православной версии метафизики Пути, абсолютно чистой, духовной, разумно-добродетельной, совершенной божественной реальности противостоит натуралистически-силовая реальность сатаны, которая всячески препятствует тому, чтобы люди вышли из-под её контроля. До осевого времени в натуралистически-силовых ментальных пространствах архаических культур её всемогущество было непоколебимым. Заратуштра был первым, кто, очистив свой дух, встретил отчаянное сопротивление натуралистически-силовой реальности злого духа Ангра-Майнью и развернул напряженную, тотальную борьбу за духовно-нравственную чистоту праведника в мыслях, словах и действиях. Вторым в истории восточной метафизики Пути последовательным бойцом со злыми натуралистическими силами был Будда. Злой дух Мара – это, в определенном смысле, древнеиндийская версия зороастрийского Ангра-Майнью. Примечательно, что в XIX в. Ф. Ницше в своем труде «Так говорил Заратустра», буквально перевернув в зороастрийском вероучении всё вверх дном, раскрыл натуралистически-силовую природу дионисийско-сатанинской реальности. Действительно, его «Заратустра» стал своеобразной библией Диониса-Сатаны со всеми вытекающими мистическими последствиями. Исторический Заратуштра первый в истории человечества мужественно понёс знамя борьбы за абсолютную чистоту разума и добродетели. Ф. Ницше же сделал своего Заратустру проповедником «жизни» как чистой натуралистически-силовой реальности.

а) Будда и Мара

Почему злой дух Мара пытался воспрепятствовать Гаутаме в достижении просветления? Почему брахманы и отшельники не сообщают о кознях Мары? В Типитаке приводится описание трех встреч Будды с Марой (и эти повествования представляют собой подлинный рассказ самого Будды, а не вымысел кого-либо из монахов), из чего можно заключить, что отношения между ними были не столь конфликтными, как у Заратуштры с Ангра-Майнью. В еврейской, христианской, исламской традициях мистическим встречам достигшего святости подвижника с Богом или сатаной придается исключительно важное значение. Об этих событиях обычно не кричат на площади. О них сообщают шепотом со священным трепетом своему ближайшему ученику, а затем, как сокровенное знание, передают из уст в уста подвижникам. В индуистской традиции это обстоятельство в значительной степени профанизировано. В Упанишадах, Гите, Анугите, Нараянии и других описания общения с богами (Кришной, Агни, Ямой) есть лишенные мистической тайны умозрительные конструкции, нередко – в высшей степени философско-теоретическое знание риши. В рассматриваемых фрагментах Типитаки, повествующих о встречах Будды с Марой, представлено описание реального мистического события.

Согласно православию, мирскими людьми посредством чувственных вожделений умело манипулируют бесы во главе с сатаной. Тот монах, который действительно встал на суровую тропу практического делания, предусматривающую умерщвление всех страстей и достижение абсолютной нравственной чистоты, сразу же сталкивается с отчаянным сопротивлением бесовского воинства. По мере его продвижения по избранному многотрудному пути сопротивление бесов многократно возрастает. Со времен первых христианских подвижников – святых Антония, Илариона – и до современных русских, афонских и других святых таких описаний накопилось бесчисленное множество. Православные полагают, что эти описания, большей частью, отображают реальные мистические события. Приведем описание борьбы с бесами из жития святого Илариона Великого: «Ненавистник всякого добра – диавол, видя, как побеждает его юный инок, воздвиг на него брань. Желая победить духовного воина плотскою похотью, он начал распалять его молодое тело и смущать ум нечистыми помыслами. Ощутив нечистого змия, стремившегося уязвить его жалом греха, Иларион посрамил его еще большим умерщвлением тела и победил врага, вооружившись прилежной молитвой к Богу. Он приложил пост к посту и труд к трудам, не вкушая пищи по три, а иногда и по четыре дня, изнуряя тело работой, то копая землю, то плетя корзины... Нечистые же помыслы он изгонял из сердца, ударяя себя в грудь,

подобно мытарю, и воздыхая из глубины сердца. Плоть свою Иларион называл ослом и так беседовал с ним: – Я укрощу тебя, осле: буду кормить не ячменем, а мякиной, уморю голодом и жаждой, обременю тяжелой ношей, чтобы ты больше помышлял о пище, нежели о нечистоте. Слова сии, обращенные к своему телу, он приводил в исполнение и до такой степени изможда л свое тело, что от него остались только кости, покрытые кожей. Диавол же, увидев, что той бранью он не достиг ничего и не только не победил святого, но и сам потерпел поражение, задумал устрашить его призраками и привидениями. Однажды ночью, стоя на молитве, святой Иларион услышал плач детей, рыдание жен, рыкание львов и голоса других диких зверей и животных, шум и смятение, как бы от великой битвы. Бес нарочно привел полк своих друзей, завопивших на разные голоса, чтобы Иларион устрашился одного их рева и бежал, покинув пустыню. Но, поняв, что все сие – только ужасы, наводимые бесами, святой осенил себя крестным знамением, вооружился щитом веры и, пав на колена, вознес к Богу прилежную молитву, чтобы Он подал ему помощь свыше. Таким образом, припадая к земле на молитве, Иларион обессиливал нападавшего на него врага. Но лишь только он немного приподнялся, желая увидеть глазами то, что слышал ушами (а ночь была лунная, очень светлая), как на него с великим шумом устремилась громадная колесница с ужасными и свирепыми конями. – Господи, Иисусе Христе, помоги мне! – воскликнул святой, – и тотчас же земля расступилась и поглотила всю бесовскую силу. Иларион же воспел, как бы торжествуя победу над фараоном» [33, с. 95]. Почти две тысячи лет христианские подвижники каждый день ведут жестокую битву с бесовским воинством. В этом бесконечном сражении отступление и примирение невозможно.

В третьей главе в разделе «Восемь освобождений» **Махапариниббана сутты** («Великое Окончательное Освобождение», ДН 16) описываются две встречи Будды с Марой, о которых он сообщил своему любимому ученику Ананде. Благословенный вспоминает, как Злой Дух посетил его в далеком прошлом, когда он, пережив Просветление, еще не начал проповедовать. «Однажды, Ананда, – сообщает Татхагата, – я жил в Урувеле на берегу реки Нераджары, у подножия баньянового дерева (дерева Бодхи), и это было вскоре, после моего Высшего Пробуждения. И вот тогда Мара, Злой Дух, приблизился ко мне и обратился со словами: «Теперь, Преподобный Учитель, настала пора Самому Почитаемому окончательно покинуть жизнь! Пришла пора Сугате окончательно освободиться от жизни! Пришло время для Парининрваны Преподобного Учителя». Тогда, Ананда, я ответил Маре, злому Духу: «До тех пор не покину я своей жизни окончательно, Злой Дух, пока мои монахи и монахини, а также верующие миряне, мужчины и женщины, не станут истинными учениками: мудрыми, хорошо соблюдающими Дисциплину,

способными, понимающими Учение, оберегающими Дхарму, живущими согласно Дхарме; верно соблюдающими заповеди; изучающими Слово Учителя, способными излагать его, проповедовать его, опираться на него, утверждать его, раскрывать его, объяснять его подробно и ясно; пока не будут они способны Законом полностью опровергнуть возникшие ложные взгляды; пока не будут они способны проповедовать эту убедительную и освобождающую Дхарму. До тех пор не покину я своей жизни окончательно, Злой Дух, пока Учение о святой жизни, проповеданное мной, не увенчается успехом, не расцветёт, не станет широко известно и общедоступно, пока не распространится оно так, что будет высоко почитаемо среди богов и людей». Согласно этому и другим повествованиям, Мара предстает не как свирепый Бес, а как уравновешенный мудрый философ, который проницательно давит на самое слабое и, вместе с тем, самое важное место в проповеди Будды – на его учение о Нирване. Мара призывает Татхагату быть последовательным и «окончательно освободиться от жизни», войти в Паринирвану, от которой Будда категорически отказался и раскрыл свои главные цели в проповеди Дхармы и организации Сангхи, а также перечислил основные задачи, стоявшие перед ним в начале его проповеднической деятельности. Исходя из принятой хронологии жизни Будды, это событие можно отнести к 528 г. до н.э.

Через сорок пять лет, в 483 г. до н. э., за три месяца до ухода Будды Мара снова явился ему. Читаем сутту: «И вот сегодня вновь, Ананда, в храме Чапала, Мара, Злой Дух, приблизился ко мне и обратился со словами: «Преподобный Учитель, ***теперь монахи и монахини, а также верующие миряне, мужчины и женщины, стали истинными учениками Самого Почитаемого: мудрыми, хорошо соблюдающими Дисциплину, способными, понимающими Учение, оберегающими Дхарму, живущими согласно Дхарме; верно соблюдающими заповеди*** (выделено мною – В. М.); изучающими Слово Учителя, способными излагать его, проповедовать его, опираться на него, утверждать его, раскрывать его, объяснять его подробно и ясно; ***теперь они способны Законом полностью опровергнуть возникшие ложные взгляды; и они могут проповедовать эту убедительную и освобождающую Дхарму*** (выделено мною – В. М.)… И ***теперь, Преподобный Учитель, Учение о святой жизни, проповеданное Самым Почитаемым, увенчалось успехом, расцвело, стало широко известно и общедоступно*** (выделено мною – В. М.), и оно распространилось так, что теперь высоко почитаемо среди богов и людей. Поэтому, Преподобный Учитель, настала пора Самому Почитаемому окончательно покинуть жизнь! Пришла пора Сугате окончательно освободиться от жизни! Пришло время для Паринирваны Преподобного Учителя». И тогда, Ананда, я так ответил Маре, Злому Духу: «Не приходи в беспокойство, Злой Дух. Время Паринирваны Татхагаты уже близится. Начиная с этого дня, пройдёт три месяца, и Татхагата

окончательно уйдёт из жизни». – И, таким образом, Ананда, сегодня в храме Чапала, [сосредоточив внимание и ясно осознав сформированный опыт жизни], Татхагата отказался от воли продолжать жить». [45-47]. Автором этого текста, надо полагать, был Ананда, который записал поучительный рассказ Благословенного. Из этого повествования следует, что Мара и Будда сознавали и признавали выполнение задач, поставленных Учителем в далеком прошлом, у истоков буддистского движения. Сущностное мышление древних индийцев не стремится к конкретной исторической правде и демонстративно отождествляет фрагменты о Сангхье в этих двух встречах, которые разделяет почти полстолетия. На исходе жизненного пути Учителя остается не проясненным главный вопрос буддистского вероучения – проблема природы Нирваны. После смерти – что? Получается, что его безусловные нравственные заслуги не считаются. На мой взгляд, учение о Нирване является самым противоречивым местом в его концепции.

В молодом кшатрии Сиддхартхе Мара увидел реального противника. В **Марапаса сутте** («Силки Мары», CH 35. 115) раскрываются «силки Мары» (сатаны), тщательно расставленные не только перед монахами, но и перед каждым человеком: «Есть, монахи, образы, сознаваемые глазом – желанные, привлекательные, чарующие, кажущиеся приятными, возбуждающие страсть, соблазнительные. Если монах восторгается ими, приветствует их и погрязает в них, то такой монах называется опутанным образами, сознаваемыми глазом, перешедшим в обитель Мары, оказавшимся под властью Мары, связанным силками Мары. Он опутан путами Мары, Зловредный может делать с ним все, что угодно».

Сутта написана от первого лица. Подводя итоги своего жизненного пути и систематизируя свое вероучение, Будда, скорее всего, сам написал **Падхана сутту** («Стойкость», CH 3. 2), чтобы укрепить «стойкость» монахов в противостоянии угрозам натуралистической реальности духа Мары. Примечательно, что в этой сутте Мара не называется «злым». Сутта не описывает мистическую встречу, а представляет собой своеобразное философское размышление Благословенного, может быть, после реальной встречи с Марой за три месяца до смерти. Православные монахи ведут гораздо более суровые битвы с бесами. Знаменитый псковско-печерский иеросхимонах Симеон (1869-1960) так описывает один из опытов общения с бесами: «По прибытии в новую келью, в которую меня привел настоятель и где мне пришлось переночевать первую ночь одному, приступили ко мне злые духи, которых стала полная келья. Страшные такие. Я их раньше никогда не видел и страшно испугался и не знал, что и делать. А они начали на меня кричать, дергать и гнать. Говорят: «Зачем ты сюда пришел? Уходи отсюда, все равно мы не дадим тебе здесь жить», и тому подобное. Я закрыл свое лицо

руками, чтобы их не видеть, а сам трясся от страха да только говорил: «Господи, прими дух мой». Думал, что не переживу этой страсти, от которой даже не мог перекреститься. Во втором часу ночи они скрылись, а я не мог уже уснуть. Такие страхи продолжались много раз, но мне уже не так были страшны при помощи Божьей, как в первое время; и я уже научился отражать их силою Креста и молитвы» [205, с. 28-29].

Когда Будда «отдался раздумью о путях к Ниббане» в предощущении скорой смерти, к нему приблизился, как добрый старый знакомый, Мара, говоря слова сожаления: «Ты изнурен и бледен, смерть близка к тебе». В ответ Будда через многие столетия сообщает свою экзистенциальную предсмертную самооценку: «Я обладаю верой и настойчивостью, и мудрость обитает во мне; и меня, живущего в подвигах, к какой же жизни призываешь ты?.. Иссыхала моя кровь, иссыхали и соки и желчь моя; но когда истощается тело, дух умиротворяется, расцветает осознанность, мудрость и сосредоточение; и когда я живу так, покинув все внешние чувства, мой дух уже не жаждет плотских наслаждений: воззри ж ты теперь на чистоту человека!»

Затем Татхагата указал восемь боевых колонн грозного воинства Мары (для христиан – сатаны), с которыми непрерывно должен воевать подвижник: «Похоть – имя твоей первой рати, недовольство – второй, голод и жажда – третьей, пристрастие – четвертой, леность и дремливость – пятой, трусость – шестой, сомнение – седьмой, лицемерие и бесчувственность, торгашество, тщеславие, славолюбие, известность, добытая неправедными путями, надменность и глумливость – восьмой». Примечательно, что все эти рати есть не внешние, а внутренние враги, которых Будда победил давно и навсегда. При этом он справедливо отмечает, что, «погрузившись во мраки этого мира, брахманы и отшельники не видят ясно, – увы! – они не знают пути», т.е. не ведут с ними последовательную борьбу. Если для христиан сатана – абсолютный и непримиримый враг, то Мара выступает не столько злым, сколько миролюбивым духом. «Целых семь лет, – якобы признается злой дух, – шаг за шагом, за Совершенным следил я, – и никаких недостатков я не нашел в нем, совершенно просвещенном, непревзойденном в мудрости». Мара полностью с ним соглашается и уходит как будто побежденным. В действительности же, ни мы, ни Мара не получили ясного ответа от Татхагаты: для чего совершать все эти подвиги? Если рассматривать Нирвану как индивидуально-психическую реальность, то буддизм превращается в одну из практик психотренинга. Без онтологических интерпретаций своих положений буддизм лишается метафизической глубины. В вопросах метафизики, которые сходятся в учении о Нирване, Будда очень осторожен и весьма неопределен. В этой беседе с Марой он также лишь намекает о «переходе из царства в царство», не развивая и не конкретизируя это важное заявление. Я склоняюсь к признанию того, что

Будда сам записал эту беседу с Марой. В буддистской традиции активно используется стереотип о том, что Татхагата «победил полчища Мары». В действительности, как мы видим, не было ни полчищ у Мары, ни отчаянной борьбы Благословенного с бесами. Они достаточно мирно сосуществовали.

В **Куммопама сутте** («Притча о черепахе», СН 35. 199) чувствуется присутствие мыслительного дыхания Будды. В этой небольшой сутте раскрывается враждебная природа бесовской реальности Мары на примере отношений черепахи (монаха) и шакала (Мары-Беса): «Однажды вечером, монахи, покрытая прочным панцирем черепаха искала себе пищу на берегу озера. И шакал в тот вечер искал себе пищу на берегу того озера. Черепаха издалека увидела ищущего пищу шакала, втянула свои четыре лапы и шею внутрь панциря и стала совершенно тихой и неподвижной. Но и шакал издалека увидел ищущую пищу черепаху, подошел к ней, и подойдя, стал кружиться вокруг нее: «Вот высунет черепаха какую-то из своих четырех лап или шею наружу, тут-то я и схвачу её, оторву её и съем её». Но когда черепаха так и не высунула ни одну из своих четырех лап, ни шею, то шакал, не получив возможности добраться до черепахи, потерял к ней интерес и ушел прочь». Затем Будда делает исключительно важное, с точки зрения метафизики Пути, наставление: «Мара постоянно, непрерывно кружит вокруг вас: «Возможно, я найду лазейку через глаз. Возможно, я найду лазейку через ухо ... нос ... язык ... тело. Возможно, я найду лазейку через интеллект (*мано*)». Поэтому, монахи, вам ***следует постоянно хорошо охранять двери чувств*** (выделено мною – В. М.)». Эта небольшая, казалось, незатейливая сутта формулирует в высшей степени важную установку в многотрудном Пути практического делания подвижника. Даже в современном индуизме не проводится строгое различие, с одной стороны, между бесовской, натуралистической, а, с другой, – трансцендентной, духовной божественной реальностями. В те далекие времена проповеднической деятельности Будды многие, нередко самые продвинутые брахманы и отшельники, овладев бесовскими, магическими силами, были одновременно колдунами и глубокими мыслителями-метафизиками. Если непредвзято прочитать книгу «Иова» (написана приблизительно в начале V в. до н.э.), о том, как сатана ходил среди ангелов и, по сути, единственный увидел неподлинность святости Иова, то станет очевидным, что в это же время и у древних иудеев еще не сложилось отношение к бесам как к абсолютно враждебной натуралистической реальности. Раньше всех и в полном объеме осознал и в полной мере прочувствовал на себе это опасное обстоятельство Заратуштра. Будда был вторым, но в Древней Индии – первым. Шакьямуни с самого начала своей проповеднической деятельности призывал бдительно охранять «двери чувств», но в этой сутте он показывает, что за дверями постоянно прячется опасный хищник – бес Мара. Следуя своему абсолютному

принципу дружелюбия, Будда в общении с Марой и якшами называл последних «друзьями», что могло ввести в заблуждение учеников. В этой сутте дается итоговая оценка весьма активной и развитой бесовской реальности в Древней Индии, что было странным, вероятно, даже непонятным для большинства древних индийцев.

б) Будда и бесы

В ходе практического делания Шакьямуни все-таки приходилось иметь дело со свирепыми бесовскими силами. В **Аджакалапака сутте** («Яккха Аджакалапака», Уд 1. 7) читаем: «Как то раз случилось так, что когда Преподобный сидел на свежем воздухе абсолютно темной безлунной ночью, начало моросить. Тогда якха Аджакалапака, желая навести ужас и смятение на Благословенного, так что бы его волосы встали дыбом, нанес ему визит. Представ перед Преподобным он трижды издал душераздирающий рык: «Демон-людоед пришел за тобой, о отшельник!» По меркам православия, подобные эпизоды невинные забавы.

В **Джуньха (Яккхапахара) сутте** («Лунная ночь», Уд 4. 4) сообщается: когда преподобный Сарипутта вошел в состояние поглощения, злобный якха (бес) «с размаху ударил великого монаха по голове. И так сильна была сила того удара, что замертво бы свалила здорового слона или расколола горный хребет! В тот же момент злой якха с воплями: «Я горю! Я горю!» провалился в дебри Великого Ада. Так получилось, что уважаемый Махамоггаллана при помощи своего ясновидения увидел случившееся и с тревогою спросил преподобного Сарипутту: «Друг, ты в порядке? Как себя чувствуешь? Ничего не болит?». В православной версии метафизики Пути подвижники-монахи знают, что Господь не оставит их в беде. Их всегда защитит сила божественной благодати. Будда и его продвинутые ученики такой защиты не имели. Согласно этим суттам, они могли опираться лишь на свои сверхчеловеческие способности. Возникает вопрос: каким образом появляются такие способности, откуда они приходят? Достигшие святости православные монахи утверждают, что они являются лишь проводниками бесконечной мощи божественной благодати. Буддисты эту силу приписывают себе, по сути, наделяя себя божественными способностями. Оправданно ли? В сутте «Лунная ночь» сверхчеловеческая способность Сарипутты автоматически направила несчастного беса в ад (согласно христианству, именно бесы являются хозяевами этого заведения), что свидетельствует об умозрительной природе рассматриваемой сутты.

В **сутте-апокрифе Хемавата** (Якха Хемавата, Снп 1. 9) повествуется, как два якши (злых духа) – Сатагира и Гемавата – подошли к Будде и задали ему вопросы относительно его учения. Выслушав рассуждения Благоверного, Гемавата воскликнул: «Благое видение встретили мы сегодня, благой рассвет,

прекрасное возвышение! – узрели мы Совершеннопросвещенного, пересекшего течение, свободного от страстей!.. И вот, тысяча злых духов, обладателей сверхъестественной силы и славы, – они прибегают к тебе со мною: будь ты нашим несравненным наставником! Мы пойдем от селенья к селенью, мы пойдем от горы к горе, прославляя Совершеннопросвещенного, прославляя совершенство Вечной Дхармы!» Зороастризм заложил традицию, согласно которой злой дух Ангра-Майнью есть абсолютное зло. Эти воззрения персидских магов восприняли древнееврейские книжники – и образы иудейских бесов и сатаны наполнили представлениями, которые впоследствии развивали христиане и мусульмане, – натуралистическими представлениями абсолютного зла. У древних индийцев между субпространствами добра и зла границы никогда не существовало, – поэтому таковые так легко и непринужденно перетекают друг в друга. Будда попытался установить границу, отделяющую подлинную, чистую мораль от низменной, враждебной натуралистической реальности. Казалось, ему удалось построить башню Дхаммы-Винаи – воплощение высокой морали и чистого духа. Однако после ухода Будды в Нирвану граница между его высоконравственным учением и натуралистическим злом начала постепенно стираться, о чем свидетельствует сутта «Хемавата». Бесы – проповедники суровой аскезы и высокой морали!? Как это возможно?

Сучилома сутта («Якха Сучилома», Снп 2. 5), как и другие подобные ей сутты-апокрифы, показывает постепенное смягчение отношения к бесовской реальности. Согласно этой сутте, злой дух Сучилома подошел к Благословенному и сказал: «Я задам тебе вопрос, о пустынник: если не сможешь ты ответить мне, я или развею твои мысли, или расколю твое сердце, или, взяв тебя за пяту, переброшу на ту сторону Ганга». На что Совершенный, демонстрируя свою абсолютную независимость как от божественных, так и от бесовских сил, ответил: «Нет никого, о друг, ни в этом мире, ни в мире Дэвов, Брахмы и Мары, нет никого среди брахман и пустынников, нет никого в сферах людей и богов, кто бы мог развеять мои мысли, кто бы мог расколоть мое сердце или, взяв меня за пяту, перебросить на ту сторону Ганга. Все же, вопрошай меня, друг, о чем задумал». Бес Сучилома, атрибутами которого являются сила, насилие, страсти, ненависть и другие, подобно буддистскому монаху, спрашивает Будду: «В чем начало страстей и ненависти, отвращения, страха и восхищения? Откуда возникают они? Почему сомнения, возникая, беспокоят разум, как мальчики беспокоят петуха»? Эта сутта и подобные ей, смягчая отношение к злым силам, таким образом, разрушает важную границу, разделяющую натуралистическую бесовскую и чистую, духовно-нравственную реальности.

Алавака сутта («Якха Алавака», Снп 1. 10) концептуально является как бы продолжением предыдущей. В ней злой дух Алавака идет еще дальше. Он, выражая искренне стремление к нравственному самосовершенствованию, вопрошает Благословенного: «Где в этом мире высшее сокровище для человека? Что, будучи дано, приносит счастье? Что – сладчайшее из всех сладостей? Какую жизнь назовешь ты благою»? После развернутого поучения Будды бес Алавака, подобно монаху, в восторге сказал: «Зачем мне идти и вопрошать странников и духовных, далеких и близких! Отныне мне ясно мое благое будущее. Ибо на мое счастье поселился здесь Будда… Я пойду от селенья к селенью, я пойду из города в город, прославляя Совершеннопросвещенного, прославляя совершенство Вечной истины!» В этой сутте фактически стирается всякая грань между буддистским монахом и бесом Алавакой. В ней как будто демонстрируется торжество вероучения Татхагаты, которое принимают даже злые духи. Однако, по сути, это торжество мнимое. Оно превращается в очевидное поражение, можно сказать, в предательство важнейшей заповеди Учителя о «строгой бдительности чувственных дверей». Согласно православной и суфийской версий метафизики Пути, малейшая слабина в этом отношении оборачивается катастрофическими последствиями для подвижника.

Таким образом, если брахманы и отшельники вели смертельную борьбу с бесовскими полчищами, опираясь преимущественно на магическую силу заговора, при этом отвлекаясь от каких-либо нравственных принципов и ограничений, то Будда был первым в истории Индии, кто начал противоборство со Злым духом Марой и бесами на прочной нравственной основе в защиту высокой морали и чистого духа монаха.

4.6. «Дхаммапада» – Путь благочестия Будды

Методологическая оценка текста. Название этой знаменитой книги состоит из двух слов: «дхамма» («дхарма») и «пада», каждое из которых толкуется весьма многозначно. «Дхамма» – «добродетель», «закон», «учение», «качество» и т.п. «Пада» – «путь», «средство», «причина», «основа» и т.п. Представляется, оптимально и наиболее точно раскрывает смысл, цели и значение этого выдающегося произведения название «Путь добродетели». Кто, когда и с какой целью его написал? Представляется, автором «Дхаммапады» мог быть только сам Будда. **Великие мысли производят только глубокие мыслители, потому что только глубокие мысли делают мыслителей великими.** Никто из его учеников не смог бы породить такие мысли-аксиомы чистого разума и высокой морали.

Аксиоматика добродетели в «Дхаммападе» – это мыслительный скелет, священное знание, подаренное самим Буддой. Через тысячелетия в них чувствуется священный трепет его мыслительного дыхания. Когда Будда написал этот мыслительный кристалл? В последнюю треть своей жизни, может быть, за несколько лет до своей смерти, когда он подводил итоги своего жизненного пути. Надо полагать, это творение писалось не быстро, может быть, несколько лет. В уединении, в лесу, на склоне своего жизненного пути он собирал мысли-афоризмы, подобно жемчужинам, в «ожерелье» глав, а затем составил целостное, сверкающее чистотой добродетели, украшение. Для чего он писал, какую цель преследовал в этом творении? «Дхаммапада» – это буддистское произведение не столько для внутреннего (для монахов), сколько для внешнего (для интеллектуалов современной Индии) пользования. Будда стремился построить универсальную аксиоматику морали – с буддистскими корнями, но для всех времен и народов. И это ему, представляется, удалось.

С высоты XXI века мы восхищаемся красотой и глубиной философской мысли «Дхаммапады». Однако если поместить это небольшое творение в бурлящий поток ментального пространства осевого времени начала V в. до н.э., то ценность и значение его многократно возрастает. В этот период древнееврейские мыслители-подвижники находились на уровне книги «Иова». Они задавали больше вопросов, чем получали ответов о мироздании и природе Бога. Приблизительно лишь через сто лет, в первой половине IV в. до н.э., они придут к пониманию духовной природы субстанциальной реальности «Премудрости», – в книгах «Экклезиаст» и «Притчи Соломона». В это же перестроечное время в Древней Греции уровень мышления задавали философы: Гераклит, Парменид, Эмпедокл и другие, которые занимались, преимущественно, осмыслением природы. Несколько ранее Пифагор, очистившись посредством праведного образа жизни, достиг, надо полагать, экзистенциального знания подлинной добродетели и чистого разума. Однако он ничего не смог сказать об их природе по существу. Конфуций также не смог собрать в единое целое свои размышления о «жэнь» («человеколюбии») и добродетели в целом. Разбросанные в суттах мысли о Пути к подлинной добродетели Будда смог собрать в единую книжицу – «Дхаммападу». Задачей моего исследования «Дхаммапады» является не изучение текста самого по себе, а выявление в нем логики буддистской метафизики Пути.

«Дхаммапада» – произведение сложное. С одной стороны, она – экстракт, с другой, – конечный итог комплекса Дхамма-Винаи, созданного Благословенным. Мне представляется, что «Дхаммапада» – незаконченное произведение Будды. Он успел написать лишь четырнадцать глав, Остальные главы-апокрифы были созданы до махаянистской реформации. Ученики-последователи Шакьямуни со священным трепетом продолжали работу

Учителя, тянули его мыслительную нить. Каковы основания для такого заключения? В главах-апокрифах нет мыслей-жемчужин Благословенного. В них лишь алмазная пыль. Правда, в некоторых главах попадаются **его** «жемчужины». По-видимому, по замыслу Татхагаты, они были теми песчинками, из которых должны были вырасти чистые духом жемчужины и целые ожерелья глав. Примечательно, что последняя глава «О брахманах», по-видимому, практически полностью написана Благословенным.

На мой взгляд, первая пара **первой главы «Парных строф»** «Дхаммапады» является вставкой, сделанной носителями иной ментальности буддизма – махаяны. Если монахи раннего буддизма, трепетно сохраняя первозданный текст Учителя, в добавленных афоризмах и главах-апокрифах стремились двигаться в русле ментальности Благословенного, то буддисты махаяны посредством этой интерполяции пытались адаптировать «Дхаммападу» к своему учению. Впоследствии махаянистские вставки не просматриваются.

Первая пара строф, глубокая и прекрасная по содержанию, разрушает замысел Будды. Она пришла из ментальности махаянистской реформации. Читаем:

1

«Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего».

2

«Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень».

Термин «дхамма» играет роль первичного элемента сознания буддистского подвижника. Между тем, Будда преимущественно мыслил «Дхамму» как разработанное им нравственное учение или метафизическое знание Пути к Освобождению.

Пятая строфа является прекрасным обобщением двух предыдущих. Она является одним из высших достижений не только нравственной философии Будды, но и осевого времени в целом. В теоретическом плане это суждение – высшее достижение нравственной философии Будды, на подходе к которому он много рассуждал о необходимости дружелюбия и смирения. Читаем:

5

«Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма».

Задолго до Иисуса эту великую истину в «Дхаммападе» Будда сделал исходным принципом своей нравственной философии. Ее обоснованием

служит поучительная история, изложенная в **Дигхаву-кумара Ваттху сутте** («История принца Дигхаву», Мв 10. 2 (3-20)). Царь Брахмадатта захватил владения царя Дигхити, который вместе с царицей вынужден был скрываться в окрестностях города Варанаси. Вскоре его жена родила сына Дихгаву. Прошли годы, и принц стал самостоятельным, обучился многим ремеслам. Вскоре царь Брахмадатта арестовал Дигхити и его жену и приказал их казнить. Перед смертью, в надежде, что его сын услышит, Дигхити троекратно прокричал: «Не будь, мой дорогой Дигхаву, дальновидным. Не будь близоруким. Ведь отмщение не иссякнет за счёт отмщения. Месть иссякает за счёт прощения». Вскоре принцу Дигхаву удалось не только поступить в услужение к царю Брахмадатте, но и утвердиться у него в доверии. Однажды на охоте, когда царь заснул, Дигхаву открылась возможность убить его. Он уже достал меч, но вспомнив предостережение отца, убрал меч обратно в ножны. «Царь Брахмадатта и принц Дигхаву даровали друг другу свои жизни и дали клятву не причинять друг другу вреда. Принц Дигхаву так объяснил свое поведение: «Ведь отмщение не иссякнет за счёт отмщения. Месть иссякает за счёт прощения, – и вы убили моего отца и мать. Если бы я лишил ваше величество жизни, то те, кто заботился о вашем благополучии, лишили бы жизни меня. А те, кто заботился о моём благополучии, лишили бы жизни их. И таким образом отмщение не иссякло бы за счёт отмщения. Но теперь, когда я даровал вашему величеству жизнь, а ваше величество даровало жизнь мне, месть иссякла за счёт прощения. Вот о чем говорил мой отец перед смертью». Тогда царь Брахмадатта возвратил принцу войска его отца, колесницы, земли, арсеналы и амбары, и выдал за него свою дочь.

Натуралистически-силовое пространство архаической культуры, одну из главных осей системы координат которого составляла тема «физической силы», было насыщено множеством оттенков насилия – по сути, строилось на насилии. Насилие было нормой жизни архаических народов. На мой взгляд, среди всех сложнейших задач перестроечного осевого времени проблема универсального милосердия и ненасилия выходила по значимости на первое место, потому что ее позитивное решение позволяло последовательно преодолевать все иные трудности: социально-политические, религиозные и т.д. Насилие можно остановить лишь милосердием. В конце VI – начале V вв. до н.э. в Китае идею милосердия проповедовал и развивал Конфуций в учении о человеколюбии («жэнь»), которое предполагало, что и само древнекитайское общество, и управление государством будут вытраиваться на конфуцианских добродетелях. Лишь во II в. до н.э. в ходе становления империи Хань нравственная революция Конфуция получила дальнейшее развитие. Заповеди Будды – *не убивать живого существа* и *ненасилие* – были подхвачены брахманами и отшельниками и были закреплены в древнеиндийской морали в

эпоху великого синтеза. Наибольшее сопротивление ценностно-мыслительные представления милосердия встретили в бассейне Средиземноморья в Римской империи. Иисус, проповедуя волю Отца Своего, учил: «А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую;.. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, …будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» [6, Мф: 5, 39, 44, 48]. Он предлагал идти дальше отказа от насильственных действий – «любить врагов своих», за что ему пришлось принять мученическую смерть на кресте. Когда духовно-нравственные преобразования в Древней Индии и Китае близились к завершению, в Римской империи преследования христиан становились всё более ожесточенными.

В первой главе «Дхаммапады» выстраивается следующая логика мышления Благословенного. Искоренение в себе саморазрушительного чувства ненависти закладывает прочное основание для дальнейшего метафизического движения. Затем Будда выстраивает последовательность восхождения к святости: «сдержанность в чувствах, вера и решимость» (7-8), «стойкость в добродетелях и самоограничение» (9-10), «достигнуть сути, истинных намерений» (11-12), «развивать ум, чтобы не просочились вожделения» (13-14), «радость добра» (15-16), «достижение счастья» (17-18), «причастность к святости» (19-20). Такую траекторию движения подвижника к святости обозначил Будда в первой главе «Дхаммапады».

Во **второй главе «О серьезности»** содержится исходная методологическая установка буддистского Пути к благочестию. Мирская жизнь манит нас своими радостями. Множеством мирских связей прочно привязывает нас к внешнему миру. Древние греки лучше всех умели радоваться жизни. По мысли Ж.-П. Сартра, человек изначально задан к «порыву к существованию», «к устремленности в будущее». «Человек – это прежде всего проект», – говорил знаменитый французский философ-экзистенциалист [183, с. 323]. Будда был первым, кто призвал людей к «серьёзности», призвал стеречь свои чувства и мысли, чтобы спастись. Что это означает? Врожденную нам жажду жизни, стремление к самоутверждению Татхагата предлагал придержать, дозировать, постоянно контролировать. Своих учеников он призывал всегда сохранять бдительность, сознавать каждый момент своей жизни, даже при совершении естественных надобностей. Следует строжайшим образом сдерживать свои чувства и мысли. Читаем:

«Серьезность – путь к бессмертию. Легкомыслие – путь к смерти. Серьезные не умирают. Легкомысленные подобны мертвецам».

Экзистенциальный парадокс Будды: Серьезность (сдерживание чувственной жизни) ведет к бессмертию (подлинной жизни). Легкомыслие (насыщенная чувственными радостями жизнь) как неподлинное существование конечно, заканчивается неотвратимой смертью. Умерщвляющие в себе мирское бытие не умирают. А наполненные земными радостями подобны мертвецам.

22

«Отчетливо понимая это, мудрые – серьезны. В серьезности они черпают радость. На ниве благородных радуются они».

Серьезные, постоянно бдительные испытывают подлинную, немирскую радость.

23

«Вдумчивые, упорные, всегда стойкие и мудрые, они достигают Нирваны, свободной от привязанностей и несравненной».

Для мудрых конечной целью является достижение подлинной реальности Нирваны.

24

«У энергичного, полного мыслей, действующего осмотрительно, ограничивающего себя, серьезного, того, чьи дела чисты и кто живет, следуя дхамме, – у того возрастает слава».

В этой строфе Благословенный перечисляет основные экзистенциальные опоры, которые формируют реальность подлинной жизни.

25

«Пусть мудрец усилием, серьезностью, самоограничением и воздержанием сотворит остров, который нельзя сокрушить потоком».

Пространство подлинного бытия подвижника несокрушимо.

27

«Избегайте легкомыслия, чуждайтесь страсти и наслаждения, ибо лишь серьезный и вдумчивый достигнет великого счастья».

Только жизненный мир «серьезных и вдумчивых» порождает подлинное немирское счастье.

29

«Серьезный среди легкомысленных, многободрствующий среди спящих, мудрец выделяется, как скакун, опередивший клячу».

По Будде, мудрец – это сверхчеловек.

30

«Серьезностью достиг Магхаван первенства среди богов. Серьезность хвалят, легкомыслие же всегда проклинается».

Во времена Будды боги ведийского пантеона мыслились как особого рода мирские существа. Поэтому каждый, вступивший на многотрудный Путь серьезности и бдительности, мог стать выше богов.

Третья глава «О мыслях». До Будды в Древней Индии брахманы и отшельники мыслили речь и сознание как особого рода объективные телесные реальности. Будда открыл современникам субъективную природу мыслительной реальности. При этом он рассматривал текущую, трепещущую мысль в неразрывной связи с нравственной, волевой, эмоциональной и другими составляющими, говоря современным языком, человеческой субъективности как экзистенциальной реальности. Поэтому Татхагату можно называть экзистенциалистом (его эпохи). Если в конце V в. до н.э. грек Сократ, по сути, отождествлял разум и добродетель, то Будда почти столетием ранее мыслил глубже, рассматривая их в диалектическом единстве. Читаем:

33

«*Трепещущую, дрожащую мысль, легко уязвимую и с трудом сдерживаемую, мудрец направляет, как лучник стрелу».*

«Дхаммапада» существенно отличается от множества сутт Типитаки тем, что она доставляет читателю живую, не отшлифованную до стереотипа, мысль Благословенного. Из глубины веков с читателем разговаривает, к нему обращается сам Будда! Эта строфа показывает, что объектом исследования Татхагаты была сложная, текущая, непрерывно меняющаяся чувственно-мыслительная реальность. Нужно было научиться её контролировать, управлять этой реальностью.

35

Обуздание мысли, едва сдерживаемой, легковесной, спотыкающейся где попало, – благо. Обузданная мысль приводит к счастью.

36

Пусть мудрец стережет свою мысль, трудно постижимую, крайне изощренную, спотыкающуюся где попало. Стереженная мысль приводит к счастью».

Из этих афоризмов следует, что мысль рассматривалась Благословенным не как рациональное знание о каком-либо объекте, а значительно шире и глубже, как экзистенциальная реальность. Мысль *как знание* не нужно обуздывать, и она не ведет к счастью. Мысль *как экзистенциальную реальность* нужно настраивать, совершенствовать, чтобы она наполняла жизненный мир подвижника звучанием подлинного счастья.

В **четвертой главе «О цветах»** Будда проводит мысль о дхамме как высшей, подлинной духовно-нравственной реальности, которая превосходит чувственно-предметный, загробный и божественный миры.

45

Ученик победит землю, мир Ямы и этот мир богов. Ученик найдет хорошо преподанную стезю дхаммы, как мудрец – цветок.

Субъективный идеалист Татхагата подает подлинную добродетель как совершенную, благоухающую онтологическую реальность.

52

Хорошо сказанное слово человека, следующего ему, плодоносно, как прекрасный цветок с приятной окраской и благоухающий.

54

У цветов аромат не распространяется против ветра, также – у сандалового дерева, у тагары или жасмина. Аромат же добродетельных распространяется и против ветра. Благой человек проникает во все места.

Аромат добродетели не подчиняется законам физики, химии и биологии.

55

Сандаловое дерево или тагара, лотос или вассика – среди их ароматов аромат благих дел – непревзойденнейший.

56

Слаб этот аромат, испускаемый тагарой и сандаловым деревом. Аромат же благих дел, веющий среди богов, – самый лучший.

Только подлинная добродетель благоухает. Это не метафора. Православные монахи знают, как благоухают мощи святых, места их захоронения. Буддисты это знали еще раньше.

57

Мара не находит тропы тех, кто благороден, кто живет исполненный серьезности и кто свободен благодаря совершенному знанию.

Панцырь высшей добродетели – самый прочный. Его не может преодолеть хитроумный Мара и бесы.

В **пятой главе «О глупцах»** Будда размышляет о проявлениях неподлинной реальности как носительницы зла.

66

Не имея разума, глупцы поступают с собой, как с врагами, совершая злое дело, которое приносит горькие плоды.

69

Пока зло не созреет, глупец считает его подобным меду. Когда же зло созреет, тогда глупец предается горю.

Зло, подобно негативной энергии, имеет свойство быть непроявленным, постепенно накапливаться, созревать, а затем проявляться с разрушительной силой для своего носителя.

Представляется, **шестая глава «О мудрых»** заполнена только мыслями Благословенного. Кого называют мудрым? В VI в. до н.э. в Древней Греции самых знающих людей называли софистами, или мудрецами. Пифагор

порекомендовал софистам держаться скромнее, потому что лишь бог обладает всей полнотой знания. Он предложил этот немногочисленный отряд самоотверженных греков называть философами, одержимыми стремлением к приобретению знания. И действительно, от древнегреческих обывателей философы отличались неукротимой жаждой познания мирского бытия. Подобно сильно действующему наркотику, стремление к приобретению знания гнало Фалеса, Пифагора, Демокрита и других по миру в поисках духовной добычи. Для Конфуция идеалом мудреца был цюнь-цзы, или благородный муж, который в совершенстве обладал конфуцианскими добродетелями (жэнь, вэнь, хэ, дэ и др.) и безупречно следовал ритуалу. Для Будды определяющим началом в понимании мудреца была добродетель – Дхамма: ***«Вкушающий дхамму живёт счастливо,*** – читаем в «Дхаммападе», – ***с чистым умом, мудрец всегда восхищается дхаммой, возвещённой Благородным»*** [VI. 79]. Платон полагал, что занятие философией («чистым знанием») очищает душу и запускает процесс анамнеза подлинного эйдетического знания. Будда утверждал, что ***добродетель очищает разум*** и делает человека мудрым. Дхамма первична! Все остальное вторично! Дхамма ведет подвижника к немирскому счастью. С точки зрения православной и суфийской версий метафизики Пути, Будда был, безусловно, прав. Лишь посредством напряженного и последовательного, неусыпного и безостановочного нравственного очищения подвижнику открывается возможность достижения Боговедения.

80

«Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, мудрецы смиряют самих себя».

Древнегреческие философы, конфуцианцы и даосы, иудейские раввины, брахманы и отшельники большей частью были переполнены гордыней, сознанием своей значимости. Будда был первым, кто учил, что необходимым условием достижения подлинной Дхаммы является развитие в себе подлинного смирения. По-видимому, лишь в конце своего жизненного пути Благословенный на себе почувствовал животворящее значение глубокого смирения. Для подвижников в православной метафизике Пути одним из главных устремлений практического делания является максимальное развитие в себе смирения. «Смирение есть некая таинственная сила, – утверждает Исаак Сирин, – которую, по совершении всего жития, восприемлют совершенные святые. Сила сия не иначе как только одним совершенным в добродетели дается силою благодати. …добродетель сия заключает в себе все» [186, с. 369]. «Очи Господни на смиренномудрых, чтобы возвеселить их. Лице же Господне противу гордых, чтобы смирить их. Смирение всегда приемлет от Бога милость» [186, с. 465]. Аль-Газали (1058-1111) в трактате «Воскрешение наук

о вере» приводит слова Пророка: «Всевышний Аллах смотрит не на вашу внешность и состояние, а на ваши сердца и поступки» [5, с. 259].

81

«Как крепкая скала не может быть сдвинута ветром, так мудрецы непоколебимы среди хулений и похвал».

Достижение подлинной добродетели формирует непоколебимую силу духа мудреца, о чем свидетельствуют жития великих мудрецов всех времен и народов.

82

«Услышав дхаммы, мудрецы становятся чистыми, как пруд, глубокий, чистый и незамутнённый».

Вершина мудрости – чистая Дхамма, глубокий разум и незамутненный дух.

85

«Немногие среди людей достигают противоположного берега. Остальные же люди только суетятся на здешнем берегу».

86

«Те же люди, которые, действительно, следуют дхамме, когда дхамма хорошо возвещена, достигнут противоположного берега, минуя царство смерти, хотя его и трудно избежать».

В этих строфах Будда указывает на существование иного немирского берега, метафизического бытия, и, таким образом, подготавливает читателя к восприятию следующей главы. Правда, субъективно-идеалистическая интерпретация человека и мира не предполагает существования «противоположного берега». Однако, по меркам метафизики Пути, эти суждения Благословенного следует занести в ее аксиоматику.

89

«Те, чей ум должным образом опирается на начала просветления, отказавшиеся от привязанностей, радующиеся освобождению, с уничтоженными желаниями, полные блеска, они в этом мире достигли Нирваны».

Этот афоризм уже из следующей главы. В нем фактически речь идет не о мудрецах, а об архатах. В высказываниях Будды о Нирване имеет место таинственная неопределенность, связывающая смыслы особого рода индивидуальной психической реальности и некой сокровенной объективной реальности, то есть указывающая на то, что эти реальности через многозначные смыслы взаимно перетекают друг в друга.

Седьмая глава «Об архатах». Выше добродетельных мудрецов могут быть только архаты, достигшие подлинной немирской добродетели, немирской мудрости и метафизического освобождения. Чтобы стать архатом,

следует избавиться от мирских желаний и устремлений, накрепко привязывающих даже мудрого человека к мирскому бытию:

92

«Они не делают запасов, у них правильный взгляд на пищу, их удел – освобождение, лишенное желаний и необусловленное. Их путь, как у птиц в небе, труден для понимания».

93

У него уничтожены желания, и он не привязан к пище; его удел – освобождение, свободное от желаний и условий. Его стезя, как у птиц в небе, трудна для понимания».

Иисус поучает: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют» [Мф 6, 19]. «Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» [Мф 6, 26]. Мысли Будды и Иисуса текут в параллельных духовных потоках, дополняя друг друга.

96

«У него спокойная мысль, и слово спокойно и деяние. У такого спокойного и освобождённого – совершенное знание».

97

«Человек, который не верует и знает несозданное, разорвал привязанности, положил конец случаю, отказался от желаний, – поистине благороднейший человек».

Бытие архата – последняя остановка. Архат обладает совершенными знанием и добродетелью. Казалось бы, дальше идти некуда. Если бы «Дхаммапада» была произведением «внутреннего пользования» буддистов, то Благословенный мог бы написать достаточно много глубокомысленных афоризмов из жизни архатов. Между тем, ему нельзя было перегружать внешнего читателя сокровенным буддистским знанием. Поэтому он ограничился внешним описанием бытия архатов – как эмпирического факта. Заратуштра, Конфуций, Сократ, Платон и Аристотель, так или иначе, мыслили категориями мирского бытия. Платон и Аристотель стали фундаторами западной метафизики *Логоса* как предельного теоретического знания все-таки мирской реальности. *Дао* даосов представляет собой запредельную натуралистическую реальность, в которой нравственный компонент не проявлен. ***Будда был первым, кто теоретически и экзистенциально вышел за пределы мирского бытия.*** Трагизм Татхагаты в том, что ему, нравственно и духовно готовому, так и не открылся священный, трансцендентный Господь. А может быть, он не смог Его распознать?

Восьмая глава «О тысяче» представляет собой демонстрацию могущества подлинного метафизического бытия и всего, что в той или иной степени ему причастно. Лишь несколько показательных подтверждений:

103

«Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой – величайший победитель в битве».

104

«Поистине, победа над собой человека, живущего в постоянном самоограничении, смирившего себя, лучше, чем победа над другими людьми».

105

«Ни Мара с Брахмой, ни гандхарва, ни даже сам бог не смогут превратить у такого человека победу в поражение».

В метафизике Пути самая сложная задача – самосовершенствование подвижника до конечного, наперед заданного состояния. В многотрудном Пути практического делания приходится вести непрерывную борьбу преимущественно с внутренними врагами – мирскими радостями, своими привязанностями и слабостями. Закаленные в ожесточенных сражениях с самыми коварными внутренними врагами, подвижники не боятся внешних врагов. У православных монахов по мере продвижения к святости страх Бога увеличивается.

114

«Один день жизни видевшего бессмертную стезю лучше столетнего существования человека, не видящего бессмертной стези».

115

Один день жизни видевшего высшую дхамму лучше столетнего существования человека, не видящего высшей дхаммы».

Подлинное, высшее переживание блаженства индуистского, буддистского, даосского, еврейского, христианского, исламского подвижника не имеет мирского аналога. Слова, которые мы используем, есть порождения мирского существования. Они созданы для описания мирского бытия. Даже у современных подвижников не хватает слов для описания немирского блаженства. Согласно Симеону Новому Богослову, Бог «несоздан, безначален, непостижим, неизъясним, неисследим,.. в отношении к Нему ни начало не мыслится, ни конец не узревается, но Он есть безначален и начало всего сущего, и имеет быть присно в бесконечные и нескончаемые веки. Он неприступен, невидим, неизглаголан, недомыслим для всех… Божеское естество неприступно, то конечно и непостижимо, а что непостижимо, то и неизглаголанно… Никак невозможно человеческому уму понять и

окачествовать каким-либо именем то, что не есть что-либо из сущего» [185, II, с. 38-40].

106

«Пусть некто месяц за месяцем тысячекратно в течение ста лет совершает жертвоприношения, и пусть другой воздаст честь – хотя бы на одно мгновение, – совершенствующему себя. Поистине, такое почитание лучше столетних жертвоприношений».

107

«Пусть человек сто лет ухаживает за огнем в лесу и пусть он воздаст честь, – хотя бы на одно мгновение, – совершенствующему себя. Поистине, такое почитание лучше столетних жертвоприношений».

Эти две строфы служат очевидным свидетельством раннего, времен Будды, происхождения «Дхаммапады». В период III – II вв. до н.э., к которому обычно относят создание этого произведения, проблемы чрезмерного увлечения жертвоприношениями практически не существовало, потому что в этот период доминировало движение практической йоги, как наиболее эффективного способа достижения мистических и мирских задач. Этими двумя строфами Благословенный предостерегал брахманов и отшельников: ритуал без благочестия – мертв и пуст.

В композиции «Дхаммапады» просматривается определенная цикличность. Отстраняясь от загрязненного чувственными страстями мирского существования, Будда как будто ведет читателя по тропе восхождения от относительно простых требований самосовершенствования к более сложным и предельным. Затем цикл как бы повторяется. Некоторые ранее впечатанные в афоризм темы-мысли появляются вновь, уточняются и развиваются. Создается впечатление, что «Дхаммапада» строилась по модели Бр: последующие главы, как коржи торта, наслаивались на предыдущие.

В **девятой главе «О зле»** более пристально изучаются реальности зла и добра через их сопоставление.

116

Пусть он спешит совершить благое; от зла пусть он удерживает свой ум. Ибо ум того, кто не спешит делать добро, находит удовольствие в зле».

117

«Если даже человек сделал зло, пусть он не делает его снова и снова, пусть не строит на нём свои намерения. Накопление зла – горестно».

119

«Даже злой видит счастье, пока зло не созрело. Но когда зло созреет, тогда злой видит зло».

121

«Не думай легкомысленно о зле: «Оно не придет ко мне». Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Глупый наполняется злом, даже понемногу накапливая его».

Зло – это опасная болезнь. Оно затягивает несчастного в липкую, зловонную грязь, поражает его жизненно важные органы. «Всякое же зло есть душевный недуг, – утверждал святитель Василий Великий, – а добродетель соответствует здравию» [14, с. 36]. Подобно злокачественной опухоли, зло накапливается в человеке, переполняет его, созревает до явной жестокой формы и торжествует в своей разрушительной силе. **В 2010-е годы зло стало хронической болезнью всего человечества!**

127

«Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в нее проникнуть, не найдется такого места на земле, где бы живущий избавился от последствий злых дел».

Обратим особое внимание на важное уточнение Будды о природе зла: сделавшему зло навечно ставится злосчастное клеймо. С этого момента **Зло** стоит у тебя за спиной и ждет, требует новых злых дел.

118

«Если человек сделал добро, пусть он делает его снова и снова, пусть строит на нём свои намерения. Накопление добра – радостно».

122

«Не думай легкомысленно о добре: «Оно не придет ко мне». Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Умный наполняется добром, даже понемногу накапливая его».

Добро благостно. Подобно зороастрийцу, всячески расширяй благочестивое пространство добра! Накапливай добро! – призывает Будда. Главная задача всех религий: Люди! Живите в благостном пространстве добра! Первыми проповедниками универсального добра были Заратуштра, Будда, Конфуций и Пифагор.

Десятая глава «О наказании» в определенном смысле продолжает исследование неподлинной мирской реальности как наказания.

129

«Все дрожат перед наказанием, все боятся смерти – поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству».

130

«Все дрожат перед наказанием, жизнь приятна для всех – поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству».

Страх – один из важнейших экзистенциалов мирского существования. Даже если не убивать, то страх смерти остается. Будда не берется помочь.

141

«Ни хождение нагим, ни спутанные волосы, ни грязь, ни пост, ни лежание на сырой земле, ни пыль и слякоть, ни сидение на корточках не очистят смертного, не победившего сомнений».

142

«Пусть он даже украшен, но если он живет в мире, спокойный, смиренный, воздержанный, ведущий праведную жизнь, отвергающий применение наказания ко всем существам, – он брахман, он отшельник, он бхикшу».

Предыдущие две строфы также являются яркими маркерами создания «Дхаммапады» при жизни Будды. И в современной Индии достаточно много «косматых аскетов», однако весьма продвинутых в вероучении и йоге. В выше приведенной строфе Татхагата предостерегал от аскетизма одностороннего, без нравственного самоочищения. В эпоху великого синтеза эта проблема была неактуальной. В 142-й строфе Шакьямуни формулирует прописную истину, которую он многократно провозглашал во многих суттах: в высоконравственном подвижнике, достигшем подлинного духовного очищения, «различающие» границы между брахманами, отшельниками и бхикшу стираются полностью. В III – II вв. до н.э., по мере развития индуизма и буддизма, различия между брахманами и бхикшу только нарастали. Никто не искал интегрирующих связей.

143

«Найдется ли в мире какой-либо человек, смиривший себя скромностью, который не нуждается в понукании, как хорошо тренированная лошадь – в кнуте»?

144

«Подобно хорошо тренированной лошади, тронутой кнутом, будьте энергичным и одушевленным. С помощью веры, добродетели и энергии, самоуглубления и изучения дхаммы вы, вдумчивые, исполненные знания и безупречные в поведении, освободитесь от этого великого зла».

145

«Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, добродетельные смиряют сами себя».

В метафизике Пути дается режим наибольшего благоприятствования развитию подвижнического смирения, как одного из главных средств «самонаказания». В продвижении по суровому Пути практического делания существует много способов благотворного «самонаказания», среди которых важнейшим считается взращивание в себе смирения, которое ведет к преодолению гордыни, гневливости и других пороков. Среди всех версий метафизики Пути православные монахи в наибольшей мере занимаются развитием смирения. «…чистое сердце и есть сердце сокрушенное и

смиренное», – утверждал византийский мистик Симеон Новый Богослов [185, I, с. 232]. Размышление Будды о смирении, которое Татхагата развивал в последние годы своей жизни, является верным признаком позднего происхождения текста этой главы.

Одиннадцатая глава «О старости». Среди мыслителей осевого времени Будда больше всех размышлял о старости, скорее всего, по мере ее неотвратимого наступления. Почему? Ведь, согласно его учению, Нирвана является спасительным «другим берегом» от мирской смерти и, тем более, от старости.

147

Взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства.

148

Изношено это тело, гнездо болезней, бренное; эта гнилостная груда разлагается, ибо жизнь имеет концом – смерть.

150

Из костей сделана эта крепость, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней.

Старость и смерть надвигаются одновременно и неотвратимо. Мысль о старости предполагает (и даже влечёт за собой) мысль о неизбежности смерти. Когда Будда достиг всего – Освобождения, создания Винаи-Дхаммы, Сангхи, – главная забота, неотвратимые старость и смерть, только обострялась. Эта проблема выходит за пределы главы, посвященной старости: уже в третью главу («О мысли») залетела тревожная мысль: «Увы! Недолго это тело проживет на земле, отверженное, бесчувственное, бесполезное, как чурбан» [III. 41]. А в десятой главе эта мысль еще более тревожна: «Как пастух палкой гонит коров на пастбище, так старость и смерть гонят жизнь живых существ» [X. 135]. Будде и Платону был отмерян одинаковый – восьмидесятилетний – срок жизни. Оба почти с отвращением смотрели на увядание своих некогда прекрасных тел. Мне представляется, что 80-летние Будда и Платон с одинаковым трепетом ожидали приход таинственного Ничто. Будда хотел узреть приход своей Нирваны. А Платону хотелось пережить, как его душе откроется метафизический мир эйдосов. Будда и Платон были первыми метафизиками в своих культурных регионах. Поэтому они стали первыми, кто с интересом ожидал своей смерти, полагая, что она будет иметь не обычное мирское, а возвышенное, духовное продолжение.

151

Изнашиваются даже разукрашенные царские колесницы, также и тело приближается к старости. Но дхамма благих не приближается к старости, ибо добродетельные поучают ей добродетельных.

Итак, Дхамма, творение Будды, вечна. Однако поскольку она вращается среди добродетельных *в миру* и не имеет трансцендентной проекции к Господу, то и она смертна.

153

Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рожденье вновь и вновь – горестно (выделено мною – В. М.).

Эта строфа – редкое, может быть, самое важное откровение во всем творчестве Будды. Оказывается, в кармическом пространстве сансары, которое, по его словам, он исколесил вдоль и поперек, **Татхагата искал «Строителя» и не нашел**. Он так и не обнаружил проекции в трансцендентное божественное бытие. Значит, остается бессмысленное, переполненное страданиями колесо сансары. Тогда Нирвана не спасает. Поэтому страшны старость и смерть.

154

О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конек на крыше уничтожен. Разум на пути к развеществлению достиг уничтожения желаний.

Двенадцатая глава «О своем Я». Будда не только открыл реальность «своего Я». Он мыслил ее как исходное чувственно-мыслительно-волевое, одним словом, экзистенциальное пространство задолго до западноевропейских философов. Он первый начал исследовать этот изменчивый, вечно текущий поток субъективного жизненного мира. Более того, он первый посредством разработанной им технологии «серьезности» и «бдительности» весьма успешно старался регулировать, и даже контролировать и совершенствовать (!) эту реальность. Ему удалось погасить, преодолеть в себе одну из главных атрибутивных характеристик субъективного экзистенциального жизненного мира – «привязанность к мирскому бытию», или, на языке современной философии – интенциональность сознания.

157

Знающий, что свое я – приятно, пусть бдительно охраняет себя. Мудрец должен бодрствовать в течение одной из трех страж.

В действительности, как мы знаем, от своих учеников Будда требовал тотальной бдительности по отношению к своему Я, даже в отхожем месте.

159

Как он поучает другого, так пусть поступает и сам. Полностью смирив себя, он может смирить и других. Поистине, смирение самого себя – трудно.

160

Ведь свое я – господин себе. Кто же еще может быть господином? Полный смирением своего я человек находит господина, которого трудно найти.

В метафизике Пути смирение выступает одним из главных достоинств Я подвижника. Нужно всячески наращивать в себе смирение! В этом благочестивом деле не может быть «излишка». Судя по суттам Типитаки, к этой исключительно важной истине Будда пришел самостоятельно и достаточно поздно. В 160-й строфе он верно заметил: ***для подвижника смирение – необходимый, строгий и справедливый господин.***

163

Плохие и вредные для себя дела – делать легко. То же, что хорошо и полезно, – делать в высшей степени трудно.

Серьезность, бдительность, умерщвление мирских желаний, смирение: нужно постоянно и непрерывно «в высшей степени» преодолевать себя, свое мирское Я, – такова одна из главных заповедей Будды.

В **тринадцатой главе «О мире»** Будда рассуждает не столько о мире, сколько о том, как избежать его цепей.

167

Не следуй низменной дхамме! Не живи легкомысленно! Не следуй фальшивым взглядам! Не увеличивай существования!

Эта строфа состоит из лозунгов Благословенного, призывающих изо всех сил стремиться бежать из этого мира, и как можно дальше.

168

Встань! Не будь легкомысленным! Следуй добродетельной дхамме! Соблюдающий дхамму живет счастливо в этом мире и даже в ином.

Единственный способ выжить в этом мире – расчистить остров «добродетельной дхаммы» и забаррикадироваться на нем. Тогда можно надеяться на немирское, очищенное от чувственных вожделений, счастье «в этом и даже в ином мирах». Правда, поскольку в основном учении Будды существование «иного мира» не предусматривается, то подобного рода его высказывания следует рассматривать как метафору или ad hoc гипотезу.

170

Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти.

174

Слеп этот мир. Немногие в нем видят ясно. Подобно птице, освобожденной из сети, лишь немногие попадают на небеса.

По-видимому, для Будды созерцание парящей в свободном полете птицы укрепляло желание к Освобождению.

Поскольку **XIV – XXV главы**, за исключением главы XVII, не содержат ярких и глубоких идей, то их правомерно рассматривать как творения преданных учеников-архатов, продолжателей священного дела Благословенного. В них не видно мысли Татхагаты.

Глава XVII «О гневе». В православной версии метафизики Пути проблеме гневливости придается первостепенное значение. Со времен начала монашеского движения христианские подвижники знают, что всемерное развитие в себе смирения приводит к умерщвлению в душе гордыни и, соответственно, гневливости. Будда этого, скорее всего, не знал: в суттах Типитаки я не нашел размышлений Благословенного на эту важную тему. Лишь эта небольшая глава («О гневе») позволяет прояснить его понимание борьбы с гневом. Его верные ученики хинаяны и, тем более, неверные реформаторы махаяны не могли разрабатывать эту проблему в логике Будды.

221

Пусть он откажется от гнева, пусть он оставит самодовольство, пусть он превозможет все привязанности. Никакие несчастья не случаются с тем, кто не привязан к имени и форме.

Эта строфа – ключевая для всей главы. В ней содержится вся философия гнева Будды! По-видимому, для Будды проблема гневливости и гордыни была не столь актуальна, как для православных монахов и суфиев, потому что комплексное преодоление привязанности не только к мирскому бытию, но даже к «имени и форме», плюс медитация и восхождение по ступеням четырех дхьян автоматически приводили к умерщвлению гордыни и гневливости. По свидетельству Типитаки, при всех восхвалениях и жесткой критике Татхагата неизменно демонстрировал смиренное спокойствие духа.

222

Кто сдерживает пробудившийся гнев, как сошедшую с пути колесницу, того я называю колесничим; остальные – просто держат вожжи.

223

Да победит он гнев отсутствием гнева, недоброе – добрым, да победит он скупость щедростью, правдой – лжеца.

Каждый раз подавлять в себе гнев и гордыню – бесполезное занятие. Взращивание в себе смирения позволяет победить вспышки гнева. Только смирение дает силу и власть над своими страстями, делает человека колесничим своей жизни!

225

Мудрецы, которые никого не обижают, чья плоть всегда смирена, идут в неизменяемое место, и, придя туда, они страдают.

Согласно этой строфе, милосердие и смирение мудрецов успешно преодолевают их гнев, но почему они страдают?

Двадцать шестая глава «О брахманах». Проблема отношения к движению брахманов и отшельников была одной из центральных в суттах Благословенного. В комплексе Дхаммы-Винаи схематизированную критику последних присоединяли ко многим суттам, чтобы после многократного повторения ее во время индивидуальной и коллективной декламации в памяти буддистских монахов навечно запечатлевался их негативный образ. В этой главе реализован совершенно другой подход. Слова «брахман» и «просветленный» употребляются практически как синонимы. Получается, что в завершение своей проповеднической деятельности Будда хотел снять противоречие между брахманами и бхикшу.

389

Нельзя ударить брахмана, но и брахман пусть не изливает свой гнев на обидчика. Позор тому, кто ударил брахмана, и еще больший позор излившему гнев на обидчика.

В суттах Типитаки, в которых рассматривалась проблема взаимоотношения с брахманами и отшельниками, в развернутой на многих страницах критике безнравственного образа жизни последних, Будда почему-то не указывал на их повышенную гневливость. Лишь в этой строфе Татхагата в мягкой форме осудил весьма распространенный порок жреческого сословия. При этом он предпочел восхвалять брахманов, преодолевших гордыню, гнев, страсть и ненависть и достигших смирения:

388

Тот, кто отбросил зло, зовется брахманом.

391

Я называю брахманом того, кто не совершил зла ни телом, ни словом, ни мыслью – кто сдерживает себя в трех вещах.

393

Брахманом становятся не из-за спутанных волос, родословной или рождения. В ком истина и дхамма, тот счастлив и тот брахман.

399

Я называю брахманом того, кто, не будучи виноватым, сносит упреки, наказания, заточение, у кого терпение – сила, а сила – войско.

400

Я называю брахманом того, кто, свободен от гнева, соблюдает свои обязанности, добродетелен и лишен похоти, кто сдержан и для кого это тело – последнее.

405

Я называю брахманом того, кто не убивает и не заставляет убивать, кто не поднимает палку на живые существа, трусливые они или храбрые.

407

Я называю брахманом того, с кого страсть, и ненависть, и гордыня и лицемерие спадают столь же легко, как горчичное зерно с острия шила.

Будда предпочитал мыслить не социальными, а нравственными категориями. Для него не имели существенного значения происхождение и социальный статус подвижника, «в зачет» шли только его духовно-нравственные приобретения. Поэтому в суттах и в этой главе Татхагата настаивал называть «брахманом» подвижника, достигшего высокой степени чистоты своих добродетелей.

385

Я называю брахманом того, для кого не существует ни этого берега, ни того берега, ни этого и того вместе, кто бесстрашен и свободен от привязанностей.

417

Я называю брахманом того, кто, оставив привязанность к человеческому, преодолел и небесные привязанности, кто отрешился от всех привязанностей.

423

Я называю брахманом того, кто знает свое прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождений; кто совершил все, что возможно совершить.

По сути, в выше приведенных строфах стирается всякая грань между брахманом, архатом и просветленным. Получается, что для Шакьямуни не столь важны были различия в учении, технологии практического делания и медитации. Важен был лишь результат – Освобождение и Просветление.

Таким образом, есть все основания видеть в «Дхаммападе» своеобразный функциональный и ценностный аналог Евангелия в буддизме. ***«Дхаммапада» – это благая весть Будды для последующих поколений чистых духом подвижников, для тех, кто в Пути к Освобождению.*** Преданные ученики-оруженосцы Учителя украсили Его творение своими цветами-афоризмами и донесли до нас.

4.7. Метафизика Пути Будды

а) Своеобразие первой версии метафизики Пути

В структуре метафизики Пути можно выделить три составляющие: теологическую, практическую и мистическую. Западная метафизика Логоса представляет собой развитую систему теоретического знания. Поэтому ее обычно справедливо называют «теологией». Традиционно считается, что существует и даже может существовать только один, этот тип метафизического знания. Главной целью настоящей книги является показать

на богатом материале становления древнеиндийской метафизики развитие существенно иного типа метафизического знания, которое я называю «метафизикой Пути». Знание этого важного обстоятельства открывает широкий простор для более глубокого прочтения и понимания практически всех текстов индуистских, буддистских, даосских, православных, суфийских, а также частично конфуцианских и еврейских подвижников. Напротив, как показывают многочисленные исследования тех же письменных источников современными авторами, непонимание этого важного обстоятельства оставляет эти тексты для них в большой степени закрытыми.

Теологическая составляющая в различных версиях метафизики Пути присутствует в разной степени. В индуизме она наиболее артикулирована преимущественно за счет пластически-созерцательных размышлений. В византийском и русском православии богословская деятельность не представляла такого интереса, как в католицизме, за что считалась представителями последнего теологически недоразвитой. В чем суть, цель и значение теологической составляющей в комплексе метафизики Пути? Для подвижника, принявшего мужественное решение войти в полный суровых испытаний поток метафизики Пути, главной и, по сути, единственной целью является достижение непосредственной, мистической связи с высшей, совершенной, трансцендентной божественной реальностью. Все остальное – второстепенные детали, выступающие в качестве средства, в том числе и теологические построения о бытии Бога. Другая – практическая – составляющая (собственно **Путь)** представляет собой сложную технологию подведения подвижника к такому состоянию, когда открывается возможность Боговедения, и эта составляющая в сложном комплексе метафизики Пути занимает самое важное место. Поэтому обычно исследователи, читающие эти тексты, неосознанно руководствуясь методологическими установками метафизики Логоса, в большинстве случаев безуспешно пытаются выявить хоть какие-то теоретические положения подвижников. Чаще всего им приходится кормиться внешними малопродуктивными констатациями «монизм», «идеализм», «теизм» и т. п. При этом за границами их исследовательского интереса остается основной, самый ценный и интересный массив метафизического знания многотрудного практического делания.

Какова структура знания метафизики Пути, если абстрагироваться от системы практического делания, собственно Пути? Оно включает три составляющие: теоретическую конструкцию Бога (в христианстве, по сути, метафизику Логоса католицизма – теологию, которую православные большей частью не отрицают), практическую этику, которая в своих основных заповедях универсальна (поскольку строго требует достижения подвижником абсолютной духовно-нравственной чистоты), и мистически-метафизическое,

сокровенное ве́дение Бога. В метафизике Логоса католицизма возможность достижения знания третьей составляющей отрицается и замещается особого рода теоретическими построениями, которые называются «Откровением». При этом в католическом вероучении христианская мораль отделена от метафизики (теологии). В метафизике Пути эти три составляющие находятся в неразрывном единстве. Они, как частицы в ядре атома, связаны между собой настолько сильными взаимодействиями, что разорвать, расщепить их невозможно. Мистическое бытие их будет утрачено. Мистическая темная энергия насыщает каждую из них.

В метафизике Пути практическая мораль пропитана мистическим чувством-ведением. Ее действенность постоянно проверяется подвижником в мистическом переживании трепетной связи с Богом. Поэтому для отправившегося в Путь нравственные требования формулируются в качестве методологических установок. Почему так? Как утверждал Симеон Новый Богослов, «грехи наши, как стена, стоят между нами и Богом и отделяют нас от Него» [185, II, с. 19]. Знаменитый исламский мистик аль-Газали утверждал: «…мир – преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду» [5, с. 195]. В ходе практического делания (Пути) по мере нравственного совершенствования подвижника «стена грехов» истончается, разрушается. Вот почему в метафизике Пути нравственная составляющая имеет, пожалуй, самое важное значение. Если в начале монашеского движения в христианстве монахи преимущественно занимались умерщвлением плоти, то впоследствии на первый план вышло нравственное борение. Будда, как первопроходец в истории метафизики Пути, этого не знал. Все это ему пришлось испытать на своем собственном подвижническом опыте: он первоначально стремился достигнуть мирского Освобождения посредством самой суровой аскезы, а затем, когда он достиг Просветления, приоритетное место в его учении (Дхамме) заняли строгие нравственные требования к своим ученикам. В этом, как было показано выше, он видел свое главное преимущество в соперничестве с движением брахманов и отшельников. При этом в метафизике Пути на всех этапах духовно-нравственное борение подвижника носит мистический характер. По мере его продвижения по оси нравственного совершенствования сила мистического воздействия возрастает. Подвижник это восхитительное сокровенное воздействие непосредственно чувствует на себе. Христианские монахи-исихасты этот процесс называют вхождением в сердце Святого Духа, Благодати Божьей. Будда нравственное очищение увязывал с йогической технологией медитации и прослеживал восхождение бхикшу по ступеням четырех дхьян.

Когда монаху (бхикшу, исихасту, суфию) удается разрушить, прорвать пелену «стены» мирских грехов, ему открывается сокровенное, мистически-

метафизическое пространство божественного бытия, которое переживается как свет, совершенное блаженство, благоухание, как бы освобождение от своего собственного тела. Симеон Новый Богослов писал: «…всякий чистый сердцем в настоящей еще жизни узревает Бога» [185, II, с. 57]. Буддисты отрицали существование трансцендентной божественной реальности, но на высших ступенях медитации испытывали те же немирские переживания, дополняя их кармическими видениями. Как будет показано в следующей главе, подвижничество брахманов и отшельников имеет ту же природу.

Если попытаться систематизировать наработанное Буддой знание, то оно предстанет в виде сложной системы, которая составляет концептуальную сердцевину всех его сутт. Более детальное исследование этого, не представленного в явном виде, знания позволило бы проследить его развертывание во времени за многие годы проповеднической деятельности Благословенного. Я лишь обозначил его составляющие и показал возможность изучения его динамики. Как было показано выше, базовыми теоретическими моделями, определявшими своеобразие буддистской картины мира-человека были: субъективно-экзистенциальная и дхармо-кармическая концепции природы человека, нравственная философия, универсальный детерминизм и сложная система практического делания (Путь), послужившая истоком развития йогической науки. Если сравнить этот произведенный Буддой сложный комплекс развитого знания первой трети V в до н.э. с философскими наработками его современников-философов в Древней Греции и Китае, то ответ на вопрос, кто в философских воззрениях продвинулся дальше и мыслил глубже, станет вполне очевидным.

Обратимся к Будде и его первой модели метафизики Пути. Как будет показано в следующей главе, брахманы и отшельники, переосмыслив революционные идеи Татхагаты, в эпоху великого синтеза проложат широкую магистраль индуистской версии метафизики Пути. Когда кшатрий Сиддхартха в тридцать пять лет достиг Освобождения, он оказался в сложной экзистенциальной ситуации. Что означает то, что он сделал? Нирваны он тогда еще не достиг. О природе «Ниббаны» он напряженно думал всю долгую последующую жизнь. Из сутты «Силки Мары» мы знаем, что за три месяца до ухода он размышлял о сокровенных тайнах Нирваны. Нужно было осмыслить то великое событие, которое он пережил и которое преобразило его. Из прояснения природы нового, подлинного своего экзистенциального бытия вышли все его революционные идеи, которые он в дальнейшем уточнял, развивал и совершенствовал. Рассмотрим идеи, предопределившие своеобразие и логику метафизики Пути раннего буддизма.

Надо полагать, для Будды стало ясно, что ***очищенное от страстей, совершенное бытие моего-Я, в котором умерли все желания и***

привязанности, первично. Этот мой благословенный жизненный мир есть подлинная реальность. Так было открыто субъективное измерение в ментальном пространстве древнеиндийской культуры. Иными словами, за две с лишним тысячи лет до европейцев Будда погрузил в субъективное пространство жизненного мира человека распавшийся на составляющие объективный материальный мир.

Для исследователя творческого наследия Будды особый интерес представляет **Маха-Саччака сутта** («Длинная беседа с Саччакой», МН 36), потому что в ней помимо важных проблем формирующейся буддистской версии метафизики Пути сообщается, как именно шел Будда к Освобождению. По-видимому, сутта была сделана, когда Благословенный подводил итоги своего жизненного пути. Саччака, «почитаемый многими как святой», предложил Гаутаме своеобразную типологию подвижников: отшельники и брахманы, которые практикуют развитие тела, но не развитие ума; которые практикуют развитие ума, но не развитие тела, и те, кто спасают тело, охраняют его силу, укрепляют его и откармливают. Будда не только принял эту типологию, но и раскрыл ограниченность каждого способа подвижничества.

Далее следует рассказ Благословенного о его непростом пути к Освобождению, и это позволяет проследить один из первых продуктивных опытов становления метафизики Пути в ее многовековой истории. Когда, сбрив волосы и надев желтые одежды, Гаутама стал жить бездомной жизнью, он нашел продвинутого подвижника Алара Каламе и сказал ему: «Друг Калама, я бы хотел ***практиковать*** (выделено мною – В. М.) это учение и дисциплину». С самого начала проявляется существенное различие двух типов метафизики относительно стратегических целей, метафизики Логоса и метафизики Пути. Согласно первой, перед учеником ставятся задачи лишь познавательного, теоретического порядка, как это было, например, в платоновской Академии или в аристотелевском Ликее. Процесс обучения сводился, преимущественно, к получению знаний и развитию теоретического мышления. Мужественный и волевой Сиддхартха пришел «практиковать», т.е. учиться работать над собой, самосовершенствоваться. По сути, перед ним стояла не столько познавательная задача, сколько экзистенциальная – достигнуть некоторого предельного состояния. При этом не ясны были ни цель, ни средства ее достижения. **На первом плане был Путь.** Нужно было идти.

В определенном смысле православным подвижникам в самом начале монашеского движения было легче, потому что они знали предельную цель – достижение Боговедения, а также они знали, что если они смиренно будут следовать по многотрудному Пути практического делания, то Господь будет

вести их. Когда авторитет архаических богов был порушен, брахманы и отшельники, а также молодой Сиддхартха не мыслили и не чувствовали над собой ведущей, высшей, божественной силы. Атман и Брахман покровительственными функциями не обладали. ***Гаутама мог рассчитывать только на свои собственные силы.*** Доброжелательный Алара Каламе ответил: «Ты можешь оставаться здесь, мой друг. Это учение таково, что мудрец вскоре сможет ***войти и пребывать в том знании*** (выделено мною – В. М.), которым обладает его учитель, засвидетельствовав это самостоятельно посредством ***прямого знания***» (выделено мною – В. М.). Какое знание имеется в виду? Мне представляется, это – знание из Упанишад, близких Бр и Ч. Однако, самое главное и интересное в другом – в бытии знания. Оказывается, в самом начале становления метафизического знания оно было особого рода. Мы, изучая Упанишады за письменным столом или в кресле, стремимся воспринять и осмыслить это знание как теоретическую конструкцию. Многоопытный подвижник Каламе говорит совсем о другом: о **знании как особого рода экзистенциальной реальности прямого знания, в которое можно войти и пребывать в нем.** Татхагата продолжает свое повествование: «И вскоре я быстро освоил учение. За счёт одних лишь повторений по губам и заучиваний, я мог говорить слова знания, слова старцев, я мог утверждать, что ***я знал и видел*** (выделено мною – В. М.) – я, вместе с другими». Молодой Сиддхартха не просто знал, но и **видел**. Что видел? Нам это не доступно. Согласно Каламе, он «***вошёл и пребывал в этой Дхамме*** (выделено мною – В. М.), засвидетельствовав её самостоятельно посредством прямого знания. ***Вне сомнений, он [на самом деле] пребывает, зная и видя эту Дхамму*** (выделено мною – В. М.)». «И вскоре, – продолжает Гаутама, – я вошёл и пребывал в той Дхамме, засвидетельствовав её самостоятельно посредством прямого знания». Таким образом, Сиддхартха дошел до того предела, до которого дошел Каламе. Последний признал успех ученика и поставил его рядом с собой. Однако молодой подвижник хотел идти дальше: «Эта Дхамма не ведёт к бесстрастию, к избавлению от очарования, к прекращению, к успокоению, к прямому знанию, к Пробуждению, к Ниббане. Но ведёт только к перерождению в мире отсутствия чего бы то ни было. Посему, разочарованный этой Дхаммой, я ушёл».

Когда Будда писал эту сутту, он, как всегда, решал главную задачу наставления для своих многочисленных учеников, полагая, что это произведение пополнит свод Дхаммы-Винаи. Поэтому в выше приведенном фрагменте он явным образом отступает от исторической правды. Напомним: для древних индийцев историческая правда, как текучее поверхностное бытие, не представляла интереса. Главное – подлинная, сущностная правда. На рассматриваемом этапе восхождения Гаутамы ни у него, ни у его учителей не

было ни ожиданий, ни представлений о каком-то «Пробуждении» или «Ниббане». По-видимому, он чувствовал глубокую неудовлетворенность от того, что Путь не завершен. Нужно идти дальше в неизвестное, потаенное бытие. Он пришел к почтенному Уддака Рамапутте, который также принял его в ученики. Пределом Дхаммы последнего было достижение состояния «ни восприятия, ни не-восприятия». Вскоре «усердный, внимательный, сосредоточенный и мудрый» Сиддхартха прошел и этот отрезок многотрудного Пути. Нужно было идти дальше. «Отправившись на поиски того, что может быть умелым, – сообщает Будда, – на поиски непревзойдённого состояния возвышенного покоя, я скитался по стране Магадх и подошёл к военному городу Урувела». Сиддхартха решил продвигаться по неведомой тропе практического делания самостоятельно. Читаем впечатляющее описание сурового испытания молодого подвижника: «Я подумал: «Что если ***я, стиснув зубы и поджав к верхнему нёбу язык, собью, раздавлю и сокрушу свой ум своим умом***?» (выделено мною – В. М.). Таким образом, стиснув зубы и поджав к верхнему нёбу язык, я стал сбивать, давить и сокрушать свой ум своим умом. Подобно тому, как сильный человек хватает слабого за голову, горло или плечи, и сбивает его, сдавливает и сокрушает, так и я стал сбивать, давить и сокрушать свой ум своим умом. И по мере того, как я так делал, пот полился ручьём из подмышек. И хотя я установил неутомимое усердие и незамутнённую осознанность, моё тело было взволновано и неспокойно из-за болезненных усилий. Но болезненное чувство, что возникло таким образом, не наводняло мой ум и не оставалось в нём. Я подумал: «Что если я буду поглощён трансом не-дыхания?» Так я прекратил вдохи и выдохи через нос и через рот. И по мере того, как я так делал, громкие свистящие струи воздуха вырывались из моих ушей, подобно тому, как из мехов кузнеца вырывается свистящий громкий пар… А потому я прекратил вдохи и выдохи через нос, рот и уши. И по мере того, как я так делал, ужасные силы пронзали мою голову, как если бы сильный человек вскрывал бы мою голову острым мечом… Сильнейшие боли появились в моей голове, как если бы сильный человек затягивал на моей голове тюрбан из кожаных ремней… Колоссальные боли разрывали мой желудок, как если бы мясник или его ученик разрезали бы желудок быка… Моё тело сильно горело, как если бы два могучих человека, схватив слабого человека за руки, поджаривали бы его над ямой с горячими углями. И хотя я установил неутомимое усердие и незамутнённую осознанность, моё тело было взволновано и неспокойно из-за болезненных усилий. Но болезненное чувство, что возникло таким образом, не наводняло мой ум и не оставалось в нём». Посредством суровой аскезы Гаутама хотел победить свое собственное тело, его желание жить. Однако, душевного облегчения, как мы видим, это

жестокое самоистязание не приносило. Если в подобной ситуации православного монаха согревала мысль, что Господь видит, ведет его подвиг, а затем милостиво вознаградит нисхождением божественной Благодати, то **Сиддхартха в пространстве мучительной экзистенциальной реальности шел совершенно один**. Для меня самой большой загадкой в житии Будды является: **почему Господь не помог ему?** По сравнению с Авраамом, Моисеем, большей частью иудейских пророков, Будда тщательнее всех нравственно и духовно подготовил себя к Боговедению.

Читаем дальше: «Дэвы, увидев меня, сказали: «Отшельник Готама умер». Другие дэвы сказали: «Он не умер, но умирает». Третьи сказали: «Он ни умер, ни умирает, а он – архат, потому что таким образом живут архаты». Обращает на себя внимание, что дэвы ведут себя как мирские существа, имеющие свои слабости и ограничения: ведь для Будды (так же, как и для брахманов и отшельников, которые не без основания полагали, что благодаря подвижничеству имеют больше заслуг) эти своеобразные божества не были носителями образца и идеала. Подводя итоги проделанного, Сиддхартха понял, что он прошел путь крайней аскезы до самого конца и зашёл в тупик: «Какие бы жрецы и отшельники настоящего не испытывали бы болезненных, мучительных, пронзающих ощущений из-за их стараний, это [моё болезненное чувство] – самое сильное. Никто не может вынести ещё большее [страдание]. Но через эти мучительные аскетические практики я не достиг какого-либо сверхчеловеческого состояния, или какого-либо отличия в знании и видении, достойного Благородных. Может ли существовать иной путь к Пробуждению»? Он разрешил себе понемногу принимать пищу и сконцентрировал свои усилия на контроле и ограничении своих чувственных восприятий и сознания, в ходе которых он, надо полагать, открыл субъективную реальность жизненного мира человека, что я оцениваю как одно из главных достижений Гаутамы. Затем приводится унифицированное в буддистских суттах доведенное до стереотипа описание восхождения к Освобождению по трем ступеням-джханам.

Будда так описывает свое восхождение к вершине экзистенциально-метафизического знания: «Это было **первым знанием** (выделено мною – В. М.), которое я получил в первую стражу ночи. Невежество было уничтожено; знание появилось; тьма рассеяна; ***возник свет*** (выделено мною – В. М.) – так происходит с тем, кто внимателен, непоколебим и решителен. Но приятное чувство, которое возникло благодаря этому, не наводнило мой ум и не осталось в нём. Когда ум был подобным образом сосредоточен, очищен, ярок, безупречен, избавлен от загрязнений, гибок, податлив, устойчив и непоколебим, я направил его к познанию смерти и перерождения существ. ***Я увидел, за счёт божественного глаза, очищенного и превосходящего***

человеческий (выделено мною – В. М.), смерть и перерождение существ… Это было **вторым знанием** (выделено мною – В. М.), которое я получил во второй страже ночи… Когда ум был подобным образом сосредоточен, очищен, ярок, безупречен, избавлен от загрязнений, гибок, податлив, устойчив и непоколебим, я направил его к познанию уничтожения умственных загрязнений. Я распознал так, как всё существует на самом деле, то есть: «Это – страдание… Это – источник страдания… Это – прекращение страдания… Это – путь, ведущий к прекращению страдания… Это – загрязнения [ума]... Это – источник загрязнений… Это – прекращение загрязнений… Это – путь, ведущий к прекращению загрязнений». Мой ум, зная это, и видя это таким образом, был освобождён от загрязнений чувственности, освобождён от загрязнений становления, освобождён от загрязнений неведения. С освобождением пришло знание: «Освобождён». Я распознал, что «Рождение закончено, святая жизнь прожита, задача выполнена. Нет более чего-либо, что ещё нужно было бы сделать». Это было **третьим знанием**, которое я получил в третьей страже ночи».

Здесь отметим два наиболее важных, с точки зрения метафизики Пути, обстоятельства. На продвинутых еврейских мистиков, православных монахов, суфиев, из католиков-мистиков святого Франциска, мейстера Экхарта и других при достижении высшего экстатического состояния изливался *свет*. Православные подвижники, отмечая его особую природу, называют его «умным светом» и рассматривают его как форму проявления чисто духовной божественной реальности. Согласно Симеону Новому Богослову, «свет сей рождает в нас ведение, ибо невозможно иным способом познать кому-либо Бога, кроме созерцания света, посылаемого от сего самого света (то есть Бога)... Свет есть Бог, и созерцание Его есть как свет, почему чрез узрение света бывает первое ведение, которым познается, что есть Бог» [185, II, с. 63-64]. В этой и в других буддистских суттах лишь констатируется появление света. При этом достаточного теоретического осмысления его природа не получила. В тех же суттах, к сожалению, также не раскрывается реальность **«божественного глаза, очищенного и превосходящего человеческий»**. Получается, что Господь (не архаические боги) потаенно следил за подвигами Будды и милосердно вёл его. Однако это чрезвычайно важное обстоятельство ускользнуло от внимания подвижника. Также представляется целесообразным отметить отсутствие нравственной составляющей в ходе практического делания Гаутамы: в ней на данном этапе не было необходимости. По-видимому, нравственная революция произошла в сердце Благословенного в начале его проповеднической деятельности.

Попытаюсь осмыслить выше приведенный фрагмент с точки зрения современной философии. По сути, открытые Буддой три ступени восхождения

к Просветлению представляют собой три этапа преодоления предзаданного механизма человеческого сознания – интенциональности, который обеспечивает неразрывную ценностно-мыслительную связь с внешним миром. На первой стадии, судя по всему, умерщвляется чувственно-вожделеющая составляющая жизненного мира подвижника, в результате чего у него «возникает свет», и его охватывает чувство невыразимого блаженства. Однако, судя по описанию Татхагаты, привязывающие интенциональные устремления частично остались. При этом существенно повысилась продуктивность умственной деятельности. Ум стал «сосредоточен, очищен, ярок, безупречен, гибок, податлив». Когда на второй стадии подвижник достиг более глубокого сосредоточения и избавился от остатков «внешних загрязнений», он стал как бы внешним наблюдателем всего, в том числе и самого себя: «Я распознал так, как всё существует на самом деле». Как будет показано ниже, согласно Патанджали, йогину открывается инстанция Пуруши («чистая энергия сознания»). Подвижнику открывается Истина! Достоверное знание предстает перед его взором! По сравнению с Буддой и его последователями современные феноменологи при осуществлении процедуры «эпохе» существенно ограничивают себя, рассматривая эту деятельность лишь как познавательную. За две с половиной тысячи лет до них Будда смотрел шире и продвинулся глубже. Поэтому его достижения были открытиями реальных тайных механизмов человеческой субъективности.

В **Пансадховака сутте** («Старатель», АН 3. 101) описывается Путь очищения от «примесей» мирской чувственности – восхождение к высшему духовно-нравственному состоянию: «…есть ***грубые загрязнения*** (выделено мною – В. М.) у монаха, который намеревается тренировать возвышенный ум: дурное поведение телом, речью и умом. Монах, по своей натуре осознанный и способный [к практике], оставляет эти загрязнения, уничтожает, рассеивает, выбрасывает из существования. Когда он избавился от них, в нём продолжают наличествовать ***средние загрязнения*** (выделено – В. М.): мысли о чувственности, недоброжелательности и вредности. Он оставляет их, уничтожает, рассеивает, выбрасывает из существования. Когда он избавился от них, в нём остаются ***небольшие загрязнения*** (выделено мною – В. М.): мысли о роде, мысли о родной земле, мысли о том, чтобы к нему плохо не относились. Он оставляет их, уничтожает, рассеивает, выбрасывает из существования. И когда он избавился от них, то ***остаются только мысли о Дхамме*** (выделено мною – В. М.). Его сосредоточение [пока ещё] ни спокойное, ни утончённое. Оно ещё не достигло безмятежности и единства и удерживается конструированием волевых усилий. Но приходит время, когда его ум обретает внутреннюю устойчивость, утверждается, собирается воедино и сосредотачивается. ***Его сосредоточение безмятежно и утончённо, и***

достигнув безмятежности и единства, оно более не удерживается конструированием волевых усилий (выделено мною – В. М.). И тогда к каким бы из высших знаний он ни направил свой ум к познанию и реализации, он может познать их самостоятельно, как только для этого откроется возможность. Если он хочет, ***он овладевает сверхъестественными силами*** (выделено мною – В. М.). Будучи одним, он становится многими; будучи многими, он становится одним. Он появляется. Он исчезает. Он беспрепятственно проходит сквозь стены, бастионы, горы, как если бы шёл сквозь пустое пространство. Он ныряет и выныривает из земли, как если бы она была водой. Он ходит по воде и не тонет, как если бы вода была сушей. Сидя со скрещенными ногами, он летит по воздуху, как крылатая птица. Своей рукой он касается и ударяет даже солнце и луну, настолько он силён и могущественен. Он так влияет на тело, что достигает даже миров Брахмы. Он может засвидетельствовать такие способности сам, как только представится возможность. Если он хочет, *он слышит за счёт* ***божественного уха*** (выделено мною – В. М.), очищенного и превосходящего человеческое, различные виды звуков: божественные и человеческие, далёкие и близкие. Он может засвидетельствовать такую способность сам, как только представится возможность. Если он хочет, ***он может знать умы других существ*** (выделено мною – В. М.), других личностей, направив на них свой собственный ум... Если он хочет, ***он может вспомнить многочисленные прошлые жизни*** (выделено мною – В. М.): одну жизнь, две жизни, три жизни, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, сто тысяч, многие кальпы свёртывания вселенной, многие кальпы развёртывания вселенной… Он вспоминает многочисленные прошлые жизни в подробностях и деталях. Если он хочет, он видит за счёт божественного глаза… смерть и перерождение существ… Если он хочет, то за счёт прекращения умственных загрязнений, ***он пребывает в состоянии освобождённого ума, свободный от загрязнений, освобождённый мудростью*** (выделено мною – В. М.), зная и проявляя эти состояния самостоятельно, прямо здесь и сейчас. Он может засвидетельствовать такую способность сам, как только представится возможность».

По сути, процесс духовно-нравственного очищения представляет собой восхождение от одной экзистенциальной реальности к другой, каждый раз более высокой. На самой вершине стирается грань между субъективной, объективной и кармической реальностями. Фрагмент, описывающий высшее состояние подвижника, слово в слово приводится в нескольких суттах («Самугатта» и др.). Насколько это описание достоверно, т.е. не представляет ли оно собой «пропагандистскую уловку»? Своеобразие этого рода знания, как одного из первых опытов в истории метафизики Пути, заключается в его происхождении из опыта сурового практического делания Будды и его

учеников, в то время как знание по достижению бессмертия в Упанишадах добуддистского периода носило преимущественно умозрительный, декларативный характер. При этом буддистский монах в ходе подвижничества большей частью надеялся на свои собственные силы, допуская вмешательство божественного уха, глаза (без конкретизации, чьего). Православные монахи и суфии полагают появление подобного рода способностей даром Божьим в награду за суровые духовно-нравственные подвиги.

Если попытаться истолковать рассматриваемый фрагмент, уточняющий предыдущее описание процесса метафизического восхождения подвижника, с точки зрения современной феноменологии, то в процесс отключения механизма интенциональности сознания входит умерщвление волевых усилий. Что касается разума, то ему открывается экзистенциальное переживание чистой морали – «остаются только мысли о Дхамме». При этом подвижнику становится доступной не только Истина (достоверное знание), о достижении которой так мечтал Э. Гуссерль, но ему открываются иные, ранее недоступные реальности. Верным, весьма распространенным свидетельством этого важного обстоятельства является появление прозорливости у святых всех версий метафизики Пути (аскетов-буддистов, индуистов, христиан и суфиев).

В конце сутты имеет место примечательная оценка Саччакой самых продвинутых, достигших святости, сподвижников Будды. «Я помню, – признается строптивый Саччака, – как нападал на Пурана Кассапу в дебатах. Он, в ответ на мои нападки, отвечал уклончиво, сбивал беседу с темы, проявлял раздражение, отвращение и сварливость… Я помню, как нападал на Маккхали Госалу… Аджита Кесакамбалу… Пакудха Каччаяну… Санджаю Велаттхапутту… Нигантха Натапуту в дебатах. Он, в ответ на мои нападки, отвечал уклончиво, сбивал беседу с темы, проявлял раздражение, отвращение и сварливость». Самые достойные ученики Благословенного существенно уступали Учителю в развитии учения Дхаммы-Винаи. Поэтому представляется ошибочным полагать, что эти сутты были созданы после смерти Будды. Во времена проповеднической деятельности Татхагаты эти сутты (буквально несущие его мыслительное дыхание!) были постоянно задействованы. Они выполняли исключительно важную роль в развитии Дхаммы и Сангхи. Если Платон мастерски писал свои трактаты в диалогической форме, то Будда с не меньшим мастерством «форматировал» их под проповеди. Никто из наследников его дела не имел творческих способностей для создания произведений такого предельно высокого теоретического уровня.

В **Дхамма-вихарин сутте** («Пребывающий в Дхамме», CH 5. 73) Будда поясняет монаху, что означает «пребывать в Дхамме». При этом он указывает на опасность одностороннего подхода, когда монах «целый день тратит или на

изучение, или на объяснение, или на размышление, или на декламацию Дхаммы». Наиболее полным пребыванием в Дхамме является практика Дхаммы, которая включает знание и практическое делание. В заключение Будда поучает монаха: «То, что должен сделать учитель – ради блага своих учеников, из-за сострадания к ним – я сделал для тебя… ***Практикуй джхану*** (выделено мною – В. М.), монах. Не будь беспечным. Не впади потом в сожаление. Таково наше послание тебе».

Бытие потока буддистской метафизики Пути включает три составляющих: изучение, размышление и декламация Дхаммы; наставничество Учителя или архата, и практика высшей медитации. Эта сутта является очередным свидетельством наличия достаточного количества записанных проповедей и высказываний Учителя, которые ежедневно активно использовались монахами. Читаем: «Некоторый монах изучает Дхамму: ***диалоги, сказания в прозе и стихе, объяснения, строфы, спонтанные восклицания, цитаты, истории рождения, поразительные события, беседы в виде вопросов и ответов*** (выделено мною – В. М.)». Приведенный фрагмент свидетельствует: для изучения Дхаммы было достаточно много разнообразных письменных источников; я же ищу основания утверждать, что в их освоении подвижниками центральное место занимали сутты Благословенного.

Достигнув Просветления, Будда настаивал, что он приобрел всю полноту абсолютного мирского и метафизического знания. Читаем **Калака сутту (**«Проповедь в Калаке», АН 4. 24**)**: «Монахи, всё во Вселенной с её богами, Марами и Брахмами, всеми поколениями её [населявших] с их созерцателями и священниками, правителями и простыми людьми, [что может быть] видимо, слышимо, ощущаемо, познаваемо, постигнуто, найдено, осмыслено умом ведомо мне. …он видит то, что должно быть зримо, не измышляет зримое. Он не измышляет незримое. Он не измышляет подлежащее видению». Гаутама настаивал на достоверности своего метафизического созерцания. Какова природа этих созерцаний Благословенного? Однако, с точки зрения православной и суфийской версий метафизики Пути, в знании Будды не было главного – мистически-метафизической связи с Господом, трансцендентной божественной реальностью.

В **Анатхапиндика ваттху сутте** («Об Анатхапиндике», Чв 6. 4) содержится важное высказывание о структуре буддистского знания: «Благословенный дал ему (Анатхапиндике – В. М.) последовательное наставление – о щедрости, о нравственности, о небесных мирах, объяснил опасность, тщетность и порочность чувственных наслаждений и преимущества отречения. И когда Благословенный увидел, что его ум был готовым, гибким, лишённым помех, вдохновлённым и уверенным – тогда он изложил ему

высочайшее учение, свойственное [только] Буддам – то есть о страдании, причине (страданий), прекращении и Пути» [Чв 6. 4]. Получается, что нравственная философия Будды выполняла подготовительную функцию для осуществления буддистской технологии практического делания – Пути. В метафизике Пути высокая, немирская мораль является важнейшим средством самосовершенствования подвижника.

В **Мегхия сутте** («Мегхия», Уд 4. 1) излагаются пять заповедей раннего буддизма, ведущих к нравственному совершенству:

– монаху следует жить рядом с искусным и опытным учителем, в окружении людей, искренне следующих правилам святой жизни;

– монаху следует быть искусным в самодисциплине, соблюдать предписания Патимоккхи, вести правильный образ жизни и, боясь совершения малейшего греха, придерживаться правил, которые он обещал соблюдать;

– монах должен уметь легко и ненапряженно говорить о том, что помогает направлять ум к абсолютному отказу от чувственного, невлечению, растворению, миру, прямому переживанию просветления и Ниббане;

– монах должен стараться жить с энергичными усилиями, направленными на избавление от нездоровых и развитие полезных состояний ума; ему следует быть упорным, энергичным и жадным по отношению к утверждению в добродетели;

– монах должен быть мудрым, имеющим правильное понимание, присущее истинно Благородным существам: о существовании страдания, причине его возникновения, причине его растворения и пути, ведущем к этому растворению;

Монаху, утвердившемуся в этих пяти вещах, так же следует развивать в своем уме четыре дополнительных вещи:

– размышление о непривлекательности должно быть развито для преодоления похоти;

– мысли дружелюбия следует развивать для победы над гневом;

– внимательность к дыханию растворяет появляющиеся мысли;

– восприятие непостоянства следует развивать для преодоления иллюзий о существовании постоянного «Я».

Для понимания природы метафизики Пути раннего буддизма времен Татхагаты эта небольшая сутта имеет исключительно важное значение. В ней формулируется минимальный набор требований для тех подвижников, кто в Пути для достижения предельной цели. Среди них самые главные первые три. Первое требование универсально. Оно является азбучной истиной для подвижников всех версий метафизики Пути: без «опытного учителя» (в православии – старца) рядом практическое делание невозможно. Однако, в доброжелательной, высокодуховной атмосфере в Сангхи времен

Благословенного оно существенно расширяется – «в окружении людей, искренне следующих правилам святой жизни». Начинающий подвижник осуществляет многотрудное движение в окружении нескольких наставников. Второе требование – стремиться к максимальной чистоте нравственного совершенства, «боясь совершения малейшего греха», – также универсально для всех версий метафизики Пути. Третье требование, по сравнению с православием и суфизмом, в буддизме хинаяны и махаяны получило наибольшее развитие. Оно означает: посредством сложной технологии медитации отключить врожденный механизм интенциональности, устремленности сознания к внешнему миру. Как мы знаем, Будде и его последователям эту непростую задачу удалось практически разрешить. Четвертое и пятое требования носят комплексный характер, включают предыдущие.

Весьма примечательны четыре дополнительные требования. Согласно первому правилу, похотливые вожделения бхикшу должны быть искоренены. В отличие от брахманов и отшельников, которые, согласно «Дополнительному разделу» Бр, освящали интимную связь с женщиной, ученики Татхагаты были строги и последовательны. Основным средством борьбы с гневливостью (второе правило) предлагается развитие в себе дружелюбия, что позволяет отнести создание сутты ко второму этапу становления вероучения Учителя. В конце своего жизненного пути он будет отдавать предпочтение наращиванию в себе смирения. Православные монахи всячески стремятся развивать в себе смирение, которое разрушает гордыню и, соответственно, гневливость. Буддистские монахи-йоги – большие специалисты в управлении дыханием, которое существенно влияет на мыслительные потоки. В технологии делания «Иисусовой молитвы» православные подвижники также большое значение придают дыханию. Последнее требование текучести феноменального бытия – примечательная черта древнеиндийского мировосприятия, которое в махаяне получила особенно глубокое развитие.

В **Анагата-бхаяни сутте** («О будущих опасностях III», АН 5. 79) Будда предостерегает об угрозе эрозии буддизма: «В будущем появятся монахи, не развитые в теле, не развитые в нравственности, не развитые в уме, не развитые в мудрости… Они будут брать к себе в ученики других и не смогут обучать их… И тогда и эти будут не развитыми в теле… нравственности… уме… мудрости. Таким образом, из искажённой Дхаммы проистекает искажённая дисциплина; из искажённой дисциплины, искажённая Дхамма». Согласно сутте, Дхамма (концептуальная составляющая) и дисциплина (практическая составляющая) тесно взаимосвязаны между собой, как два сообщающихся сосуда. В метафизике Пути теологическая и практическая составляющие находятся в диалектическом единстве и взаимно дополняют друг друга.

«Искажение» одной из составляющих метафизики Пути раннего буддизма с необходимостью вело к общему кризису, что и произошло после смерти Учителя.

б) Формирование буддистской системы практического делания

Патхама йодхаджива сутта («Воин» (I), AH 5. 75) представляет собой один из главных опытов систематизации буддистского Пути практического делания, согласно которому монах «ищет уединённое место: безлюдную местность, подножие дерева, гору, узкую горную долину, пещеру на склоне холма, кладбище, лесную чащу, открытое пространство, стог сена. Отправившись в безлюдную местность, к подножию дерева, в пустое жилище он садится со скрещенными ногами, держит тело прямо, утверждает внимательность впереди. ***Отбросив жажду*** (выделено мною – В. М.) к миру, он пребывает с умом, лишённым жажды. От очищает ум от жажды. ***Отбросив недоброжелательность и злобу*** (выделено мною – В. М.), он пребывает с умом, лишённым недоброжелательности, желающий благополучия всем живым существам. Он очищает ум от недоброжелательности и злобы… ***Отбросив эти пять помех, искажений ума*** (выделено мною – В. М.), что ослабляют мудрость, он, в достаточной мере оставивший чувственные удовольствия, оставивший неумелые качества **входит и пребывает в первой джхане** (выделено мною – В. М.): восторг и счастье, рождённые [этим] оставлением, сопровождаются направлением ума [на объект медитации] и удержанием ума [на этом объекте]. ***С успокоением направления и удержания ума*** (выделено мною – В. М.), он **входит и пребывает во второй джхане** (выделено мною – В. М.): [его наполняют] восторг и счастье, рождённые сосредоточением, и единение ума, который свободен от направления и удержания [он пребывает] во внутренней устойчивости. ***С успокоением восторга*** он становится невозмутимым, осознанный и бдительный, и ощущает счастье. Он **входит и пребывает в третьей джхане** (выделено мною – В. М.), о которой Благородные говорят так: «Непоколебимый и осознанный, он пребывает в состоянии радости». ***С успокоением счастья и страдательности*** (выделено мною – В. М.) вместе с более ранним исчезновением восторга и беспокойства он **входит и пребывает в четвёртой джхане** (выделено мною – В. М.): [он пребывает] в чистейшей невозмутимости и осознанности, в ни-удовольствии-ни-боли… ***С освобождением приходит знание*** (выделено мною – В. М.): Освобождён. Он распознаёт: Рождение закончено. Святая жизнь прожита. Задача выполнена. Нет более ничего, что нужно было бы сделать в этом мире».

Учение о четырех джханах как основных ступенях восхождения бхикшу к высшему экстатическому состоянию занимает центральное место в

метафизической концепции Будды. Из текста следует, что на первой стадии главная задача практического делания для подвижника заключалась в том, чтобы остановить эмоционально-волевую, нравственную и умственную составляющие процесса трансцендирования, привязывавшие к мирскому бытию. Появление у монаха ощущения восторга и счастья свидетельствовало о решении этой непростой задачи и вхождении в экзистенциальную реальность ***первой джханы***. Когда движения чувств и страстей затихло, ум стал пластичным и внутренне устойчивым, подвижник достигал невозмутимого состояния ***второй джханы***. Вхождение в высшую реальность ***четвертой джханы*** приводило к полному освобождению от всего сущего и, вместе с тем, – к непосредственному метафизическому знанию (ве́дению). Предельное состояние означало, что всё завершено. Получается, что бытие Нирваны есть бытие Ничто, аналог *Дао* даосов – трансцендентная объективная реальность. Тогда зачем нужна буддистская система нравственного совершенствования? В православии и суфизме Господь, как абсолютная мораль, предельное нравственное совершенство, ведёт, поднимает подвижника по ступеням нравственного совершенства.

В культурологическом анализе осевого времени весьма актуальной является проблема «локомотива» или «пастуха», который вёл народ по пути ценностно-мыслительных преобразований. Тяжелые колесницы духовно-нравственных перестроек в Древних Персии, Индии и Китае тянули по одному локомотиву, соответственно, Заратуштра, Будда и Конфуций. Пифагор, Сократ, Платон и Аристотель, сменяя друг друга, придавали ускорение древнегреческой ценностно-мыслительной революции. Успех разумно-добродетельных преобразований в значительной степени предопределяла и проявленная харизма великих пастухов ментальной революции, приобретавшаяся после долгих лет суровых испытаний (Заратуштра) или с большим опозданием (Пифагор). Подлинную харизму Конфуция, кроме его учеников, за многие годы деятельности Кун-цзы так и не разглядели в царствах древнего Китая. Внешне простой и непривлекательный Сократ приобрел ее после смерти, т.е. ценой своей жизни. Претерпев унижения от тирана Дионисия в Сиракузах, Платон стоял на невольничьем рынке острова Эгина в качестве продаваемого раба. Преследуемый негодующими свободолюбивыми афинянами, смертельно больной Аристотель уехал в свое имение на о. Евбея умирать. Будда в этом отношении был обласкан судьбой более, чем все остальные: всего лишь после семи лет суровой аскезы на Него снизошла духовно-нравственная харизма, которая его сопровождала и хранила всю долгую последующую жизнь. Всепобеждающая сила харизмы пастухов осевого времени заключалось в том, что они были носителями абсолютной чистоты

разума и морали, без малейшего изъяна и пятна. Таким были перс Заратуштра, индиец Будда, китаец Конфуций и грек Пифагор.

Как и во многих других суттах, в **Вераньябханавара** приводится следующее описание харизмы Благословенного: «Он конечно же Блаженный, святой, правильно само-пробудившийся, совершенный в знании и поведении, благосущный, познавший миры, усмиряющий тех, кто должен быть усмирен, учитель богов и людей, пробудившийся, блаженный. Он объясняет этот мир, сам познав его через прямое знание, с его богами, Марами и Брахмами, с его родами и их отшельниками и брахманами, их царями и обыкновенными людьми! Он объясняет Дхамму превосходную в начале, превосходную в середине, превосходную в конце; он объясняет святую жизнь в её глубочайшем смысле и букве, совершенно безупречную, изобилующе чистую». В этом описании нет преувеличений. Его самооценка была скромнее: «Таким же образом, брахман, по отношению к родам наделённым невежеством, рождённым в этом яйце, и заключённым, я проткнувший скорлупу невежества, единственный в мире полностью пробуждённый непревзойдённым правильным само-пробуждением. Брахман, я сам старейший, выдающийся в мире». Я стараюсь показать, что великих заслуг у Будды было гораздо больше, чем обычно принято считать. Действительно, Татхагате удалось совершить духовно-нравственный прорыв «скорлупы»-границы мирского ментального пространства древнеиндийской культуры. А дальше что? Ответ на этот вопрос не знал сам Будда. В истории метафизики Пути он был первым святым, кто достиг нравственной чистоты, разработал технологию Пути, сам прошел по этому Пути и провел по нему множество своих учеников. Во всём он был первопроходец. Однако с точки зрения современной метафизики Пути он почему-то не дошел до Господа. В этой незавершенности Пути – все проблемы и противоречия не только раннего, но и всех иных форм буддизма.

Чулагосинга сутту («Меньшая беседа в Госинге», MH 31) можно было бы назвать «Из жизни архатов», потому что в ней излагается беседа Будды с преподобными Ануруддха, Нандия и Кимбила в парке саловых деревьев, где, как в скиту, они занимались практическим деланием. Своеобразие этой сутты – в том, что она представляет собой не проповедь и не трактат, «замаскированный» под проповедь, а описание экзистенции подлинного буддизма. Предназначение сутты «Меньшая беседа в Госинге» состоит в демонстрации подлинной реальности буддизма как образца. Создание этого текста можно отнести к периоду расцвета проповеднической деятельности Благословенного, когда буддистский локомотив Сангхи был отлажен и катился по рельсам Винаи-Дхаммы по инерции. Поскольку для нас буддизм представляет интерес как одна из первых версий метафизики Пути, то,

отвлекаясь от деталей и привходящих украшений, рассмотрим особенности буддистского практического делания преподобных «в скиту».

Если для православных монахов основу межличностных отношений (как, впрочем, и всей жизни: в православии это системный принцип организации индивидуального поведения верующего) составляет смирение, то для буддистских подвижников – доброжелательность. По мнению Ануруддхи, он всячески старается телесными, словесными поступками выражать доброжелательность. «Мы различны в телах, – утверждает он, – но одинаковы в умах». «Нандия и Кимбила сказали то же самое, добавив: «Вот как, Учитель, мы живём в согласии, во взаимопонимании, не спорим, [живём подобно] смешанному с водой молоку, смотрим друг на друга добрым взором». Таким образом, для подвижников доброжелательность стала средством установления бесконфликтных межличностных отношений. Однако, судя по всему, на момент написания сутты Будда и его продвинутые ученики не созрели до развития в себе смирения, преодоления гордыни как необходимых и оптимальных средств примирения с мирским бытием. Впоследствии, одним из главных нравственных посылов Благословенного в «Дхаммападе» станет призыв к смирению.

Во время ночных бдений монахи обсуждали вероучение. «Каждые пять дней, – рассказывают они, – мы садимся вместе и всю ночь обсуждаем Дхамму. Вот как мы пребываем старательными, бдительными, решительными». Своеобразие буддизма эпохи Татхагаты – преимущественно нравственная направленность самосовершенствования. В ночные бдения занимались не мистическими, а нравственными поисками, потому что у буддистских монахов не было непосредственно мистических целей. Для них предельной целью было достижение, как они мыслили, сверхчеловеческих способностей. Поэтому Будда задает достопочтенным подвижникам главный вопрос: «По мере того, как вы пребываете столь старательными, бдительными, решительными – достигли ли вы каких-либо сверхчеловеческих состояний, исключительности в знании и видении, достойной Благородных, приятного пребывания»? В ответ Ануруддха сообщил известную для монахов практику последовательного духовного восхождения по ступеням трех джхан – «сферы бесконечного пространства» – «сферы бесконечного сознания» («сферы отсутствия всего»). Для них конечной остановкой было достижение состояния «прекращения восприятия и чувствования», «мы входим и пребываем в прекращении восприятия и чувствования. И наши загрязнения [ума] уничтожены нашим видением и мудростью. Учитель, это ещё одно сверхчеловеческое состояние, исключительность в знании и видении, достойная Благородных, приятное пребывание, которого мы достигли, преодолев предыдущее пребывание, делая так, чтобы это пребывание утихло. И, Учитель, мы не видим какого-либо иного

приятного пребывания, более возвышенного и более утончённого, нежели это». В этом описании нет ни мистики, ни кармических видений, лишь констатация вхождения в бытие чистого сознания. Бхикшу преимущественно занимались взращиванием в себе добродетели и совершенствованием технологии медитации. Когда они достигали предельных целей, они останавливались. Во времена Будды нравственная революция была осуществлена в ментальном пространстве Сангхи. Примечательно, что тишь и благодать в буддистских общинах не нарушал ни злой дух Мара, ни колдуны, ни ракшасы. С точки зрения метафизики Пути, это представляется весьма странным, поскольку агрессивность демонических сил по отношению к добродетельным бхикшу должна была быть предельной. В то же время брахманы и отшельники, отключившие мораль, вели тяжелую борьбу с колдовскими силами. Сутта заканчивается восхвалениями яккхи (беса) Дигхи Параджана и восклицаниями земных богов.

В **Чапала сутте** («Клевание носом», АН 7. 61) сообщается, как Благословенный, пребывая на большом расстоянии от продвинутого ученика Маха Моггалланы, прозорливо заметил, что последний «сидел, впадая в дремоту, клюя носом». Будда чудесным образом переместился, сел перед сонным учеником и стал по-отечески наставлять его, как избежать сонливости. Речь Будды развернулась в проповедь технологии медитации. В завершение Татхагата утверждает: «Монах освобождён окончанием жажды, полностью совершенен, абсолютно свободен от оков, ведёт чистейшую святую жизнь в полном совершенстве: высочайший среди всех людей и божеств».

Секха-патипада сутта («Практика Ученика», МН 53) предоставляет важные сведения из религиозной жизни общины в последние годы проповеднической деятельности Учителя в начале V в. до н.э. Она дает возможность частично изучить метафизическое учение Будды на самом пике его развития, потому что после его ухода перед его последователями главной задачей было не столько дальнейшее развитие, сколько предотвращение деструктивных процессов в Сангхе. Несмотря на усталость, Будда продолжал много работать в духовно-нравственном воспитании своих многочисленных учеников. В общине Сакьев из Капилаваттху он бóльшую часть ночи наставлял беседами о Дхамме. Затем, сославшись на боль в спине, он попросил достопочтенного Ананду рассказать об образцовой жизни ученика. «Ананда обратился к Маханаме из клана Сакьев: «Вот, Маханама, ученик благородных совершенен в нравственном поведении, охраняет двери чувств, знает умеренность в еде, поддерживает бодрствование, наделён семью качествами и достигает легко – без проблем и сложностей – четырёх джхан, что являются возвышенной осознанностью и приятным пребыванием здесь-и-сейчас… Он ведёт себя сдержанно, в соответствии с Патимоккхой, совершенный в своём

поведении и поступках. Он тренирует себя, приняв правила поведения, и видит опасность в их малейшем нарушении. Вот так ученик благородных совершенен в нравственности… Он практикует сдержанность. Он охраняет дверь глаза. Он достигает сдержанности по отношению к своей способности видеть… Он практикует сдержанность. Он охраняет дверь ума. Он достигает сдержанности по отношению к своей способности думать. Вот так ученик благородных охраняет двери чувств». В подвижническом образе Маханамы Ананда отмечает типологические характеристики буддистского монаха, приобретенные в реальном многотрудном практическом делании. Исходным строгим требованием для подвижника являлось достижение «нравственного совершенства», стремление не допускать «малейших нарушений». Другим, вероятно, наиболее сложным, было требование непрерывной бдительности в «охранении дверей ума и чувств», которое, по сути, означало систематическое разрушение всех интенций, привязывающих подвижника множеством разнообразных прочных связей к мирскому бытию. Со слов Ананды, Маханама весьма преуспел в достижении четырех основных метафизических состояний (джхан), что составляло высший комплекс метафизических целей на пути к Освобождению. Из этого следует, что разработанная Татхагатой технология буддистской метафизики Пути исправно «работала», была доступна мужественным и усердным подвижникам.

Затем Ананда предлагает приблизительный распорядок дня ученика благородных: «…днём монах сидит, ходит вперёд и назад, очищая свой ум от всех тех качеств, которые ограничивают его ум. Во время первой стражи ночи [от заката до 10 вечера] он сидит, ходит вперёд и назад, очищая свой ум от всех тех качеств, которые ограничивают его ум. Во время второй стражи ночи [с 10 вечера до 2 ночи] он принимает позу льва, ложась на правый бок, положив одну ступню на другую, осознанный и бдительный, отмечая для себя, когда следует вставать. Во время последней стражи ночи [с 2 ночи до рассвета] он сидит, ходит вперёд и назад, очищая свой ум от всех тех качеств, которые ограничивают его ум. Вот так ученик благородных поддерживает бодрствование… Когда ученик благородных достигает чистейшей непоколебимости и осознанности, он вспоминает многочисленные прошлые жизни… во всех подробностях и деталях – то это суть его чистое знание. Когда он видит – за счёт божественного глаза, очищенного и превосходящего человеческий, смерть и перерождение существ… Когда он входит и пребывает в состоянии освобождённого ума, свободный от загрязнений, и освобождённый мудростью, зная и проявляя эти состояния самостоятельно, прямо здесь и сейчас – то это суть его чистое знание». Принципиальное отличие практического делания буддистского монаха от аналогичного занятия (усердия) православного подвижника выражается в том, что если первый в своей

технологии Пути замкнут исключительно на себя, при этом все-таки в высшие моменты своего мистического транса подключая внешнюю силу «божественного глаза», то второй посредством суровой аскезы, развития в себе смирения и нравственного совершенствования также стремится превратить свой жизненный мир в пустой сосуд, который, однако максимально открыт для Господа, для вхождения божественной благодати.

Патхама саракани сутта («Саракани» (I), СН 55. 24) отображает состояние раннего буддизма в последние годы жизни Учителя, когда все цели были достигнуты. Три совершенных ментальных субпространства обеспечивали плодотворное продвижение монаха в потоке буддистского Пути – Будда, Винная и Сангха. Первым прибежищем была непоколебимая вера в Будду: «В самом деле он Благословенный, достойный, воистину само-пробуждённый, совершенный в знании и поведении, достигший блага, знаток мира, непревзойдённый учитель тех, кто готов обучаться, учитель богов и людей, пробуждённый, благословенный». Для подвижников Учитель был живым воплощением совершенного метафизического дна. От него проистекало все благотворное на протяжении десятилетий. Будда это всё – Дхамма-Виная и Сангха. Бхикшу не мыслили, как возможна жизнь без Будды.

За долгие годы проповеднической деятельности Будда, надо полагать, довел Дхамму до сбалансированного состояния: «Дхамма превосходно разъяснена Благословенным, видимая здесь и сейчас, не зависящая от времени, приглашающая пойти и увидеть, ведущая к цели, познаваемая мудрыми самостоятельно». Она была не только в деталях разъяснена, но и многократно проверена в опыте Учителем и его самыми продвинутыми учениками, ставшими архатами. Будда требовал от своих учеников постоянно думать о Дхамме или молчать. Что представляло буддистское учение в конце проповеднической деятельности Шакьямуни? Представляется, Виная-Дхамма существовала в единстве трех отлаженных составляющих: развитого *метафизического знания*, записанного в упорядоченном комплексе сутт, отработанной *методологии практического делания Пути* и действенного механизма *ритуала* (преимущественно, в форме коллективной и индивидуальной декламации), который обеспечивал единение всех составляющих и их систематическое воспроизведение. Наиболее действенным и всеобъемлющим для монаха было пребывание в субпространстве Сангхи: «Сангха учеников Благословенного, идущих по хорошему пути, идущих по прямому пути, идущих по верному пути, идущих по совершенному пути – другими словами четыре пары или восемь типов личностей – это Сангха учеников Благословенного: достойная даров, достойная гостеприимства, достойная подношений, достойная уважения; несравненное поле заслуг для мира». Будде удалось создать ментальную надличностную реальность

буддистской общины Сангху, которая задавала необходимый стандарт мышления и поведения. Это сверхиндивидуальное ментальное пространство трансформировало духовность каждого входящего в него подвижника и, вместе с тем, поддерживало, вело его по многотрудному Пути. Ничего подобного в школах Конфуция, Пифагора и Платона не было. Беспрецедентный случай в мировой истории религий, когда духовно-нравственный идеал был реализован, надо полагать, во многих общинах почти в полном объеме!

Уникальность **Гави сутты** («Корова», AH IX. 35) состоит в том, что она непосредственно передает из глубины веков мыслительный поток Благословенного. В ней нет обычного для большинства сутт композиционного построения. Не называется даже имя Учителя. Однако читателя, несомненно, окутывает благотворное мыслительное дыхание Будды. Мне представляется, что эта сутта несёт печать незавершенности. Какие-то обстоятельства не позволили Шакьямуни довести ее до положенного стандарта. По сути, творение «Корова» представляет собой ***черновик*** Татхагаты! В ней он сравнивает поведение глупой и мудрой коровы с деятельностью глупого и мудрого монаха. Подобно тому, как неопытная корова в поисках пастбища не умеет бродить по скалистым горам, неумелый монах оказывается неспособным входить и оставаться в первой или второй дхьяне, пройти весь многотрудный путь практического делания до конца. В то время как опытный монах, подобно мудрой корове, последовательно проходит все стадии восхождения к Освобождению: четыре дхьяны, сферы бесконечного пространства, бесконечного сознания, несуществования и ни восприятия, ни не-восприятия. Главное достоинство сутты «Гави» выражается в нестереотипизированном описании ума и состояний подвижника, достигшего конечной метафизической цели. Поскольку Гаутама не успел поместить свои размышления в строгое русло буддистского учения, то на читателя изливается поток его яркой, живой мысли: «Когда монах вступает в это знание и проходит через него, его ум становится пластичным и податливым. С пластичным, податливым умом, хорошо развивается безграничное сосредоточение. С хорошо развитым, безграничным сосредоточением, на какое бы из шести высших знаний он ни обратил свой ум, чтобы узнать и осознать их, он может засвидетельствовать их сам при каждой удобной возможности». В концепции Будды центральное место занимает ум подвижника, пластичность которого обеспечивала дальнейшее продвижение к таинственным сверхчувственным реальностям. Развитие «бесконечного сосредоточения», по-видимому, означает, что помехи мирских загрязнений устранены. В деятельности ума открываются невиданные возможности.

Приведем высшие метафизические откровения Благословенного (с некоторыми сокращениями): «Если он хочет, он владеет сверхъестественными

способностями. Бывши одним, он становится многими; бывши многими, он становится одним. Он появляется. Он исчезает. Он беспрепятственно проходит через стены, валы и горы, как будто через пространство. Он ныряет и выныривает из земли, как будто это вода. Он ходит по воде, не погружаясь, как будто это суша. Сидя скрестив ноги, он летает по воздуху, как крылатая птица. ***Своей рукой он касается и гладит даже солнце и луну, так он силен и могуществен*** (выделено мною – В. М.). Своим телом он осуществляет воздействие даже вплоть до миров Брахмы. Он может пережить это на собственном опыте, как только есть такая возможность. Если он хочет, ***он слышит – с помощью божественного слуха, очищенного и превосходящего человеческий*** (выделено мною – В. М.), – оба вида звуков: божественные и человеческие, будь то близко или далеко. Он может пережить это на собственном опыте, как только есть такая возможность. Если он хочет, ***он знает сознание других существ, других людей*** (выделено мною – В. М.), охватив его своим сознанием… Если он хочет, ***он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни*** (букв. предыдущие дома) (выделено мною – В. М.), то есть одно рождение, два рождения, три рождения, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, сто тысяч, много эр сужения вселенной, много эр расширения вселенной, много эр сужения и расширения Вселенной,.. Так он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни в их видах и подробностях. Он может пережить это на собственном опыте, как только есть такая возможность. Если он хочет, ***он видит – с помощью божественного зрения, очищенного и превосходящего человеческое, – как существа умирают и возрождаются*** (выделено мною – В. М.), и он распознает, как они бывают низшими и высшими, прекрасными и уродливыми, счастливыми и несчастными в соответствии с их кармой… Если он хочет, то ***через прекращение умственных пороков (асава), он остается в беспорочной свободе сознания (четас) и свободе распознавания (паннья), узнав и проявив их для себя прямо здесь и сейчас*** (выделено мною – В. М.). Он может пережить это на собственном опыте, как только есть такая возможность».

Мне представляется, что в Типитаке «Гави» сутта является одной из наиболее откровенных. Если подлинность откровений иудейских пророков и православных монахов я почти полностью принимаю, то буддистские и индуистские мистические свидетельства большей частью оставляют эту проблему открытой. На мой взгляд, выше приведенное откровение Благословенного описывает его многократно пережитый мистический опыт. При этом у меня вызывает большие сомнение посещение ста тысяч эр расширения и сужения Вселенной. Неясно также, является ли рассматриваемое мистическое событие субъективными грезами подвижника, или оно имеет объективный характер? В этом описании для меня самое важное и интересное

– это указание на помощь ***«божественного слуха и зрения, очищенного и превосходящего человеческое»*** в детальных кармических видениях. Получается, что появление у подвижника сверхчеловеческих способностей обусловлено божественным воздействием. Бог ведет монаха по метафизическим мирам! Но *какой* Бог? Ясно, что не ведийский. Почему это важнейшее обстоятельство для Будды тривиально? Оно должно бы быть в центре его внимания и выстраивать всю систему метафизического учения.

В метафизике Пути простым и четким критерием определения подлинности святости подвижника является полное отсутствие у него гневливости. Действительно святой, совершенно поборов гневливость, пребывает в глубоком смирении. В Сабхия сутте («Нищенствующий странник Сабхия», Снп 3. 6) имеет место примечательный эпизод. Нищенствующий странник Сабхия пришел к брахманам и «вопросил их». Брахманы не могли разрешить его вопросов, и пришли в ярость, обнаружили ненависть и досаду. Когда странник Сабхия пришел к Гаутаме и обратился к нему с достаточно сложными вопросами, Будда обстоятельно разъяснял свои строгие требования к подвижникам. Примечателен ответ Благословенного на вопросы Сабхьи: «Что должен творить человек, чтобы его величали Брахманом?.. За что Очищенным?» Татхагата сказал: «Кто, о Сабхья, отбросил все греховное, непорочен и чист, кто смело покинул этот путь обманчивых блужданий, тот, совершенный, независимый, мудрый, назовется Брахманом… Кто, отмыв все грехи, грехи внутренние и внешние, не войдет вновь в эту обитель времени, – в это царство людей и богов, тот назовется Очищенным». Согласно Будде, подлинным брахманом может быть лишь тот, кто духовно и нравственно очистится. Сутта заканчивается тем, как нищий странник Сабхья, пройдя четырехмесячный испытательный срок в буддистской общине, «в короткое время своим усердием и пониманием достиг того совершенства духовной жизни, ради которого многие люди знатных родов покидают жилища, возлюбив жизнь отшельника».

Таким образом, совершенные Буддой революционные концептуальные и духовно-нравственные преобразования привели к формированию продуктивной буддистской версии метафизики Пути, ставшей первой в непростой истории этого мистически-метафизического движения. Татхагата был самым успешным, в определенном смысле, самым глубоким мыслителем, подвижником-первопроходцем в эпоху осевого времени.

в) Учение Будды о Нирване

Для Шакьямуни самым важным и самым сложным было учение о Нирване. В четырех близких по содержанию **Ниббана суттах** («Полное Освобождение», Уд 8. 1-8. 4), по-видимому, Будда стремился построить

мыслительную конструкцию Нирваны как особого рода сокровенной реальности. Читаем: «Есть сфера, где нет ни земли, ни воды, ни огня, ни ветра; ни сферы безграничного пространства, ни сферы безграничного сознания, ни сферы отсутствия чего бы то ни было, ни сферы ни восприятия, ни не-восприятия; ни этого мира, ни следующего мира, ни солнца, ни луны. И там, я говорю вам, нет ни появления, ни движения, ни пребывания; ни исчезновения, ни возникновения: [это] не утверждённое, не действующее, не имеющее опоры. Это и только это является окончанием страдания» [Уд 8. 1]. Получается, что Нирвана не есть ни индивидуально-психическая, ни божественная, ни субстанциальная материальная реальности. Тогда *что* она есть и *где* она? Абсолютное Ничто? Дальнейшего концептуального развития это представление о Нирване в учении Будды не получило. Читаем еще одно примечательное его рассуждение: «Тот, кто зависим, тот неустойчив. Тот, кто независим, тот не имеет неустойчивости. Когда нет неустойчивости – имеется покой. Когда есть покой – желаний не существует. Когда нет желаний – нет появления или движения. Когда нет появления или движения – нет исчезновения и возникновения. Когда нет исчезновения и возникновения – то нет ни «здесь», ни «там», ни «между ними». Это и только это – конец страданий» [Уд 8. 4]. Получается, что Нирвана как особого рода реальность (ни индивидуально-психическая, ни объективная, онтологическая) есть состояние абсолютного покоя, в котором нет ни движения, ни возникновения и уничтожения, ни пространства. При этом, говоря о преодолении желаний и страданий, Будда всегда мыслил ее как экзистенциальную реальность абсолютного освобождения. Приблизительно в это же время нечто подобное без экзистенциальных оценок прорабатывал грек Парменид в своем учении о бытии.

В **Ниббана дхату сутте** («Элемент ниббаны», Ити 2. 17) выделяются два свойства Нирваны: «с остаточным топливом» и «без остаточного топлива». Свойство с остаточным топливом: «Монах – архат, чьи загрязнения окончены, который достиг осуществления, выполнил задачу, бросил тяжкий груз, достиг истинной цели, разорвал путы становления и освободился за счёт правильного знания. Его пять чувственных опор всё ещё остаются и, поскольку они находятся в целости, он воспринимает приятное и неприятное и чувствует удовольствие и боль. Окончание его страсти, отвращения и неведения называется свойством ниббаны с остаточным топливом». Свойство без остаточного топлива: «Монах – архат, чьи загрязнения окончены, который достиг осуществления, выполнил задачу, бросил тяжкий груз, достиг истинной цели, разорвал путы становления и освободился за счёт правильного знания. Для него [после смерти] всё то, что ощущается, не имея подпитки, прямо здесь и угаснет. Это называется свойством ниббаны без остаточного топлива».

Однако, неясно, какова дальнейшая судьба подвижника? В буддистских суттах и суттах-апокрифах буддисты всячески стремились осмыслить сложную природу абсолютного экзистенциального покоя. При этом они не поднимались до теологических оценок, что было бы реальным выходом. Начиная с Учителя, это направление размышления оказалось закрытым.

В **Каппа-манава-пуччха сутте** («Вопросы Каппы», AH V28; 5. 10; 1092-1093) Нирвана мыслится как некий остров спасения: «Для того, кто, как занесенный бурным течением на средину реки, захвачен здесь смертью и разрушением, – все же есть остров спасения, и о нем я поведаю тебе: тот несравненный остров, где ничем не владеют, где ничего не жаждут, я называю Ниббаной, разрушеньем смерти и гибели».

В послебуддистской **Ниббанасукха сутте** («Счастье Ниббаны», AH 9. 34) от имени одного из главных учеников Благословенного Сарипутты на основе существующего свода Дхаммы-Винаи систематизируются представления о Нирване после достижения монахом экстатического состояния четвертой джханы, когда он, полностью выйдя за пределы восприятий (физической) формы, входит и пребывает в сфере бесконечности пространства. Затем он, полностью выйдя за пределы сферы бесконечности пространства, входит и пребывает в сфере бесконечности сознания. «Далее монах, полностью выйдя за пределы сферы бесконечности сознания, думая: «Ничего нет», входит и пребывает в сфере отсутствия». Затем он, «полностью выйдя за пределы сферы отсутствия, входит и пребывает в сфере ни восприятия, ни не-восприятия. Далее монах, полностью выйдя за пределы сферы ни восприятия, ни не-восприятия, входит и остается в прекращении восприятия и чувства. И, когда он видит (это) с помощью распознавания, его влечения (асава) полностью прекращаются. Так что с помощью таких умозаключений можно понять, насколько приятно Освобождение (ниббана)». Последнее суждение показывает, что представленное описание экстатического восхождения монаха к высшему состоянию может представлять собой как сугубо теоретическую конструкцию, так и осмысление реального опыта практического делания.

С того момента, когда Заратуштра в борьбе за утверждение чистого разума и высокой морали, как проявлений всеблагой реальности бога Ахура-Мазды, объявил войну всем натуралистическим силам в лице злого духа Анра-Майнью, началась история противостояния благостных и темных (бесовских) сил. В иудаизме, христианстве и исламе это противоборство носило различный характер, но суть его была одинаковой. В борьбе с бесовской реальностью выстраивалась и взращивалась новая мораль. При этом следует иметь в виду, что это соперничество происходило не столько «в головах верующих», сколько в их жизненных выборах и поступках, т.е. в реальной социокультурной действительности той эпохи, и понималось как жестокое противоборство

божественной, разумно-добродетельной и сатанинской, натуралистически-силовой мистических реальностей. В Древней Индии взаимоотношения брахманов, божественных и колдовских сил приобрели более сложный и неоднозначный характер. В древнеиндийской мифологии мистическое пространство темных сил наиболее дифференцировано, имеет множество переходных форм. Границы между сообществом людей, богов и демонов весьма условны. Будда осуществил нравственную революцию в буддистской Сангхе, чем вызвал негодование у злого духа Мары и демонов. Однако последующая эрозия буддистской морали среди монахов свела это противоречие на нет.

Патимоккха-ттхапана-ккхандхака («Глава о проведении патимоккхи», Чв 9.1). Будда придавал исключительно важное значение Патимоккхе. Её декламация занимала, в определенном смысле, центральное место в формирующемся буддистском ритуале. Высокому собранию бхикшу обычно её декламировал сам Учитель. Может быть, это произведение является единственным, в котором авторство Татхагаты не может подвергаться сомнению. На читателя изливаются речь, мысли самого Благословенного. Текст оставляет двойственное впечатление: с одной стороны, произведение отшлифовано до шаблона, с другой – оно многословно, нелаконично, с множеством повторов. Получается, что Пятимокха выполняла функцию своеобразного Символа веры раннего буддизма. Между тем, построение этого творения весьма замысловато и странно.

Пятимокха состоит из двух частей. В первой части Будда излагает восемь описаний поведения океана, в конце каждого из которых повторяется: «когда Асуры видят [этот факт] вновь и вновь, это доставляет им огромное удовольствие». Во второй части дается интерпретация этих притчеобразных описаний, как важнейших положений «Учения и Дисциплины», для монахов. Поскольку предполагается знание слушателем вероучения Благословенного в полном объеме, теоретическое содержание излагается в виде методологических установок, которые не называются непременными требованиями к исполнению (что, по сути, таковым и является), а мягко отмечаются как «удивительная и поразительная вещь».

Первое дисциплинарное требование можно назвать ***правилом постепенности***: *«постепенная тренировка, постепенное продвижение, с [внезапным] проникновением в конечную цель только после длительной протяжённости»*. Будда требует от своих учеников напряженного, непрерывного практического делания и указывает, что конечное состояние приходит внезапно. Согласно православной и суфийской версий метафизики Пути, достижение состояния Боговедения также приходит внезапно.

Второе дисциплинарное требование можно назвать ***правилом абсолютной преданности вере***: *«мои ученики, даже ценой своей жизни, не нарушат тех предписаний, что я для них установил»*. По мере развития учения Татхагаты это правило в силу своей абстрактности должно было сохранять свою актуальность, наполняясь новым содержанием.

Третье дисциплинарное требование можно назвать ***правилом самоочищения Сангхи***: *«собрание монахов не имеет ничего общего с… человеком», «беспринципным, злым, нечистым»*. Если собрание монахов обнаружит такового, оно должно изгнать его из общины. Примечательно, что Упосатха сутта (Уд 5. 5), приведенная выше, сообщает, как Благословенный отказывался декламировать Пятимокху, пока не удалят безнравственного монаха. Этот случай подается как прецедент. Однако в речи учителя уже должно было быть это правило.

Четвертое дисциплинарное требование можно назвать ***правилом tabula rasa***: подвижники *«отбрасывают прежние имена и кланы, и считаются просто «отшельниками»*. Это правило выражало как глубокий и последовательный демократизм Будды, так и сложную методологическую установку, требовавшую стереть свою прежнюю историю, отказаться от своих привычек и привязанностей.

Пятое положение можно назвать ***правилом полноты Нирваны***: *«многие монахи полностью освобождаются в элементе ниббаны без остаточного существования, всё же нельзя по этой причине увидеть переполнения или уменьшения элемента ниббаны»*. Это правило формулирует предельную цель буддистского ведения подлинной реальности.

Шестое положение, которое можно назвать ***«вкус освобождения»***, утверждает существование священной для буддистов метафизической реальности.

Седьмое положение закрепляет основные концептуальные и медитативные разработки Учителя: *«четыре опоры осознанности, четыре правильных усилия, четыре основы для [сверхъестественных] сил, пять качеств, пять сил, семь факторов просветления, Благородный Восьмеричный Путь»*.

Последнее, **восьмое положение** можно назвать ***правилом «потока»***: *«это Учение и Дисциплина – это обитель таких могучих существ, как вступившие в поток и те, кто практикуют для получения плода вступления в поток»*. Кто, кроме Будды, в конце VI – начале V вв. до н.э. в мировой философской и религиозной мысли поднялся до представления жизненного мира человека как «потока»?

Будда зорко следил за своим детищем и всячески старался обеспечить стабильность и прочность существования Сангхи. Из Пятимоккхи следует, что

предельной целью в создании Сообщества буддистских подвижников Татхагата полагал достижение духовно-нравственной чистоты всех монахов. Для этого следовало ориентироваться не на суровые внешние дисциплинарные правила, а на внутренние строгие требования каждого из подвижников. Безусловный приоритет отдавался самоконтролю и самодисциплине монаха. Примечательно, что Благословенному удалось воспламенить горение духа в сердцах своих учеников, а во время коллективной декламации он мог созерцать пылающий костер чистого духа в сотнях сердец преданных подвижников.

г) Будда и Божество

В суттах «Маха-Мангала» и «Кокалика» описываются два странных для буддистской ментальности эпизода в жизни Будды. В **Маха-Мангала сутта** («Сутта о Высшем благе», Снп 2. 4) читаем: «Наступила ночь, и божество, ***прекрасное видом, озарив всю окрестность*** (выделено мною – В. М.), приблизилось к Совершенному и, приблизившись и поклонившись ему, стало подле: и, стоя подле, то божество обратилось к Совершенному с такими словами: «Жаждущие счастья, многие боги и люди поучали о защите; ты поведай мне, – в чем наивысшая защита»! В ответ Шакьямуни, по сути, воспел гимн высокой морали: «Ревностно охранять свой дух,.. прислуживать отцу и матери, защищать жену и ребенка, заниматься честным трудом,.. подавать просящему, жить благочестивой жизнью, заботиться о ближних,.. отвращаться от всего греховного,.. благоговение и покорность, спокойствие и признательность,– вот наивысшая защита». В **Кокалика сутте** («Кокалика», АН 10. 89) сообщается, как монах Кокалика в гневе стал безосновательно осуждать монахов Сарипутту и Моггалану. Будда трижды призывал гневливого монаха «не говорить так». «Спустя короткое время» этот монах умер. Читаем далее: «Наступила ночь, и дивного вида, озарив собою всю окрестность, приблизилось к Благословенному, и, приблизившись к Благословенному и приветствовав его, стало к стороне, и, стоя в стороне, сказало Благословенному: «О Славный, Кокалья, нищенствующий монах, умер и, умерев, ниспал в бездну он, обнаруживший свою враждебность к Сарипутте и Моггалане!» Сказавши это, божество поклонилось Благословенному и, обойдя его справа, исчезло. На исходе ночи Благословенный сказал нищенствующим: «Прошлую ночь, о монахи, ***приблизилось ко мне божество чудного вида, осветив собою всю окрестность*** (выделено мною – В. М.)» [3. 10]. В обеих суттах описываются два имевших место мистических события. В обоих случаях являлось одно и то же божество. В его характеристике Будда отметил, что оно было «прекрасного вида» и «озарило всю окрестность». Очевидно, что оно было антропоморфного вида, но не из древнеиндийского пантеона богов. Также очевидно, что божество было носителем высоконравственного начала, что для Индии того времени было весьма странно. Согласно еврейской, христианской и исламской

ментальности, божество следует отнести к Ангелам. Я верю в евангельскую природу этих текстов. В сутте «Кокалика» отмечается, что сам Учитель рассказал ученикам о явлении божества. Если принять это обстоятельство, то из этого следует, что высоконравственный и высокодуховный Шакьямуни был под присмотром некоего Божества не из традиционных богов! При этом Оно весьма благосклонно следило за его деятельностью.

Таким образом, в результате проведенного эпистемологического анализа добытого Буддой знания можно заключить, что он, достигнув экзистенциального Освобождения, не только совершил духовно-нравственный прорыв. Он совершил прорыв концептуальный, создав первую модель метафизики Пути. Открыв субъективное пространство жизненного мира человека, он построил первую его теоретическую конструкцию. Обнаружив сложную динамику непрерывного потока сознания, он научился не только управлять им, но и посредством медитации доводить его до полной, последней остановки. Для этого ему потребовалось разработать сложную систему практического делания – Путь, в основе которого лежали нравственное борение (Дхамма) и медитация. В метафизике Пути Будды самые большие трудности возникли в осмыслении последней остановки, когда, казалось, все трудности были преодолены, все цели достигнуты. Подлинное Освобождение для него стало экзистенциальной реальностью. Как он писал в Дхп, он «прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его» [Дхп, 153]. На мой взгляд, Будда недооценил значение «божественного глаза», «божественного уха», который, судя по всему, открывал ему видение прошлых жизней, «сферы бесконечного пространства», «сферы отсутствия всего». В силу сложившейся традиции аскетического подвижничества брахманов и отшельников Будда искал Путь к экзистенциальному Освобождению, но не искал Господа, который ведет к Спасению.

4.8. По страницам «Жизнеописания достойных монахов» Хуэй-цзяо, или анализ метафизики Пути раннего буддизма в древнем Китае в I – V веках.

Для меня одной из наиболее развитых и привлекательных версий буддизма является китайский буддизм I – V вв., запечатленный в труде Хуэй-цзяо «Гао сэн чжуань» («Жизнеописание достойных монахов»; далее – ГСЧ). «Биографическое собрание Хуэй-цзяо, – отмечает М.Е. Ермаков, – содержит материалы по китайскому буддизму с 67 по 518 г. Сюда в хронологическом порядке вошли биографии 257 исторических лиц, кроме того, более 200 лиц упоминаются в кратких биографиях. Биографии составляют 13 цзюаней и распределяются по десяти разделам: «Переводчики» (цз. 1-3), «Толкователи»

(цз. 4-8), «Чудотворцы» (цз. 9-10), «Преуспевшие в самосозерцании» (цз. 11), «Знатоки виная» (цз. 11), «Принесшие себя в жертву» (цз. 12), «Декламаторы» (цз. 12), «Сотворившие благо» (цз. 13), «Наставники в сутрах» (цз. 13) и «Сказители» (цз. 13). Каждый из разделов завершается авторским заключением» [210, I, с. 9]. Исследователи выделяют два основных периода в истории китайского буддизма: подготовительный (I – VI вв.) и последующий независимый, собственно китайский. У исследователей китайского буддизма наибольший интерес вызывают школы последнего периода – чань-буддизм (дзэн) и др. Между тем, среди множества буддистских версий, только в буддизме I – V вв. в Древнем Китае была наиболее полно и глубоко реализована методология метафизики Пути. Как будет показано ниже, древнекитайским монахам в определенном смысле удалось преодолеть метафизические барьеры, которые не смог перейти сам Будда! Поэтому в своем исследовании этот период я буду называть «ранним буддизмом» в Древнем Китае.

К сожалению, мне доступны лишь первые два тома фундаментального труда Хуэй-цзяо, которые, однако, предоставляют богатый материал для исследования. Как отмечалось ранее, комплекс метафизики Пути состоит из трех составляющих: теоретической, практической и мистической. Я буду «просеивать» материал первых двух томов ГСЧ, чтобы выявить своеобразие каждой из них в раннем буддизме древнего Китая.

Методологическая оценка ГСЧ как письменного источника. Автор ГСЧ был носителем высокой интеллектуальной культуры, присущей образованным людям традиционного Китая, и, без сомнения, обладал развитым историческим мышлением. Его повествование есть описание становления буддизма в Древнем Китае, на мой взгляд, фукидидовской достоверности. Поэтому к его сообщениям я отношусь с большим доверием. В определенном смысле Хуэй-цзяо выступает одним из главных «летописцев» раннего буддизма в Древнем Китае.

а) Теоретическая составляющая метафизики Пути древнекитайского буддизма периода I – V вв.

На мой взгляд, по сравнению с учением самого Будды теоретическая составляющая метафизики Пути древнекитайского буддизма периода I – V вв. имеет существенные преимущества. В ходе адаптации буддизма в ментальном пространстве древнекитайской культуры неотвратимо происходил процесс ассимиляции конфуцианских и даосских ценностно-мыслительных ориентаций. Китайская версия буддизма приобретала сложную, неоднородную ценностно-мыслительную структуру. Если в Древней Индии, набиравшая обороты махаянистская реформация, приводила к существенной

эрозии высокой морали и метафизики Будды, то в Древнем Китае происходил обратный процесс. Индийский буддизм наполнялся рафинированной конфуцианской моралью и развитой даосской метафизикой Дао-Пути. Три великих потока (буддистский, конфуцианский и даосский) мирно, без конфликтных разрывов и противостояний соединились в единое целое, создав уникальное, несравненное по красоте и чистоте духа образование.

Даосская система духовно-нравственного очищения открывала дорогу буддистскому подвижнику мистического постижения метафизической реальности Будды (Дао-Пути). Поэтому вхождение древнеиндийских версий хинаяны и махаяны в высокоразвитое ценностно-мыслительное пространство древнекитайской культуры I – II вв. было сравнительно безболезненным. Более того, ментальное соприкосновение буддизма, конфуцианства и даосизма оказалось весьма продуктивным, потому что оно привело к их существенному взаимному обогащению. Если в Римской империи, как историческом этапе развития европейской цивилизации, в это время шла своеобразная война «всех против всех» (язычников с христианами, между христианскими сектами, христиан с иудеями), то в Древнем Китае царило гармоничное содружество существенно различных религий, которое способствовало прогрессирующему развитию метафизики Пути в Древнем Китае.

Хуэй-цзяо приводит размышления почитаемого буддистского монаха Кан Сэн-хуэя о соотношении конфуцианства и буддизма: «Известно, что мудрые властители завещали миру сыновнюю почтительность и родительское милосердие… Гуманность и добродетель питали все сущее подобно винным источникам и всходам радости. Добро имело свои знамения, были они и у зла. Если кто-то тайно совершал зло, его уличали и наказывали духи. Если кто-то вредил открыто, его карали люди. И цзин призывает преумножить добро и остаток дней провести в блаженстве, Ши цзин – искать счастье, не ведая сомнений. Хотя и в иных выражениях, чем конфуцианский канон, ***Учение Будды наставляет, по сути, в том же***! (выделено мною – В. М.)» Сунь Хао возразил: «Выходит, что Чжоу-гун и Кун-цзы все уже объяснили. Так зачем же нам Учение Будды? Кан Сэн-хуэй отвечал: «То, что говорили Чжоу-гун и Кун-цзы, едва касается ближайших следствий. Что же до Учения Будды, то оно проникает в глубины таинств: совершил зло – обретешь долгие мучения в земном аду, сделал добро – пребываешь в вечной радости в Небесном дворце. Так разве не велик Будда, провозгласивший сие, дабы просветить и вразумить всех погрязших в мирском!» [210, I, с. 113-114]. Конфуцианская и буддисткая мораль как носители высокой духовности, существенно не отличались друг от друга. Появление буддизма открыло высоко нравственным конфуцианцам путь метафизического движения к священной реальности, на что справедливо

указывал Кан Сэн-хуэй. Поэтому на китайской земле наиболее широко образованные подвижники и стали первыми буддистскими монахами. «Поведения Кан Сэн-хуэй был чрезвычайно строгого, – отмечает Хуэй-цзяо, – образован всесторонне. Обладая превосходными способностями, он с прилежанием учился. Кан Сэн-хуэй отчетливо уяснил себе содержание Трипитаки, всесторонне обозрел Шестикнижие, приобщился ко многому из астрономии и тому, что содержится в триграммах и апокрифических тайных книгах. Он разбирался в искусстве управления государством и более всего – в сочинительстве» [210, I, с. 110]. «Дхармаракша всесторонне обозрел Шестикнижие, а литература «Семи разделов» была ему утехой» [210, I, с. 117]. Джу Дао-цянь «толковал то сутры Вайпулья, то Лао-цзы, то Чжуан-цзы. И все, кто с вниманием внимали ему, в равной мере приближались к внутреннему (буддизм) и внешним (иным) учениям» [211, II, с. 23]. Ши Дао-ли «превосходно знал сутру Фан гуан цзин, находя некоторые соответствия буддийских принципов у Чжуан-цзы и Лао-цзы и в трех сокровенных Трактатах (Лао-цзы, Чжуан-цзы и И цзин)» [211, II, с. 63]. Хуэй-гуань «во всех тонкостях познал буддистские принципы, глубоко постиг Лао-цзы и Чжуан-цзы, также исследовал Ши сун люй (Сарвастивада-виная), собрав во едино все ее фрагменты». [211, II, с. 116].

Как яркий представитель развитой буддистской версии метафизики Пути, Хуэй-цзяо в своем фундаментальном труде ГСЧ в полной мере демонстрирует ее методологию. Особенное восхищение у меня вызывает высокая культура рационального и исторического мышления Хуэй-цзяо. Ему, тщательно работавшему с множеством письменных источников, в полной мере удалось передать дух и правду благословенного времени в развитии раннего буддизма в Древнем Китае I – V вв.

Рассмотрим несколько примечательных историй. Ши-гао был сыном царя Парфии, наследником престола. Когда царь скончался, он уступил престол дяде и ушел в монахи. Ему открылось видение дхармо-крамической реальности. Когда во время странствий на него напали разбойники Ши-гао сказал одному из них: «В прошедшем перерождении я задолжал вам, любезный. И теперь вы проделали долгий путь, чтобы получить свой долг. Ваш гнев коренится в прошлом перерождении». Он подставил голову под меч без тени замешательства, готовясь принять удар. Разбойник убил его [211, I, с. 103]. Буддизм дополнил развитое историческое мышление в Древнем Китае дхармо-кармическим видением, что, по сути, для монахов имело революционное значение. Однако, стремление древних китайцев рассматриваемого периода к гармоничному мировосприятию как к целостному концептуальному синтезу обеспечивало объединение существенно различных духовных процессов совершенно безболезненным.

Примечательно, что дхармо-кармическое мировосприятие не разрушило развитое историческое мышление древнекитайских интеллектуалов. В то время как в Древней Индии, как будет показано ниже, именно развитие дхармо-кармического мышления в эпоху великого синтеза в значительной степени воспрепятствовало формированию интереса к мирской истории.

Если рассматривать труд Хуэй-цяо с точки зрения господствующих представлений метафизики Логоса, то в ГСЧ практически не содержится развитого спекулятивного знания. Это произведение, описывающее весьма странные подвиги буддистских монахов в Древнем Китае I – V вв., имеет преимущественно исторический интерес. Если исследовать великое творение Хуэй-цяо в русле методологии метафизики Пути, то перед нами открывается картина существенных достижений древнекитайских монахов, в определенном смысле продвинувшихся дальше и глубже по суровому пути Боговедения, чем древнеиндийские монахи трех колесниц, и даже самого Будды. Древнекитайским шрамана (монахам-отшельникам) удалось преодолеть глубокие противоречия вероучений хинаяны и махаяны и создать, на мой взгляд, самую сбалансированную – из всех имевших место – буддистскую версию метафизики Пути.

Наиболее богатый материал для реконструкции, доступный мне, содержится в разделе «Толкователи», который автор ГСЧ передает не в пересказе, а в письмах великих шрамана, что обеспечивает достоверность знания как первоисточника. Хуэй-цяо, надо полагать, излагает две наиболее важные и актуальные для раннего буддизма в Древнем Китае проблемы – статуса шрамана и природы нирваны.

Проблема святого в то время носила комплексный характер. Она включала нравственную, теоретическую, мистическую и практического делания составляющие. Влиятельный политический деятель Си Чао так характеризовал Чжи Дао: «Своим божественным разумом закононаставник Чжи Дао-линь постиг сокровенное, обрел единственную истину. По прошествии нескольких сотен лет он унаследовал и вызвал в свет Великий закон. Воистину, не превзошел он только Единственного (Будду)» [211, II, с. 28-29]. В послании Верховному владыке Джи Дунь раскрывает собственное представление об идеале подвижника: «Я, Чжи Дунь, бью челом и сообщаю, что я, бесталанный, поклоняюсь нравам за пределами суетного мира. …справедливый закон шрамана, исходящий от Совершенномудрого Будды, обязывает блюсти чистоту и противиться грубому, отказываться от желаний и вверяться главному принципу. Прибегая к чудному таинству, шрамана воплощает собой идеал Совершенномудрого, а утверждая Пять обетов, способствует правителю в совершенствовании. Внимая музыке без звуков, он приводит свои чаяния в гармонию. Исповедуя сыновнюю

почтительность, исполненную милосердия и любви, он не причинит зла даже ползучим тварям. Испытывая сострадание при выражении соболезнования, он вечно скорбит об отсутствии гуманности. Руководствуясь не явленными миру предписаниями, он на отдалении от мира ограждает себя от прегрешений в предшествующем существовании. Исполняя запрет на занятие официальных должностей, он попирает собственную гордыню, не сожалея об этом» [211, II, с. 29]. Как и у Будды, в рассматриваемой древнекитайской буддистской версии метафизики Пути для подвижников первостепенной целью было стремление к нравственному совершенству. При этом они в достижении нравственной добродетели в определенном смысле продвинулись дальше самого Будды. Татхагата был первопроходцем. Он один из первых в мировой истории достиг предельной чистоты добродетели. Нравственную систему координат древнекитайских подвижников составляли высшие буддистские и конфуцианские добродетели смирения, милосердия, любви к людям и даже к «ползучим тварям», сострадания, гуманности и другие. По меркам современной метафизики Пути, они ставили перед собой предельные нравственные цели.

Правда, в православии и суфизме высшей целью и, соответственно, добродетелью выступает любовь к Богу. Автор знаменитого трактата по суфийской метафизике Пути «Раскрытие сокрытого» аль-Худжвири так пишет о великом суфии Абу Саиде Майхани (967-1049): «Это был султан своего века, украшение мистического пути. Все его современники находились под его влиянием, одни – благодаря ясности своего восприятия, другие – вследствие искренности его веры, третьи – под воздействием своих духовных переживаний. Он был всеведущ в различных областях знания, обладал глубоким религиозным опытом и необычной способностью читать чужие мысли. Помимо этого, он отмечен многими чудесными свойствами и свидетельствами своей святости… Передают также, что он сказал: «Суфизм – это пребывание сердца с Богом без всякого посредничества». Речь идет о созерцании Бога, которое есть неистовая любовь, истаивание человеческих свойств при осознаниии видения Бога и их исчезновение в Божественной вечности» [2, с. 162, 163]. У древнекитайских буддистских монахов любовь к Будде как богу также проявляется в полной мере. Однако она открыто не провозглашалась.

Буддисты махаяны, провозгласив Будду богом, по сути, превратили его в «свадебного генерала», не наделенного властными полномочиями. Его статус (как трансцендентной реальности) был весьма неопределенным. Нередко в их вероучении наиболее знаменитые бодхисаттвы Манджушри, Авалокитешвара, Майтрея приобретали более важное значение. Древнекитайские буддисты рассматривали Будду как сокровенную, чисто духовную, трансцендентную

реальность, которая в определенном смысле совмещалась с конфуцианским божеством Дао-Путем. Если для буддистов махаяны Будда как человек-бодхисаттва-бог был достаточно тривиальным событием, которое доступно каждому мужественному и настойчивому монаху, то для древнекитайских подвижников Путь Будды уникален, неподвластен даже шрамана. В древнекитайском буддизме просматривается контаминация Богочеловечества Иисуса и Будды.

Согласно раннему буддизму в Китае I – V вв., сокровенная реальность Будды открывалась чаще всего и полнее всего в священных суттах Благословенного. «…проникнуться Духом Истинного учения и принять наставления Праведного закона способен только тот, – настаивает Хуэй-цяо, – кто стремится объять все священные тексты. Иначе останутся тщетными усилия переводчиков и писцов. Так и некому будет вкусить прелести поведанного Буддой слова! Наивысшая драгоценность останется втуне и без употребления!» [210, I, с. 197-198]. «Величие закона Будды невозможно измерить», – утверждал Хуэй-юань [211, II, с. 83]. Для древнекитайских буддистских монахов Типитака приобрела характер Священного Писания, подобно Библии у христиан. Для них сутты Будды были не столько средством освобождения от мирского бытия, как у древнеиндийских буддистов хинаяны, сколько способом продвижения к Будде как трансцендентной божественной реальности.

Как бы глубоко ни входили древнекитайские монахи в ценностно-мыслительный поток буддистского служения, они никогда не выходили и не думали выходить из насыщенного конфуцианскими добродетелями ментального пространства культуры Древнего Китая. Поэтому Чжи Дунь наставлял Его Величество «уравновесить Два начала (Небо и Земля; Ян и Инь)», «вознести молитвы Цю (Конфуцию)», «приносить очистительные жертвы на алтаре Неба» и другие. «Когда же небесные добродетели соединятся с Вашими, – рассуждает знаменитый монах, – то народ будет облагодетельствован тайным потусторонним содействием свыше. Необъятная вселенная в Шести составляющих (зенит, надир и четыре стороны света) станет обителью благости и счастья, а бескрайние просторы Великой династии Цзинь – благополучным пристанищем. Необъятная вселенная… станет обителью благости и счастья, а бескрайние просторы Великой династии Цзинь – благополучным пристанищем. При постоянстве недеяния-увэй все сущее возвращается к истоку, а с обретением Великого образа (Дао-Абсолют) Поднебесная продолжает двигаться сама собой» [211, II, с. 29-30]. Буддизм существенно способствовал духовно-нравственному развитию китайской Земли. В этом русле мыслит и Чжу Дао-и: «Великая династия Цзинь – в апогее

своей славы; ее добродетель беспредельна. Поклонение Закону Будды простирается вдаль все более» [211, II, с. 66].

Однако, в конфуцианско-буддистском ментальном пространстве древнекитайской культуры I – V вв. буддистские подвижники создавали субпространство особого рода, в котором нравственные, мыслительные, подвижнические требования были существенно усилены. «Полнейшая свобода и безмятежность, справедливо утверждает Чжу Дао-и, – не то, к чему стремится отшельник… Одетые в сермяжные одежды и с посохом в руке, эти люди взбудоражили столичный град. Они порвали со своими привязанностями, презрели свои желания, очистили устремления, прояснили тайное и не имели себе равных с давних времен. Учение глубоко и сокровенно, побуждает к милосердию. Странники ходят с востока на запад, не задерживаясь на одном месте. ***Учение-Путь – их единственная цель*** (выделено мною – В. М.)» [211, II, с. 66]. Духовная близость древнекитайских шрамана и православных монахов-исихастов в нравственных ориентациях, мистически-метафизических устремлениях, суровой аскезе проявляется в полной мере.

Хуэй-юань так разъясняет метафизический и социальный статус шрамана: «Так кого же называют шрамана? Так говорят о том, кто сумел рассеять мрак слепого и невежественного [мира) и открыть таинственную дорогу за пределами превращений. Используя принцип «полного забвения» на этом пути, он движется вместе с Поднебесной, дабы те, кто помышляет о высоком, брали его за образец, а те, кто «полощет рот водой из потока», изведали брод, проложенный им. Следовательно, даже если великие свершения еще не осуществлены, взирать на возвышенную стезю, ведущую к просветлению, само по себе воистину величественно. К тому же кашая – одежда не для императорских аудиенций, а патра – посуда не для дворцовых приемов. Шрамана – человек, не принадлежащий суетному миру, и он не должен оказывать почести государю» [211, II, с. 82]. По мнению Хуэй-юаня, если подвижник, «находясь в семье, чтит Закон [Будды], то он принадлежит к людям, согласующимся с Миром превращений, [подвластным государю]… Поэтому он обладает природной любовью и выполняет обряд поклонения государю... Ушедший из семьи способен покинуть мир и осуществить свою волю. Он изменяет мирскому для того, чтобы стать на свой Путь. Если он изменяет мирскому. Если он уходит от мира, то и следы его должны подняться высоко… Он способен издалека узреть брод Трех колесниц, вблизи открыть дорогу людей и небожителей. Если один такой муж полностью проявит добродетель, то его Путь распространится на шесть степеней родственников, а благодеяния разольются по всей Поднебесной. Хотя он не занимает престола правителя или князя, но по соболезнованию народу он равен престол

предержащему» [211, II, с. 83]. Древнекитайский шрамана рассматриваемого периода тщательно собирал все метафизическое знание (конфуцианское, даосское и двух колесниц), бережно накапливал всю добродетель. Его тяжелый и мужественный Путь не только возвышал его над мирским бытием. По сути, он делал его сверхчеловеком, подобно православному монаху-исихасту, достигшему святости. В этих высоких и суровых требованиях к служению просматривается родство древнекитайского раннего буддизма и православия.

Ши Хуэй-юань, «преисполненный чистых помыслов и таинственной, сокровенной сути», так описывает высшее состояние Боговедения в древнекитайской версии раннего буддизма: «Теперь нам выпало счастье, о котором мы и не помышляли, – сообща устремиться к Западным пределам. Почтительно осведомившись в книгах, мы открылись вере, и светлые чувства проснулись в нас. Образ движущей силы проник в наши сны и видения… Ныне заоблачная картина являет свой блеск, и Тень соединилась с Духом. Это достижение происходит от гармонии принципов; это деяние нечеловеческое. Это, воистину, Небо изъявило нам свою искренность, и неведомая судьба свела нас воедино. Как же можно было не подчинить свои устремления, не преумножить вдохновение, не сосредоточить свои мысли в глубоком самосозерцании?!.. Утром мы сообща молимся, а вечерами расходимся кто куда и разлучаемся друг с другом… Если кто-то один возвысится среди сообщества и будет первым, кто достиг божественных сфер, он не станет блаженствовать только сам на заоблачной вершине, забыв о тех, кто остался в темном ущелье. Если те, кто достиг Страны счастья прежде, и те, кто вознесутся позже, будут совместными стараниями следовать принципу «единого строя», тогда чудесным образом нашему взору предстанет великое явление Амитабхи (санскр. – «безграничный свет», беспредельно сияющий Будда; один из самых почитаемых будд – В. М.) и откроются наши сердца его чистому сиянию. Наш разум просветится вновь, а тела обретут новое обличье. Мы будем восседать на цветках лотоса среди потока и воспевать Амитабху в тени яшмового древа-кэ. В своих сотканных из облаков одеяниях мы будем перемещаться в восьми пределах, носимые благоуханным ветром, до скончания лет. Наши тела забудут об отдыхе, но будут все более покойны; наши сердца возвысятся над удовольствиями и так обретут радость. Миновав Три скверны (рождение обитателем ада, голодным духом-прета и животным), мы попрощаемся с ними издалека; взирая свысока на Небесный дворец, распрощаемся с ним навек. Следуя по стопам божеств, с глубоким вздохом ждать и полагать своим предназначением сей Путь – разве не в этом состоит величие?!» [211, II, с. 74-75]. В рассматриваемом фрагменте трансцендентная реальность предстает в мистических образах махаяны.

Что представляла собой трансцендентная божественная реальность для древнекитайского буддистского монаха? Она имела несколько проявлений, ипостасей, как сказали бы христиане. В мистическом Боговедении она преимущественно открывалась и как Дао-Путь, и как Будда, и как нирвана. Прямо напрашивается сопоставление с христианской Троицей – Богом-отцом, Богом-сыном и Богом-святым духом. Однако, следуя традиционной буддистской технологии практичевского делания, для них предельной целью выступала нирвана. В письме Кумарадживе Хуэй-юань признается: «…я сам не был в состоянии овладеть способом достижения чудесных врат (нирваны), прикоснуться к завещанному нам чуду» [211, II, с. 77]. В то время как для Будды и его последователей малой колесницы ее природа так и осталась непроясненной, поскольку она мыслилась и как сокровенная субъективная, и как объективная реальность. Буддисты махаяны, преодолевая это существенное противоречие, мыслили ее как высшее индивидуально-психическое состояние подвижника. Однако такое представление тянуло за собой, на мой взгляд, еще больший воз религиозных противоречий. Древнекитайские шрамана нашли оптимальный выход, разрешивший фундаментальные трудности буддистского вероучения, отягощавшие его многие столетия. Как будет показано ниже, они мыслили нирвану как объективную, сокровенную, трансцендентную божественную реальность. И сразу же все стало на свои места. Мистика метафизики Пути заработала как часовой механизм! Теоретическая, практическая и мистическая ее составляющие взаимодополняли друг друга на всех этапах сурового Пути практического делания.

В приведенной автором ГСЧ дискуссии о природе нирваны проясняются основоположения древнекитайских монахов по этому важному вопросу. Обсуждение проблемы нирваны мастер Хуэй-цяо решил начать следующим образом: «После смерти Кумарадживы, нося траур по вечной утрате и чувствуя избыточность своих устремлений, Сэн-чжао сочинил трактат «О неизреченности нирваны» *(Не пань у мин лунь).* В нем он говорит: «В сутрах упомянуты две нирваны «с остатком» и «без остатка». В государстве Цинь она переводится как увэй-недеяние или *меду*-уничтожение. Уеэй-недеяние используется потому, что обозначает «неизреченность», «пустоту» и «не имеющее отношения к существующему»: *меду*-уничтожение обозначает, что «человеческие страдания полностью исчезли» [211, II, с. 103]. Известное со времен Будды различение двух видов нирваны замкнуто в границах субъективной реальности как состояние экзистенциального освобождения от страданий, чувственно-мыслительной пустоты, и как ее невыразимость в словах.

Далее происходит самое интересное. Читаем высоко профессиональный пересказ-комментарий Хуэй-цяо: «Эта нирвана есть место, где обретают образы Зерцала, служащего обителью тому, что не может быть поименовано… Что из себя представляет Путь-Дао, названный нирваной? Неизреченность, пустоту, неописуемость и безымянность, трансцендентальность, не имеющую обозначений, ничего от состояния пробуждения. ***Она простирается вне мира людей в мертвой темноте, бесконечная как пустота и вечность*** (выделено мною – В. М.). Идя за ней следом, мы не видим ее сзади: идя ей навстречу, мы не видим ее спереди… Это – океан или мгла, которая как будто была и которой уже нет… Темнота и отдаленность... Кто их видел, кто их постиг? Она покрывает все сущее и простирается даже на сферу за пределами сущего и несущего. Тот, кто дает ей имя, не понимает ее истинной сущности: тот, кто полагает, что знает ее, ошибается в своей «простоте»: тот, кто воспринимает ее существующей, недопонимает особенности ее существования: тот, кто воспринимает ее несуществующей, несправедлив по отношению к ее субстанциональности. Вот почему Шакьямуни хранил молчание в Магадхе… Сутра (Нирвана-сутра) гласит: «Окончательное освобождение (нирвана) – за пределами мира, в котором существуют вещи, названные именами и наделенные индивидуальными признаками. Она свободна от волнений жизни и не имеет ни начала, ни конца: там нет ни дня, ни ночи, ни лета, ни зимы. Это нечто чистое, подобное пустоте, неописуемое и неподвластное доводам». Шастра утверждает: «Нирвана – вне существования не-существования». Дискуссия завершена, мысли исчерпаны. Что наиболее удивительно из приведенного из сутр и шастр? Конечно же то, что нирвана вне существования и не-существования может быть точно доказана, поскольку в обоих случаях может быть проведена оппозиция… Являясь свободной от страданий, она внематериальна подобно Пути-Дао: являясь подобно нерожденному миру, она бездеятельна подобно Миру-Духу. [Будучи] бездеятельна подобно Духу, она все же активна полностью и повсеместно: ***[будучи] сверхматериальна подобно Пути-Дао, она пропитывает весь мир, оставаясь неизменной*** (выделено мною – В. М.). Оставаясь неизменной, она не может быть определена существующей: целиком активная, она не может быть определена как несуществующая. Таким образом, при взгляде изнутри – она и не существует, и не не-существует: при взгляде снаружи – она оказывается неопределяемой… Когда трактат был завершен, Сэн-чжао поднес его Яо Сину со словами: «…***неслышимый мир тайно постигаем вне реальности и вне восприятия обычных чувств. Я при помощи различных приемов познания сподобился милосердия сокрытой страны, удостоившись соприкоснуться с ней*** (выделено мною – В. М.)… Хотя все сутры имеют особое мнение по этому поводу, но ни одна из них не превосходит другие. Меж тем нирвана

имеет единый смысл» [211, II, с. 103-105]. В отличие от буддистов хинаяны и махаяны древнекитайские подвижники мыслили нирвану как объективную, неуловимую в словах, мыслях и переживаниях, трансцендентную реальность. Как мы видим, в ее интерпретации как объективной, сверхчувственной божественной реальности существенное влияние оказали даосские представления о Дао-Пути. Это позволило древнекитайским монахам преодолеть серьезные трудности, которые преследовали древнеиндийских буддистов двух колесниц в рамках их субъективистских воззрений. В метафизике Пути решающим аргументом являются не столько логическая обоснованность спекулятивных рассуждений, а мистическое подтверждение, мистическая достоверность Истины. Сэн-чжао смиренно сообщил, что он достиг мистического созерцания (переживания) этой сокровенной реальности.

б) Своеобразие пути практического делания древнекитайского буддизма

Одной из важнейших целей сложной технологии практического делания в метафизике Пути является стремление подвижника достичь предельной чистоты духовности и высоты морали. Если в конфуцианстве рассматриваемого периода решение этой непростой задачи было конечной целью, то в метафизике Пути она выступает необходимым условием для дальнейшего мистического движения к Боговедению. Для чего нужно монаху стремиться к предельной нравственной чистоте? Согласно православной метафизике Пути, достижение духовно-нравственной чистоты монаха открывает путь к последней остановке. О различных способах движения древнерусских подвижников к заветной цели читаем в «Киево-Печерском патерике»: «Как пресветлые светила сияли они в Русской земле: одни были постниками, другие подвизались в бдении, иные в земных поклонах, некоторые постились через день или через два, иные питались лишь хлебом и водой, а другие только вареными или сырыми овощами, и все в любви жили: меньшие покорялись старшим и не смели при них говорить, и все это делали с покорностью и с великим послушанием; также и старшие имели любовь к младшим, наставляя и утешая их, как детей своих возлюбленных. И если какой брат впадал в какое-нибудь прегрешение, другие утешали его, и по великой любви своей епитимию, наложенную на одного, разделяли трое или четверо. Такова-то была божественная любовь меж той святой братией и такое воздержание и смирение» [44, с. 469].

По меркам метафизики Пути, в жизнеописаниях Хуэй-цзяо буддистские монахи были в высшей степени достойными. Он так характеризует монаха Локакшему, уроженца Кушанского царства: «Целомудренного поведения, редких способностей и проницательного ума, он ревностно и непреклонно

следовал обетам, за что и стяжал славу… Тогда же жил упасака (мирянин), уроженец государства Парфия Ань Сюань. Целомудренный и чистый, он обладал глубоким и ясным умом» [210, I, с. 107, 108]. В жизнеописании Дхармаракши Хуэй-цзяо отмечает: «За день Дхармаракша зачитывал тексты в десять тысяч слов – пробежит глазами, и уже повторяет наизусть. Наделенный от природы чистотой и добродетелью, он был целомудренного поведения, сосредоточенно и с прилежанием учился, в поисках наставника был готов пройти десять тысяч *ли*… Его добродетель простиралась до дальних пределов, его слава достигала сопредельных стран» [210, I, с. 117, 118]. «Футобамо (Буддхаварман), – пишет Хуэй-цзяо, – что означает «Доспехи просветления», был уроженцем западных краев. С детских лет безупречного поведения, светлый и искренний, умом и сообразительностью он превосходил сверстников» [210, I, с. 167]. «Ши Бао-юнь в молодые годы ушел в монахи, – отмечает автор ГСЧ, – истово предавался ученым занятиям. Его устремления были чисты и непорочны как ни у кого из сверстников. Еще в молодости он прославился неколебимостью Духа и целомудрием. И в поисках Закона был он совершенно искренен, презрел себя ради Учения. Он возжелал увидеть воочию священные реликвии, дойти до самой сути священных текстов» [210, I, с. 170]. «Четырнадцати лет Гунаварману представился случай выказать выдающуюся проницательность, глубочайшую прозорливость. Доброта и любовь его были всеобъемлющими; он был исполнен добродетели и служил благому» [210, I, с. 172]. Ши Джи-мэн был уроженцем Синьфэн… От природы благочестивый и разумный, он был безупречного поведения. Ши Джи-мэн с малолетства облачился в одежды Закона, преиполнился величайшимт рвением: дни и ночи напролет нараспев зачитывал сутры» [210, I, с. 186]. Ши Сэн-гуан «чистый и искренний от природы, он обладал безупречной нравственностью» [211, II, с. 57]. Яньчжоуский наместник Ван Гун из Ланъе отправил письмо шрамане Сэн-цзяню со словами: «Старший и младший братья Хуэй-юань и Хуэй-чи достигли предела добродетели, не так ли?» Сэн-цзянь отвечал: «Старший и младший братья Хуэй-юань и Хуэй-чи – великолепны. Их неудержимая вера обладает духом Учения». [211, II, с. 86]. Практическое делание древнекитайских буддистов предполагало не только всяческое стремление к добродетели, но и непрерывное чтение и декламацию буддистских текстов, и суровую аскезу.

После того, как приблизительно в конце I в. до н.э. ментальное пространство империи Хань было насыщено конфуцианскими ценностно-мыслительными ориентациями, в древнекитайской культуре сложился режим благоприятствования для восприятия высокой духовности. Поэтому духовные подвиги достигших святости буддистских монахов, независимо от их национальной принадлежности получали самую высокую оценку правителей

и широких народных масс, даже варваров. В этом смысле показательна история монаха Бо Юань по прозванию Фа-цзу, который был подвижником исключительной праведности. Наместник округа Циньчжоу Чжан Фу по несправедливому обвинению приказал казнить праведника. Хуэй-цзяо так описывает последующие события: «Праведность Фа-цзу стала общеизвестной в землях Гуаньчжуна и Лунъю. К западу от Сяохани его чтили как божество. Варвары и китайцы тяжко вздыхали, ходили по дорогам все в слезах. Варвары-цян с гор Лун собрали пять тысяч отборной кавалерии, чтобы встретить Фа-цзу и вернуться с ним на запад. На полпути они узнали о его казни; скорби не было предела. Их охватил благородный порыв отплатить за смерть Фа-цзу. Чжан Фу послал войско в горы Лун, и варвары вступили в бой с его легкой кавалерией. Тем временем Его высокопревосходительство бывший правитель Тяньшуй Фу Чжэн пришел в ярость и казнил Чжан Фу. Толпа варваров утолила жажду мести и смыла с себя позор. Они выразили свое одобрение и повернули обратно. Останки Фа-цзу разъяли и вложили в основания ступ и монастырей» [210, I, с. 120]. Эти события произошли в конце III – начале IV вв. Восхищение праведниками-подвижниками было всеобщим, даже среди варваров.

История почитания Дхармамитры в полной мере показывает отношение царской власти к высшей духовности в древнем Китае. Читаем: «Дхармамитра миновал многие царства и пришел в Куча. Накануне его прихода царю Куча приснилось божество и сказало так: «Человек величайшей добродетели прибудет завтра в вашу страну. Вы должны гостеприимно его встретить!» Наутро царь приказал своему советнику по внешним делам: «Если в наши пределы войдет чужестранец, непременно пришлите гонца с докладом!» Вскоре действительно объявился Дхармамитра. ***Царь собственной персоной вышел встречать его за городскую стену и пригласил во дворец*** (выделено мною – В. М.). Он принял от Дхармамитры обеты и совершил ритуал четырех подношений. Дхармамитра благоденствовал в Куча, но не лишал себя возможности к перемене мест, ибо не был связан материальными выгодами. Пробыв в Куча несколько лет, он возымел желание уйти. Царю и теперь явилось во сне божество и сказало: «Человек благих деяний покидает вас, царь!» Царь проснулся в страхе и тревоге. И владыка и его сановники тут же принялись уговаривать Дхармамитру остаться, но так ничего и не добились» [210, I, с. 183-184]. Ниже читаем: «Праведность Дхармамитры была давно известна, его благотворное влияние простиралось на все государство. Его прибытие торжественно приветствовала вся столица. Супруга династии Сун императора Вэнь-ди императрица Юань, старший наследник и великие княжны возвестили начало поста во дворце Гуйгун и просили Дхармамитру принять у них обеты в покоях императрицы. Прибывшие тогда с визитом

послы десять дней ожидали приема» [210, I, с. 184]. «Гунавриддхи был человеком щедрой души. К нему стекались толпы народа за десять тысяч *ли*. Торговцы Южных морей почитали его своим наставником. Гунавриддхи принимал от них всевозможные подношения, употребляя их во благо Закону» [210, I, с. 194]. Подвижническая деятельность Дхармамитры и его всеобщее почитание имели место в первой половине V в., а Гунавриддхи – в конце этого же столетия. Получается, что, по крайней мере, три столетия безупречная добродетель древнекитайских шрамана целенаправляла, вела древнекитайское общество к высшей духовности, к чему в свое время призывал мудрый Конфуций.

Хуэй-цзяо так описывает почитание одного из любимых монахов в раннем буддизме Древнего Китая: «Дао-ань пребывал в землях Фаньчэн и Маньян (т.е. Сянъян) пятнадцать лет… Династии Цзинь августейший император Сяо-у-хуан-ди (373-389), испытавший благотворное влияние Дао-аня, подтвердил его добродетели и определил посланников с изъявлением почтения и высочайшим указом, который гласил: «Закононаставник Дао-ань обладает всесторонними способностями и познаниями. Его литературный талант ярок и неподражаем. Пребывая на Пути, он наставляет непосвященных, а его великолепный образ поведения восприемлют монахи и миряне. Он не только служит мерилом спасения в наши дни, но будет оказывать влияние и на будущие поколения. Мы назначаем ему содержание равное с ванами и гунами [первые ранги знатности], которое будет предоставляться ему, где бы он ни находился». К этому времени Фу Цзянь давно уже ведал о славе Дао-аня и часто говаривал: «В Сянъяне есть Ши Дао-ань. Это божественный талант. Ныне Мы желаем, чтобы его доставили сюда и он оказывал содействие Нашей императорской особе». Затем он послал Фу Пи на юг, чтобы захватить Сянъян. Дао-ань и Чжу Сюй были захвачены Фу Цзянем. Фу Цзянь сказал своему министру Цюань И: «Стотысячным войском мы взяли Сянъян и получили лишь полтора человека». Цюань И спросил: «Кого же?» Фу Цзянь ответил: «Досточтимый Дао-ань – один человек. Си Цзо-чи –полчеловека»» [211, II, с. 47]. Снарядить стотысячное войско, провести военную операцию ради того, чтобы заполучить желаемого святого! Беспрецедентный случай в мировой истории. «Династии Вэй (386-534) варвар Тоба Дао (император Тай-у-ди) прослышал о том, что Дхармашема овладел Тантрой, направил к нему с послами приглашение, а Цзюйцюй Мэнсуня предупрелил: «Если не пришлете Дхармакшему, пойду на вас войной!» [210, I, с. 157]. На что удельный правитель Цзюйцюй Мэнсунь ответил: «Я, старый верноподданный Запада Цзюйцюй Мэнсунь, служу вашему двору, не смея прекословить… Дхармакшема – мой наставник, и я умру вместе с ним, нисколько не сожалея

о непрожитых годах» [210, I, с. 158]. Императоры и князья в Древнем Китае бились за буддистских шрамана как самую большую драгоценность!

В это время (III – VI вв.) в распадающейся Римской империи и формирующейся Византийской империи набирало силу аскетическое монашеское движение в христианстве. С точки зрения метафизики Пути, несмотря на, казалось, несовместимые различия между православием и древнекитайским ранним буддизмом в стратегических целях достижения мистического созерцания сокровенной божественной реальности и в тактических средствах практического делания очевидно проявляется их близкое родство. Любого из праведных христианских и буддистских монахов верующие воспринимали как сверхчеловека. Таким они были на самом деле.

в) Мистическая составляющая метафизики Пути раннего буддизма в Древнем Китае

Согласно представлениям метафизики Пути, только достижение святости, абсолютной чистоты духа и морали, открывают подвижнику доступ мистического общения с трансцендентной божественной реальностью. Для монахов внешним признаком достижения Боговедения является появление мистических событий, приобретение способности прозорливости, излечивать других. «Когда приходили посетители, – сообщает автор ГСЧ, – Чжу Сэн-лан за день знал, сколько их прибудет, и приказывал ученикам готовить еду. Приходило столько посетителей, сколько он говорил. Все восторгались этим даром предвидения. [211, II, с. 54]. Когда девятилетний Дао-хэн играл на дороге, «отшельник Чжан Чжун увидел его и заохал: «У этого малого дитяти лицо выдающегося человека… Будет пребывать на Пути, сможет осуществить Закон Будды. Жаль, что я стар и мне не доведется этого увидеть!» [211, II, с. 99]. Согласно метафизике Пути, достигшие святости подвижники прозревают время своей кончины. Так, за день до кончины Чжу Сэн-фу воскликнул: «Завтра я должен уйти!» Перед самой его кончиной изумительный аромат благовоний заполнил залу, полились звуки священных гимнов. Несколько десятков тысяч праведников и мирян опрометью бросились в монастырь» [211, II, с. 58]. «Перед самой смертью, – пишет Хуэй-цяо, – Хуэй-юн в одежде из шелковых лоскутов принялся искать сандалии, чтобы, сложив ладони в приветствии, встать навстречу тому, кого он увидел. На удивленные вопросы он отвечал: «Пришел Будда!» Сказав так, он умер… Все праведники и непосвященные, находившиеся тогда на горе, ощутили чудное благоухание, которое прошло через семь дней» [211, II, с. 89].

То, что с точки зрения метафизики Логоса и современной науки рассматривается как наивные сказки, в метафизике Пути считается высшим достижением, главным свидетельством мистической взаимосвязи достигшего

святости монаха с трансцендентной божественной реальностью (Яхве, Иисусом, Аллахом, Дао-Путем, Буддой). Обычно чудесные явления имеют много свидетелей, чаще всего – монахов, тех, кто в Пути, и только укрепляют их веру. Поэтому к ним относятся в высшей степени серьезно. Это сокровенное знание внутреннего пользования, закрытое для непосвященных. Не может быть никакой цели и смысла выдумывать, «пиариться» на измышлении чудес, хотя вполне возможны неточные, даже ошибочные их описания или интерпретации. Между тем, с точки зрения строгих требований современной науки описания чудес в метафизике Пути не выдерживают критики. Однако, в деле реконструкции религии, развивающейся в русле методологии метафизики Пути, мистическим обстоятельствам следует уделять повышенное внимание.

Система древнекитайского буддизма I – V вв. породила почитание мощей, различных священных реликвий. Примечательно, что при этом в развитом историческом мышлении древнекитайских монахов историческое обоснование этих реликвий просто отключается, демонстративно игнорируется. Правитель Сунь Цюань (229-252) в землях Цзянцзо «призвал Кан Сэн-хуэя и стал выпытывать: «Какие чудеса явишь ты нам?» Кан Сэн-хуэй отвечал: «Более тысячи лет тому назад Так пришедший (Татхагата – Будда) оставил нас, а его божественным и лучезарным мощам-шарира все несть числа. Царь Ашока возвел ступы числом восемьдесят четыре тысячи, ведь ступы и монастыри возводят для того, чтобы захоронить останки Будды». Сунь Цюань счел все сказанное пустой похвальбой и сказал Кан Сэн-хуэю так: «Если раздобудешь шарира, я построю ступу. Но если ты солгал, то в моем государстве найдется на тебя управа!» Кан Сэн-хуэй испросил семь дней сроку» [210, I, с. 111-112]. Всем собранием монахи совершили омовение и предались воздержанию в зале молчания. Они поставили на возвышение бронзовый кувшин, воскурили в нем благовония и принялись творить молитву. Когда мощи не появились в кувшине и через четырнадцать дней, а Сунь Цюань усилил угрозы, Кан Сэн-хуэй сказал: «Так дадим же клятву по истечении срока принять смерть!» К исходу третьей семидневки днем и вечером все осталось по-прежнему. Всех обуял ужас. Наступила пятая стража, и вдруг из кувшина явственно донесся звук. Кан Сэн-хуэй подошел, заглянул в кувшин и достал из него шарира. Весь двор собрался поглядеть на диковинку. Яркое пламя, переливаясь пятью цветами, пылало над кувшином. Сунь Цюань собственноручно взял кувшин и вытряхнул его содержимое на медный поднос. При ударе мощей-шарира о поднос тот разлетелся на куски. Всегда надменный Сунь Цюань на этот раз испугался, молвил только: «Надеюсь, это было счастливое знамение». Кан Сэн-хуэй подошел к нему и сказал так: «Да разве же только сиянием проявляет себя божественная сила,

заключенная в мощах? Их не берет огонь калпы, перед ними бессильна булава Ваджра!» [210, I, с. 112]. В монастыре Чаншасы Дхармамитра возвел павильон дхьяны, для усиления мистической силы которого ему необходимо было приобрести святые мощи. Если в системе католической или православной церкви эта проблема решается централизовано, то отсутствие единой организационной структуры в буддистской сангхе существенно усложняет проблему. В древнекитайском буддизме I – V вв. был избран мистический способ приобретения мощей. «Всю свою искренность, – пишет Хуэй-цяо, – он (Дхармамитра. – В. М.) излил в скорбных молениях о ниспослании шарира. По прошествии десяти дней ему были явлены мощи. Помещенные в сосуд, они издавали звук и излучали сияние, наполнявшее залу» [210, I, с. 184]. Примечательно, что полученные мощи имели «абстрактный характер», не индивидуализировались. Для монахов не важно было, чьи это шарира. Важно, чтобы они обладали мистической силой. И, что удивительно, таковой они, безусловно, обладали. Так, в ГСЧ сообщается, как Тань-и «чистосердечно возносил молитвы, и ему были ниспосланы мощи-шарира. Их поместили в золотой кувшин и поставили в трапезной. Тань-и пал ниц и дал обет: ««Если это воистину ваджра, посланная милостью покровителя, да будут лучи блистающего света!» В середине ночи появился пятицветный свет, изливающийся из кувшина и наполняющий всю залу. Все там присутствующие пришли в трепет и отдали должное божественному изъявлению» [210, II, с. 60]. С мирской или научной точки зрения подобные события в принципе невозможны. Их нельзя воспринимать серьезно. Однако для Хуэй-цяо, тщательно собиравшего материал в буддистских монастырях, и для буддистских монахов и верующих, для которых он писал свой труд, эти мистические события были в высшей степени значимы. Самое главное, они, безусловно, имели место (переживались, запоминались, осмысливались).

Мистическая устремленность древнекитайских монахов свидетельствует об их высокой духовности, искренности, глубине их веры. Автор ГСЧ повествует, как Ши Чжи-мэн, пройдя на юго-запад тысячу триста ли, пришел в Капилавасту: «Здесь он узрел прядь Будды, зуб Будды и его черепную кость (ушниша). Тень Будды и его следы предстали перед ним во всей своей прекрасной яви. Ши Чжи-мэн обозрел также тиковую рощу – место вступления в нирвану и древо Бодхи, под которым Будда изгонял Мару. Ши Чжи-мэн, ***трепеща от восторга*** (выделено мною – В. М.), весь день совершал подношения. К тому же он украсил статую победителя Мары драгоценным балдахином и одеянием. *Где бы ни побывал Ши Чжи-мэн,* ***он повсюду искал чудесные проявления;*** *все его рассказы о небесных лестницах и драконовых озерах привести нет возможности* (выделено мною – В. М.)» [210, I, с. 187]. Для европоцентристского мистика, например, православного

монаха, испытать религиозный экстаз перед «тенью Будды» было бы странным и сложным занятием. Для Ши Чжи-мэна очевидно неподлинные священные реликвии были в высшей степени подлинными и имели на него исключительно высокое мистическое воздействие. Если с точки зрения метафизики Логоса, рационального и современного научного мышления подобные описания рассматриваются как чудачества или предрассудки, то в логике религиозного мышления метафизики Пути эти эпизоды раскрывают суть и смысл письменного источника. Современные исследователи обычно проходят мимо них.

Во втором разделе «Толкователи» содержится эпизод, связанный с тенью Будды, который приоткрывает мистическое восприятие подвижником священной реликвии. Хуэй-юань узнал, что в Индии есть тень Будды. Он много раз думал о ней и желал ее увидеть. Хуэй-юань попросил художника изобразить копию тени Татхагаты. Когда художник исполнил заказ, «краски, будто сгущавшиеся в пустоте, издали походили на дымку. Блистающий лик сиял, будто свет во тьме» [211, II, с. 71]. Хуэй-юань сочинил для этого образа надпись. Приведем наиболее примечательные для нашего исследования строки:

«О огромный, Великий Образ!
Твоя сущность сокрыта и безымянна.
Тело, духу подобное, в мире превращений пребывает;
Ниспосланная тень отдельно от форм существует…
Ты не блекнешь во тьме,
В объятиях мрака светлеешь…
На призывы из этого мира ты отвечаешь,
Но следы твои обрываются в мире ином…
В безликом нечто он являет нам свое изображенье,
Сметая пустоту, передает свой лик…
Изысканная красота — само сиянье…
Он откликается на обращенные к нему призывы;
Прикосновенье с чистым сердцем в нем вызывает отзвук,
И эхо этих звуков поглощают горы.
Его просветление — переправа и в царстве тьмы награда.
Теперь, когда ниспослан нам сей дар — им обладать,
Заслуги будем черпать мы не из былых рождений…
Его необычайное явленье нас вдохновило;
И отныне влияние благое указует путь.
Витает чистый воздух вкруг строенья;
Ночные сумерки в преддверии рассвета.
Гирляндой из цветов увенчано божественное изображенье.

Как будто встречи с Буддой удостоен я!..
Ему и поклоняясь и внимая,
Мы видим отражение того, что он свершил.
По счастью, есть образчик в этом тленном мире,
Тот, чье сияние разносится таинственным потоком!» [211, II, с. 71-73].

В отличие от древнеиндийских буддистов хинаяны и махаяны, отрицавших существование сокровенной трансцендентной божественной реальности, древнекитайские буддисты I – V вв. были теоцентристами-мистиками. В христианстве в это же время подобные представления развивал Дионисий Ареопагит, согласно которому «…не подобает,.. сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями. Ибо какое бы то ни было понимание и созерцание ее… недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно запредельна для всего» [27, с. 389]. Для Хуэй-юаня изображенная «тень Будды» открывала доступ к «сокрыто безымянной» реальности, «существующей отдельно от форм», – «Великому Образу»! Этот «Образ» «откликается на обращенные к нему призывы»! При достижении предельной духовно-нравственной чистоты подвижника возникает мистическая взаимосвязь с совершенной сверхчувственной реальностью: «Прикосновенье с чистым сердцем в нем вызывает отзвук»! «Как будто встречи с Буддой удостоен я!» – восклицает в трепетном восторге Хуэй-юань.

Если в древнеиндийских письменных источниках описания встреч с богами Ямой, Вишну, Шивой имели преимущественно спекулятивное значение, посредством которых излагалось пластически-созерцательное знание, то в ГСЧ добросовестный Хуэй-цзяо описывал реальное мистическое событие. В логике мышления метафизики Пути достоверность подобных описаний принимается без обсуждений. У меня реальность имевшей место истории и ей подобных сомнений также не вызывает. При этом не важно, что у сожженного на погребальном костре тела Татхагаты оказалось мощей-шарира ***бесчисленное количество***, которые, однако, безусловно, проявляли мистическое действие. Это обстоятельство можно наблюдать в христианстве с мощами высокочтимых святых, фрагментами креста, на котором был распят Иисус, и др.

В жизнеописании Кумарадживы содержится эпизод, описывающий взаимодействие знаменитого подвижника и злого духа. Чтобы воспрепятствовать активной просветительской деятельности монаха, злой дух скрыл от него очертания знаков сутты. Когда Кумараджива увидел лишь чистые листы и понял, что это козни духа, то поклялся быть непреклонным. «Дух отступил, и строки рукописи обозначились вновь. Только Кумараджива

продолжил чтение, как неведомо откуда донеслись слова: «Пристало ли тебе, мудрец, читать это?!» – «Ничтожный дух, – воскликнул Кумараджива, – сгинь немедля! Моя воля неколебима, как земная твердь!» [210, I, с. 135]. Если у Будды и его сподвижников отношения с не такими уж злыми духами были весьма неопределенными, иногда дружескими, то в приведенной выше истории злой дух выступает как враждебная, натуралистическая сила, препятствующая духовному и нравственному развитию монаха. Однако, по сравнению с православием, эта бесовская сила значительно менее агрессивная. Если православный монах уповает в жестоком противостоянии сатане на помощь Господа и Богородицы, то Кумараджива может рассчитывать только на непоколебимую собственную волю. Хуэй-цяо в Кумарадживе больше всего ценил «величайшую образованность, глубину постижения, чудесную прозорливость и величие» [210, I, с. 196].

«Однажды Дхармакшема доложил Цзюйцюй Мэнсуню: «Какие-то духи пришли в селение. Быть бедствиям и мору». Цзюйцюй Мэнсунь не поверил ему на слово и пожелал лично удостовериться. Дхармакшема явил ему свое искусство, и Цзюйцюй Мэнсунь пришел в ужас. А Дхармакшема меж тем поучал: «Должно совершить омовение, в строгости соблюсти пост, и тогда божественные дхарани изгоняют духов». В продолжение трех дней он читал заклинания и наконец сказал Цзюйцюй Мэнсуню: «Духи уже ушли». А тем временем с границы доносили, что видели несколько сотен зловредных духов, убегающих прочь» [210, I, с. 157]. Согласно метафизике Пути, в данном случае в ее древнекитайской буддистской версии, эффективная борьба и победа над бесовскими силами возможна только благодаря суровому посту, молитве, высоконравственной деятельности подвижника. Если заговоры АВ показывают, что брахманам не только открылась натуралистическая колдовская реальность, но они обычно и сами пребывали в ней, порой, не отличаясь от самих колдунов и ведьм. То древнекитайские святые, как и православные подвижники, остаются внешними наблюдателями чуждой им бесовской реальности. В метафизике Пути подобные описания имеют статус подлинных мистических событий, с которыми с необходимостью сталкиваются подвижники по мере их продвижения по пути практического делания.

В жизнеописании Фа-сяня читаем: «Ночью появились три черных льва. Они подкрались к Фа-сяню, облизываясь, били хвостами. Фа-сянь начал беспрестанно читать сутру, истово поминая Будду. Львы тотчас опустили головы, поджали хвосты и легли у ног Фа-сяня. Фа-сянь гладил их и заклинал: «Если хотите меня погубить, ждите, когда я закончу читать сутру. Если же пришли просто испытать меня, то пойдите прочь!» Львы долго лежали, а потом ушли» [210, I, с. 162-163]. В тех горах, где Гунаварман дни и ночи

совершал практическое делание, издавна свирепствовали тигры. Когда он встречался с тигром, то прикосновением посоха к голове смирял тигра, а затем уходил. С тех пор все, чей путь пролегал через горы и реки, ходили беспрепятственно [210, I, с. 175]. Православные и католики верят, что благодать Божья благотворно действует и на животных. Феодорит Кирский в «Истории боголюбцев так описывает старца Симеона Древнего: «…человек, скрывающийся в глубине пещеры, показался; вид он имел дикий: волосы неопрятные, лицо сморщенное, члены тела измождённые; одеянием его служило рубище, сшитое из пальмовых листьев» [207, с. 191]. Во время разговора посетителей со старцем «вдали показался лев. Спутники старца обомлели от страха, но обитатель пещеры, заметив это, встал и дал знак льву, чтобы он шел в другую сторону. Лев повиновался и ушел, однако вскоре принёс ветвь фиников, а затем лёг вдали от тех мужей и заснул» [207, с. 192].

«Всякий раз подвергаясь опасности, Таньуцзе уповал на ту «Авалокитешвара-сутру», что была при нем, и тотчас опасность отступала. На подходе к Шравасти он столкнулся в поле со стадом горных слонов. Таньуцзе стал взывать к Гуаньшииню (Авалокитешваре), вверив ему свою судьбу. Тут из леса вышел лев, и слоны в страхе разбежались. Потом, переправившись через Ганг, Таньуцзе очутился перед стадом диких буйволов. Они с ревом неслись навстречу и на погибель людям. Ганьуцзе, как и прежде, вверил свою судьбу Гуаньшииню. Тотчас налетел большущий ястреб. Буйволы в страхе разбежались, а Таньуцзе удалось спастись. Были и другие подобные случаи, когда Таньуцзе преданно взывал к Гуаньшииню, и тот избавлял его от большой опасности» [210, I, с. 166]. Примечательно, что Таньуцзе в момент крайней опасности обращался за помощью не к Будде или знаменитым бодхисаттвам, а к сутте, через которую, по-видимому, удалось задействовать Авалокитешвару. Здесь проявляется беспомощность буддистских монахов по сравнению с христианскими, у которых в опасных ситуациях защита более надежная и многочисленная (святые, Богородица и даже Иисус Христос).

История православия богата описаниями явления апостолов, святых благочестивым подвижникам, которые, таким образом, участвуют в жизни Церкви. В своем Дневнике монахиня Надежда так описывает общение с бесами духовного отца архимандрита Афиногена (1881-1979): «Я ушла по делам; батюшка был один в келье. Когда я вернулась, батюшка говорит: «Почему ты так долго ходила? Меня чуть бес не задавил. Пришел весь голый, высоченный – как взял меня в свои объятия, прижал к себе и не пускает. Я ему говорю: «Ты чего делаешь окаянный?» – а он меня все жмет. Затем я стал просить Господа, говорю: «Господи! Помоги мне». И бес вмиг исчез. Вот такое мне было без тебя»… Я снова ушла. Батюшка лежал в постели. Когда я вернулась, он говорит: «Снова бес приходил с зажженным факелом. Только

хотел на меня бросить, как тут Василий Великий явился. Факел сразу погас, и святитель говорит бесу: «Чего ты тут делаешь? Не смей касаться моего друга». И бес сразу исчез. А Василий Великий сказал мне: «С тех пор, как нарекли тебе мое имя, не бойся – я всегда с тобой и охраняю тебя везде» [205, с. 157]. В ГСЧ приводится достаточно случаев этой особенности в древнекитайской буддистской версии метафизики Пути, что для буддизма в целом не характерно. «В отдельной келье за наглухо закрытой дверью, – пишет Хуэй цяо, – сиживал Дхармаяшас в позе самосозерцания. Внезапно в этой келье появлялись пять-шесть каких-то шрамана. Еще принимал он шрамана, прилетавших по верхушкам деревьев. И было это часто, и было их множество» [210, I, с. 130]. «Не прошел он и одного ли, как ему повстречался праведник лет этак девяноста, простой наружности, в грубом одеянии, но вида величавого. Фа-сянь хотя и признал за ним превосходство, но не узрел, что перед ним святой. Потом он повстречал молодого монаха и спросил, кто был этот старец. Тот отвечал: «Это ученик Будды великий Дхута-Кашьяпа». Фа-сяня охватил великий стыд. Он вернулся на гору, но вход в пещеру преграждал камень. Проникнуть туда не было возможности. Фа-сянь поплакал и ушел» [210, I, с. 163]. «Однажды он сидел в потаенной келье при закрытых дверях в позе самосозерцания и вдруг увидел Буддхабхадру. Сангхадатта удивился и спросил, как тот сюда попал. Буддхабхадра отвечал: «Я отправляюсь на небо Тушита на поклонение Майтрее». «Сказал и сразу исчез. Сангхадатта узрел перед собой святого, но не изведал степени его святости» [210, I, с. 150]. В этих описаниях просматривается достаточно четко однотипность православия и древнекитайского раннего буддизма. В житиях православных святых подобных мистических эпизодов имеется достаточно много. Киево-Печерский старец Ахилла (1906-2003) рассказывал: «Однажды, когда я вышел из церкви (Киево-Печерской Лавры в начале 50-х. XX в. – В. М.) ко мне подошла Женщина необычайной красоты (…вместе с ней было много людей) и говорит: «Ну расскажи, что ты здесь видел, что знаешь». «Ничего не видел, ничего не знаю», – ответил я. Она удивилась: «Как? Ходишь по этим святым камням и ничего не видел и не знаешь?» от смущения я не мог ничего сказать Ей в ответ. Она в утешение протянула мне Свой посох и сказала: «На тебе Мой посох, подержись за него, – в нем твоя сила». Я взялся за посох, и меня тотчас обожгло, как огнем, от самого низа до верха. После этих слов Жена словно растворилась в воздухе. Вместе с Ней стали невидимыми и те люди, что были при Ней. Растерявшись, я стал спрашивать у прохожих о Женщине с посохом, но никто, кроме меня, ничего не видел» [190, с. 26]. Позже старцы Киево-Печерской Лавры объяснили ему, что он удостоился созерцания Самой Пресвятой Богородицы.

В технологии практического делания древнекитайских буддистов важнейшее место занимали медитация, декламация наиболее значимых сутт. По свидетельству Хуэй-цяо, «Калаяшасу открылась вся Трипитака, он был особо привержен дхьяне. Погрузится он, бывало, в самосозерцание и семь дней сидит не вставая. Калаяшас полагал посредством сосредоточения-самадхи обратить в веру многие государства» [210, I, с. 188]. «Сангхаварман дни и ночи на пролет совершал ритуальное хождение и декламировал» [210, I, с. 182].

Своеобразие подвижнического подвига древнекитайских буддистских монахов выражалось в неукротимом стремлении, нередко ценою собственной жизни, добывания священных текстов, преодолевая неимоверные трудности на пути в Индию и обратно. Автор ГСЧ так отмечает это обстоятельство: «Истинный закон глубок и безмерен, включает восемьдесят тысяч статей; переводчикам же удалось добыть не более тысячи цзюаней. И сопряжено сие с трудностями переходов через пески, переправ через ужасные пропасти. Эти люди шли через ущелья на сигнальные огни, продвигались вверх по колышкам. Так что когда они собирались вместе и подсчитывали потери, то из десяти человек оставалось восемь или девять. Так было с Фа-сянем, Чжи-мэном, Чжи-янем и Мужественным в Законе. Когда они отправлялись в путь, за ними шла толпа, когда же они возвращались, их сопровождала только собственная тень. Как же прискорбно сие!» [210, I, с. 197]. Хождение в Индию древнекитайских буддистских монахов было также формой сурового практического делания, в ходе которого закалялась и очищалась душа подвижника, проверялась подлинность и глубина его веры.

Таким образом, с точки зрения методологии метафизики Пути древнекитайский ранний буддизм I – V вв. следует отнести к одной из наиболее развитых ее версий. На мой взгляд, среди всех буддистских версий рассмотренная была одной из самых продуктивных, сбалансированных, духовно и нравственно наиболее развитых, я бы сказал, наиболее красивых и совершенных.

В VI в. эта одна из лучших версий в истории буддизма метафизики в древнем Китае пошла на убыль. Почему? Изучение этого вопроса выходит за пределы моего исследования. В упрощенной форме можно сказать, что в 520 г. сын одного из правителей южной Индии Бодхидхарма пришел в Поднебесную. В пещере в горах он девять лет просидел перед стеной, занимаясь медитацией. Его называют первым патриархом в истории Чань буддизма. В основу своего учения он положил практику сидячего созерцания внутрь себя. Не нужно изучать священные тексты, упражняться в достижении высокой морали, напрягаться в молитвах. Не нужно стремиться стать архатом или бодхисаттвой. Следует посредством медитации открыть в себе Будду.

Распространение Чань буддизма в Китае разрушало высоко развитую предшествующую буддистскую традицию.

4.9. По страницам «Синей Летописи» Гой-лоцавы Шоннупэла, или анализ тибетской версии метафизики Пути.

Методологическая оценка «Синей Летописи». Большой труд (48 п. л.) Гой-лоцавы Шоннупэла (1392-1481) является одним из важнейших письменных источников тибетского буддизма. Текст внутреннего пользования буддистских монахов. Поэтому он является достоверным носителем буддистской ментальности в Тибете XV в. Произведение большое и практически закрытое для меня. Каким образом анализировать этот текст? С какими мерками к нему подступиться? Я попытаюсь изучать труд Гой-лоцавы с точки зрения методологии метафизики Пути, посредством наложения на этот непростой текст ее матрицу: по возможности выявить своеобразие метафизического знания, системы практического делания и мистически-метафизической реальности тибетского буддизма, запечатленного в «Синей Летописи» (далее – СЛ). Эта матрица как общее основание эпистемологического анализа метафизики Пути позволяет прояснить своеобразие рассматриваемой версии. Для меня она служила методологическим основанием исследования метафизических построений Будды и древнекитайского буддизма I – V вв., запечатленного в труде Хуэй-цзяо ГСЧ. Этот подход будет задействован для прояснения своеобразия метафизики Пути буддизма в Тибете – как смешения буддистской и индуистской традиций. Приступая к изучению метафизики Пути тибетского буддизма, следует иметь в виду, что в СЛ не содержится каких-либо философских трактатов, которыми можно было бы кормиться. Приходилось с трудом добывать знания посредством эпистемологического анализа жизнеописаний самых достойных буддистских монахов Тибета. Изучение богатого материала СЛ у меня сформировало основную методологическую установку: тибетский буддизм VIII – XV вв. представляет собой одну из самых сложных и развитых версий метафизики Пути за всю ее историю.

а) Анализ предысторической части «Синей Летописи»

В предысторической части СЛ в полной мере представлена средневековая парадигма индо-тибетского мифологического пространства-времени. Согласно Гой-лоцаве, Будда пришел к шакьям в Капилавасту, где позволил продвинутому Маудгальяяне рассказать историю народа шакьев. Тот вошел в транс и «смог увидеть древнюю историю народа шакьев». «Во

времена правления этих шести царей человеческая жизнь продолжалась 1.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000 лет»», – повествует Гой-лоцава [21, с. 26]. Изучая историю народов, их мифологии, культурологи выделяют в их представлениях изначальный период первотворений, первопредков, перводействий, который называют «мифологическим временем». За этим начальным, имеющим существенно иную пространственно-временную метрику, периодом мировой истории следует «профанное время» (эмпирическое, историческое), в котором пространственно-временные отношения близки к современным. Особенность мифологического времени выражается в том, что оно весьма значительно растягивается как на индивидуальном, так и на социально-историческом уровнях. Поскольку для буддистов мировая история буддоцентрична, то автор СЛ стремился подвести мировую историю (по сути, смоделированную брахманами историю Древней Индии) к рождению отца Будды Шуддходаны. Для этого он демонстрировал безразмерные движения царей по основным династиям. Показательный пример: «В линии царя Шатруджита было 54000 царей, правивших в стране Айодхья (Магги Мицугпа). Последнего царя звали Виджая (Гьялвалэ Гьялва). В линии этого царя было 63000 царей, правивших в царстве Варанаси. Последнего звали царь Душьянта (Сока)» [21, с. 26]. Таких царских линий он нашел в письменных источниках до тридцати. Однако в этой взятой с потолка умозрительной истории открываются весьма интересные моменты. Читаем: «В линии его сына Нагапалы (Лукьон) было сто царей в Варанаси. Последним царем был Крикин. Он обрел духовное творческое усилие к Просветлению в присутствии будды Кашьяпы и переродился в небе Тушита. Его сыном был Суджата (Лэгкье). В его линии было сто царей в Потале. Последним царем был Карника (Навачен). У него было два сына: Гаутама и Бхарадваджа. Гаутама, желая принять монашеский обет, спросил у отца разрешение и, получив его, был посвящен в монахи святым мудрецом Аситой (Дог Нагпо)» [там же]. – Бесконечная жизнь отдельного человека, десятки тысяч сменяющих друг друга царей, – в это, казалось, в XV в. просвещенному тибетскому монаху поверить невозможно…

Однако в этот текст вставляется достаточно пространная история, которую здесь я большей частью опускаю. Мне представляется, задача этой истории – включить, адаптировать великих святых индийских риши (Гаутаму и Бхарадваджу) в контекст развития умозрительной протобуддистской истории. При этом оказывается, что задолго до рождения Шакьямуни царь Крикин «ходил» к Просветлению «в присутствии будды Кашьяпы» (вероятно, имеется в виду великий риши Кашьяпа). После смерти Гаутамы (не имевшего детей) от его тела чудесным образом «от солнечных лучей» родились сыновья («солнечный народ»). «Их назвали Ангираса». «А поскольку их нашли в

зарослях сахарного тростника, они стали известны как Ишкваку» [21, с. 28]. Посредством этих умозрительных построений в протобуддистскую историю встраивались и знаменитый род брахманов Ангирасов, и даже легендарный древнеиндийский царь, первый правитель и основатель Солнечной династии Ишкваку, который был сыном Вайвасваты Ману. В индуистской же исторической модели, как будет показано ниже, святые риши составляли систему отсчета исторического процесса. Они были выше даже самых главных богов – Вишну и Шивы. Согласно космогоническому мифу «Манавадхармашастры», они активно участвовали в творении мира. Авторы протобуддистской истории, которую добросовестно переписал Гой-лоцава, ловко вставили эти фрагменты, как кирпичи, в свою историческую модель для ее существенного укрепления и украшения. Теперь можно было переходить к истории самого Будды: «До Шуддходаны было 1121514 царей… Сыном Шуддходаны был Благословенный. Сын Благословенного – Рахула. Такова сокращенная царская хронология, взятая из «Абхидхармы» и больших трактатов, сочиненных великими мудрецами (махатмами)» [21, с. 31]. Для авторитета родословной Татхагаты количество царей династии перевалило за миллион, а их точное количество должно было свидетельствовать о безусловной достоверности подсчета.

В начале раздела «Подвиги Будды» читаем: «В главе об одновременном появлении в мире Будды Кашьяпы и царя Крикина в царской хронологии «Локапраджняпти», включенной в Винаю, сказано: когда Будда Кашьяпа явился в мир, Бодхисаттва, Благословенный, выразил решимость достичь в будущие времена просветления в присутствии полностью просветленного Будды Кашьяпы. Став брахмачарином, Он переродился в дэвалоке Тушита (небесная область, обладающая высокой чистотой – В. М.) и оставался до конца срока жизни в Тушите. Также в «rGyu-gdags-pa» сказано, что возраст богов в Тушите был 576000000 лет» [21, с. 33]. Согласно махаянистской ментальной парадигме, Будда уже не был ни первопроходцем, ни самым почитаемым. Как уже говорилось, Благословенный прозорливо видел распад его любимого детища Сангхи. Тибеские монахи полагали, что «Учение Льва шакьев разделилось на 18 школ. Это непременно должно было случиться из-за некоторых недостатков в прошлых деяниях самого Учителя мира» [21, с. 40].

Во вступительной части СЛ имеется еще один примечательный эпизод для эпистемологического анализа. Читаем: «В рассказе о поздней линии преемственности сказано, что, когда Дампа умер в возрасте 517 лет, он ушел в нирвану в Динри. Приведенный рассказ – всего лишь вымысел. Не противореча Писанию и разуму, можно уверенно утверждать, что Тибет был подобен Индии в отношении страны, народа и прочего, а его происхождение

восходит к началу нынешнего космического периода кальпы. В начале калиюги, неблагого периода, перед появлением Учителя Муни, когда пятеро братьев Пандавов повели в битву воинство, состоявшее из 12 или 13 отрядов, царь Рупати, сражавшийся во главе своей армии, потерпел поражение и, переодевшись женщиной, бежал в область, расположенную в снежных горах. Его потомки поселились там» [21, с. 43]. Отбрасывая преувеличения сроков жизни давних предшественников как вымысел, Гой-лоцава демонстрирует общеисторическое мышление, сформированное в Древней Индии в эпоху великого синтеза, в III – I вв. до н.э. Он структурирует мировую историю по кальпам и привязывает первоистоки хронологии Тибета к героическому эпосу о Пандавах, запечатленному в Мхб. Таким образом, тибетцы не мыслили себя вне традиций древнеиндийской культуры! Границы между индийской и тибетской культурами они не замечали. Примечательно, что добуддистская история и описание подвигов Будды в СЛ представляли собой спекулятивно-мифологические модели, в которых исторический материал был минимален. В первой он практически отсутствовал, во второй – существенно стереотипизирован. Историческое мышление Гой-лоцавы включилось, когда он приступил к исследованию логики развития буддизма после смерти Благословенного. С этого момента он предстает как высокий профессионал, которому пришлось проделать большую и сложную работу для создания своего детища. Так, в жизнеописании монаха Миларэпы автор СЛ замечает: «До этого места я записал жизнеописание Милы подробно, потому что видел много ложных рассказов. Думаю, что приведенный мною рассказ соответствует подлинным обстоятельствам» [21, с. 242].

б) Общая характеристика системы практического делания метафизики Пути тибетского буддизма

Представляется целесообразным начать с реконструкции первоистока достижений тибетских монахов – Пути их восхождения к святости. При этом следует оговориться, что я ставлю перед собой задачу выявить лишь самые общие, принципиальные моменты системы практического делания тибетских подвижников *с точки зрения методологии метафизики Пути*.

На мой взгляд, важнейшей особенностью метафизики Пути тибетского буддизма VIII – XV вв. является то, что ее составляющие проявляются не в полной, а в высшей мере. Из жизнеописаний тибетских монахов следует, что они обычно вступали на путь подвижничества в детском возрасте, нередко в 3 – 4 года. При этом внешнее окружение было для малыша максимально благоприятно. Обычно никто не препятствовал, не отговаривал мальчика от выбора столь сурового жизненного пути. Когда же юный подвижник вступал на аскетический путь практического делания, то все свои усилия он направлял

на овладение мистически-метафизическим знанием и многообразным и сложным йогическим опытом. Поэтому самые усердные и одаренные уже к 16-ти годам достигали прозрений и становились мастерами йоги и почитаемыми ее преподавателями. Обратимся к описанию жизни **Шигпо** (1149-1199) из Уя. «Он не занимался ничем, кроме изучения методов Сэмчога, – пишет Гой-лоцава, – и следовал ей во всех своих занятиях и созерцании. …он изучал 24 великие тантры Сэмчога. …Он обычно говорил, что есть 14 методов, которые следует преподавать. Из больших трактатов по сосредоточению ума согласно методу Рон… Через слушание Учения и размышления над ним он смог устранить все свои сомнения. …в 16 лет он уже проповедовал Учение. …с самого начала своей ученой карьеры он стал знаменит, но продолжал свои занятия до 30 лет. 14 лет он провел у ламы Лхаканпы… Там он занимался созерцанием… Ум его сиял, как небо, а сострадание – как солнце и луна. Слава его распространилась по всему свету. Он собрал вокруг себя множество учеников, прислуживавших его учителю, и много трудился на благо живых существ. Три радости возрадовали его учителя. Он не прерывал своей преданности ни на момент и обычно говорил: «Когда бы я ни покидал учителя, я не могу уйти, не поместив его стопы себе на голову. Он совершил бесчисленные подношения религиозных и мирских предметов и подарил учителю 17 копий больших сутр, таких как «Три Праджняпарамиты» и другие, написанных золотом» [21, с. 94, 95]. Согласно тибетской метафизике Пути, достижение какого-либо успеха было невозможно без добросердечной опеки со стороны не одного, а многих учителей-наставников (по возможности, стольких, сколько их было в живых). При этом для ученика было важно, чтобы учитель не только передал чаще всего тайные знания, научил тантрическим технологиям, но и совершил обряд посвящения, священную передачу знания и опыта.

Одним из любимых учеников Шигпо был **Татон Чо-е** (1163-1230). «Татон Чо-е в 12 лет отправился к ламе Мартону Чжама и получил посвящение в систему Самвары… Два года читал длинную дхарани Ваджрапани (санскр. vajra – «удар молнии» или «алмаз» – В. М.). Вместе со своим отцом он 101 раз получал посвящение в систему Самвары. Всего он получил 116 посвящений, включая те, что получил позднее. Два года слушал систему Майя у Караг Тонньина. У ламы Цага и Сэдурлунпы он получил наставления и основной текст метода Кор дзогчена. В 16 лет он проповедовал… У ламы Санри Гьярэ он выслушал методы Рэчунвы из Лоро, систему Хеваджры по методу Мэ (Мэтон Цонпо),.. садхану Цокье Дорже, учение Путь-Плод по методу Шамы и три цикла Шиче… Затем Чо-е получил систему Дхармапалы и впитал всю мудрость ламы Санрипы, как сосуд, наполненный до краев. У ламы Лунчагдума он слушал основной текст уровня лун махамудры, класс Кратких

наставлений и цикл, называемый «Благословение Ваджраварахи». Так, он прослушал полное изложение системы, известной как три класса «Доха». Под руководством Гёнпо Тагшона он также изучил многочисленные ритуалы хранителей Учения. От сиддха (совершенный, великий йогин – В. М.) Мэлче Цанпа он получил ритуал вызывания богини Какини… Встретив Шигпо, он неустанно пил из чистого источника его учения. Он реализовал ум учителя, получил его благословение и одновременно достиг прозрения и освобождения. «Хотя дхармакая (санскр., «сущностное тело», «тело дхармы», «космическое тело Будды» – В. М.) присутствовала во мне, я не знал ее. Из-за своей вечности природа иллюзии неосознаваема. По причине осознания моих прежних поступков и накопленной добродетели я получил возможность встречи с совершенным учителем и изучения глубокого тантрийского учения. Все мои сомнения, касающиеся природы ума, исчезли в присутствии Шигпо, даровавшего мне глубокие наставления, переданные через четыре линии духовной преемственности, отражающие сущность ума этого драгоценного и несравненного учителя», – писал он.

Как видим, этот человек с самого начала отличался от других своей мудростью, высокой духовностью, особой нацеленностью на преемственность в усвоении и накоплении опыта. «С юности встречаясь со многими знающими учителями, он был одарен исключительно богатыми познаниями и постиг смысл всех тантр и наставлений. Хранимый благословением древних досточтимых учителей, он постиг все внешние объекты как принадлежащие к сфере абсолюта (дхармата) и не обращал внимания на мирскую хвалу или клевету, а трудился безо всяких притязаний. Всю свою жизнь он испытывал преданность учителю в своем сердце и никогда не уставал трудиться в интересах учителя и служить его монастырю. Он обладал пробужденной мыслью великого сострадания и, не думая о личном спасении, трудился на благо живых существ, исполняя должные добрые и суровые деяния. Что бы он ни делал, он был царем йогов, подобным горе, не отделимым от понимания Высшей Сущности… В 25 лет он встретил Шигпо Дуйци. Когда ему было 37, Шигпо умер. До этого времени они были вместе как учитель и ученик, 11 лет, ни на день не расставаясь. Он посещал учителя семь лет и радовал его тремя способами. Их умы слились, и трижды учитель благословлял его, говоря: «О, ты, кто делает то, что нравится учителю! Пусть исполнятся все твои желания!» Вообще никто не может найти учителя, если не будет для него трудиться. В частности, он избавился от всех своих земельных владений и отказался от мирской собственности… Он подарил Шигпо 74 породистых коня. Он также записал все наставления и советы, полученные от учителя, и, таким образом, совершил великое добродеяние для будущих последователей. Так его желание изучить Учение исполнилось, и он подумал: Пойду я в леса и горные долины,

которые не видели люди и не слышали о них. Если я не смогу получить волшебные силы (сиддхи), то я не оставлю следов моего ухода и умру там… Грехи его исчезли, потому что он трудился во имя своего учителя. Он развил такую концентрацию ума, что обычно говорил: Эта жизнь более полезна, чем пребывание в отшельничестве… Если бы мы посчитали всех учителей, у которых он слушал Учение, то получили бы 16. С 13-ю учителями он занимался самым серьезным образом, шесть из которых были коренными (мулагуру), а из них трое оказали ему особые благодеяния, но величайшим и несравненным среди них был Шигпо Ринпоче…

Теперь о способе, которым Чо-е достиг совершенства ума, следуя наставлениям Шигпо: когда он создавал изображение Авалокитешвары в Танкья и 18 месяцев плавил медь в Шунхаре, он достиг йогического прозрения. Во время проповеди «Накопление устной традиции» в Лагпаламе он неожиданно получил благословение и необычное восприятие всех видимых предметов как принадлежащих к сфере Высшей Сущности… Когда Чо-е ходил за подаянием по пяти селениям Тохуна в Толуне, в ночь подношения, числа, он увидел во сне, как к нему пришел Шигпо и даровал ему наставления. Его печаль исчезла сама собой… Чтобы работать на благо монастыря и Шигпо, он посетил многие царства и усердно трудился на благо живых существ. …скончался… в год Железа-Тигра (1230) в 68 лет. Много реликвий осталось после его кремации» [см.: 21, с. 96–99]. Великих тибетских монахов объединяет неукротимая с раннего детства подвижническая страсть, удовлетворению аскетических устремлений которой они отдавали все свои силы. При этом для достижения конечной цели Просветления следовало тщательно изучить множество буддистских и йогических учений и связанных с ними практик и, конечно, перенять опыт самых знаменитых аскетов-современников.

Читаем историю **Чойкьи-Санпо** из Рона: «Когда великий пандита Ново-чже (Атиша), одаренный огромными познаниями и способностью предвидения, встретил ламу Ченпо, он сказал: Этот владыка – перерожденец индийского ачарьи Кришнапады Великого. Как могу я спорить с ним об Учении? Этот человек (пуруша) некоторым был известен как проявление Сугаты (эпитет Будды – В. М.), но большинство знали его как проявление Арьи Манджушри (санскр. «великолепная слава»; «хранитель Рая на Востоке»; один из трёх главных бодхисаттв – В. М.). В 11 лет он изучил Сутры. С 13 лет стал большим ученым, завершившим учение, и стал известен как Ясный во всех областях знания. Он обычно замечал: «Мои занятия были серьезными, ибо во всех областях Учения нет ничего, что бы я не изучил. Мои занятия не были слишком усердными, потому что мне было достаточно один раз просмотреть текст». Ронсом, одаренный обширной и безупречной

мудростью, усваивал учения, прочитав их один-два раза. Таким образом, он смог освоить все относящееся к шастрам, какие он не видел раньше, сутрам и тантрам Благого Закона Индии. Он прославился тем, что мог постичь каждое слово и его смысл и получил силу незабывания всего (дхарани – памятование). Кроме того, он был сведущ в трактатах мирских наук,.. в трактатах по логике; ведических текстах; назидательных шлоках и поэмах. Великодушный ум, он обладал доброжелательной склонностью помогать всем праведным людям, особенно тем, кто вступил на путь ваджраяны, и тем, кто намеревался практиковать реализацию и методы мантраяны. С помощью неопровержимых тайных наставлений он обычно помогал им. Одаренный ***способностью предвидения*** (выделено мною – В. М.), зная нужное время и способы воздействия на обычных живых существ, дабы укрепить в блаженстве в этой и будущих жизнях тех, кто принял религию, он написал прекрасно составленные трактаты. Ронсом ***был неустанен в помощи другим*** (выделено мною – В. М.). Он также искусно укреплял в блаженстве и тех, кто не был обращен к Учению. Он бескорыстно удостоил их своим милосердным вниманием. Он дорожил обетами и обещаниями, как драгоценными камнями, как органами живого тела, и поддерживал других в таких же правилах. Когда он сочинял трактаты, ему нужно было заботиться о собирании книг и сверяться с ними, он мог цитировать книги без всяких трудностей. Все трактаты, написанные им, не противоречат священному писанию, разуму и объяснениям Учителей. Они лишены недостатков в словах и смысле, и они известны среди других известных ученых как неопровержимые. Ронсом выучил без особых усилий грамматику, санскрит и другие языки Индии. В детстве он увязывался за каждым ачарьей (духовным учителем – В. М.), какого встречал, и изучал его язык… Известно даже, что он понимал знаки и языки животных… Этого великого лоцаву при жизни почитали многие ученые четырех провинций Тибета… Ронсом следовал многим пандитам (ученым – В. М.), таким как упадхьяя (настоятель крупного монастыря – В. М.)… Он был переводчиком их трудов и перевел многие тексты,.. Переводы были превосходные. Он делал также новые переводы, и велико было благо от этого. …этот Ронсом с самого рождения был одарен замечательной прирожденной мудростью и естественным добродетельным поведением. Все ученые-современники были преисполнены почтения к нему, ибо он был несравним в мирских и духовных науках, санскрите и многих других языках… Он посетил священные обители и ***узнал характер большинства тибетских богов и демонов*** (выделено мною – В. М.). Его блестящие теории отличались от всех других учений. В тибетской Стране снегов не было никого, кто бы сравнился с ним в познаниях. Он был держателем многочисленных тайных наставлений,

принадлежащих к линиям преемственности учителей прошлого» [21, с. 105, 106, 107].

Я позволяю себе большие цитирования, потому что мастер Гой-лоцава дает настолько целостную и глубокую характеристику подвижника и его сурового и, вместе с тем, такого возвышенного пути, что расчленять текст, согласно принятой мной методологии, представляется не только нецелесообразным, но и невозможным. Следует отдаться течению его яркого повествования и ограничиться необходимыми его комментариями.

Рассматриваемые тибетские буддисты, достигшие святости, были все равновеликими не только по меркам тибетского буддизма, но по самым высоким критериям метафизики Пути. В метафизическом познании, по суровой аскезе, по чистоте добродетели, по мистическим способностям православные исихасты, исламские суфии и тибетские буддисты были близкими родственниками: у всех у них все составляющие метафизики Пути были на высшем уровне. Если отбросить давно устаревшие предрассудки, то современные продолжатели их традиций могли бы весьма плодотворно (по)общаться между собой. Для достигшего святости Ронсома, как и других высокочтимых буддистский аскетов, незамутненная добродетель или способность прозорливости были обычным явлением. Хотелось бы обратить внимание на важную особенность тибетского буддизма: по своим основным методологическим установкам аскеты из Тибета были последовательными махаянистами-йогинами, крайней степени субъективистами. Однако это им не мешало (скорее всего, каким-то образом способствовало) овладеть не только природными силами, но и иметь многообразные отношения со святыми-предшественниками, различными богами и демонами.

Гой-лоцава так описывает подвижнические подвиги **Тулшига Сэнгэ Гьялпы**: «Когда Тулшиг родился в городе Гатэне в Верхнем Юрута, радужный зонт появился над крышей дома на рассвете. С девяти лет он преисполнился великого уважения и почитания других. В 10 лет понял иллюзорную природу всех видимых предметов. В 12 лет почувствовал великую печаль в отношении мира. В 13 лет он увидел во сне, как солнце и луна светят одновременно, а когда проснулся, Авалокитешвара явился ему и, повелев созерцать смысл Ньинтига, исчез. С того времени ***он преисполнился великого и безраздельного сострадания*** (выделено мною – В. М.). В 18 лет он понял, что все внешние предметы и идеи имеют иллюзорную природу. В 20 лет он принял монашеский обет в присутствии упадхьяи Дэу Ганпы и ачарьи Таши Ганпы… Он получил от ламы Царипы систему контроля дыхания. Он получил также много наставлений по старым и новым тантрам, по махамудре и системе Шиче от Рэпа Тимэ-вё, Лхарипэла, Шоннумбума, Тончара, Жанчуба Йонтэна, ачарьи Чосэ и других, и особенно полные тайные наставления по

Ньинтигу от Чосэ. Много лет он серьезно занимался созерцанием в отшельнических хижинах и уединенных долинах. Он вывел многих достойных учеников на путь посвящения и освобождения и скончался в 64 года» [21, с. 121-122]. У тибетских буддистов путь к святости начинался в раннем детстве: в возрасте, когда обычные дети забавлялись своими игрушками, ребенок, призванный к духовному подвигу, достигал глубин метафизических прозрений и «безраздельного сострадания» ко всему живому. Русский иеросхимонах Михаил (Питкевич) (1877-1962) поучал: «Главное же – это смирение и любовь. Кто много любит, тому многое и простится… Проявление любви к ближнему может спасти и большого грешника. Любовь покрывает все» [202, с. 217].

Суровая аскеза, развитое милосердие и покаяние были непременными составляющими строгой системы практического делания буддистов Тибета. **Сангье-рэпа** (1203-1280) без привязанности относился к своим собственным духовным заслугам. «Он мог существовать, сделав лишь один вдох в день, перемещаться по небу, сидя в позе созерцания, и преодолевать необыкновенно большие расстояния, когда путешествовал. Другие свои достижения он держал в тайне и никогда не говорил о них, в том числе о своих видениях, которые просто невозможно описать словами» [21, с. 512]. В конце жизнеописания этого монаха Гой-лоцава делает примечательное замечание: «Все вышесказанное – это кратко изложенные факты жизни Сангье-рэпы, взятые мною из биографии, автором которой является его прямой ученик Ньян Бэнпо Дхармасимха» [там же]. В метафизике Пути указание на прямого ученика как источника информации является верным признаком большой степени ее достоверности. Тоньон Самдуба звали «Йогин, обитающий в снегах на горе Шампоган… Заболев проказой, он занимался созерцанием в снегах Баюла и излечился от болезни, подобно тому как змея сбрасывает свою кожу. Раздетым он спал на снегах Шампо, и когда снег таял, тело йогина глубоко погружалось в него. Люди бросали ему ячьи хвосты, из которых он делал для себя одежду и циновки. Из ячьего хвоста он сделал себе и шапку. Вслед за ним многие другие йогины, живущие в снегах, стали носить черные шапки. Тоньон Самдуб поддерживал свою жизнь только водой… В Данпо, увидев шрамы на носу прокаженного, он пососал их, и его глаза наполнились слезами. С тех пор его состояние стало расти… Он запретил убивать диких зверей и ловить рыбу в холмистой местности от Силмалаха до Конданла. Тоньон Самдуб построил приют для бедных и кормил их, защищал Учение и стал выдающимся сиддхой» [21, с. 517]. **Лонченпа** (1308-1363). В 12 лет он принял монашеские обеты в присутствии упадхьяи Самдуба Ринчена и ачарьи Кюнги Вё-сэра. Слушал изложение многочисленных новых, старых тантр, садхан, посвящений и текстов у многих учителей; посещал ученых в Санпу, включая Цэнгенпу,

Лавранпу Чойпэл Гьялцэна и др. Изучал многие учения, включая Пять трактатов Майтреи, семь томов ньяи и другие тексты, и стал ведущим ученым. Он провел пять месяцев в темной каморке в пещере Чогла… Тело его подвергалось тяжелым испытаниям. Все это время он прожил, питаясь два месяца тремя мерами муки и 21 ртутной пилюлей величиной с овечий помет. Когда падал снег, он надевал мешок, использовавшийся и как одежда, и как подстилка. Три года он упражнялся в аскетизме, храня обет воздержания и занимаясь созерцанием в таких скитах, как Чим и другие. Все это время от тщательно изучал наставления в присутствии учителя» [21, с. 124].

В жизнеописании одного из великих подвижников Тибета **Дампы Сангье**, перечисляя множество его учителей, автор СЛ указывает на основные направления философско-йогического знания, которые подвижнику пришлось переплавить в своем сердце: «Он получил подробные наставления от 54 сиддхов, среди которых были и йогины, и йогини… Одиннадцать учителей, обучавших его материнским тантрам и практике переживания блаженства… Одиннадцать учителей, обучавших его махамудре… Десять гуру, которые дали прямое введение в природу Ума… Получив от этих учителей передачу всех Сутр Внешнего Учения и все тайные наставления отцовских и материнских тантр Внутреннего Учения, он стал заниматься созерцанием. Дампа Сангье начитывал имя своего Учителя в местности Сэнгэдзон, и в нем воссияло полное понимание истины. Шесть лет он созерцал в восточном Сэнгэдзоне, пятнадцать лет в Ваджрасане, четыре года – у ступы Сваямбху-чайтья, пять лет – у горы Курукулла, пять лет – на берегу Ганга, пять лет – в джунглях Восточной Индии, пять лет – на кладбищах Южной Индии, семь – на кладбище Шитаваны, и вновь – три года в Ваджрасане и, наконец, десять лет – в стране Абхира. Всего 65 лет!» [21, с. 453]. В метафизике Пути *знать* – значит *практиковать*. 65 лет высочайшего аскетического практического делания!

В деле нравственного самосовершенствования монаха непростой задачей является преодоление в себе гневливости. Многоопытный Сочунва придумал весьма рискованный, но действенный способ воспитания своего ученика. «…когда Шами возвращался домой, выполнив работу, которую ему поручил Сочунва, он увидел, что в доме у учителя был какой-то незнакомец. Тут он услышал, как Сочунва, понизив голос, сказал: «Мёнламбар пришел! Спрячь свои вещи, он может что-нибудь украсть». Шами подумал про себя: «Я так долго служил ему, всегда был честен, а он говорит обо мне такие вещи!» Его охватил сильнейший гнев, он выхватил кинжал и бросился на Сочунву. Тот ускользнул в кладовку и заперся. Когда Шами был уже у двери, Сочунва сказал: «О, Мёнламбар, сейчас твой ум полон гнева. Посмотри на него» [21, с. 459].

«В течение пяти предыдущих рождений бодхисаттва **Кюнга** (1062-1124) был учеником Дампы Сангье». «Все свое время он отдавал молитвам в присутствии учителя, – пишет Гой-лоцава, – и обрел благословение Дампы. Таким образом, он смог постичь основу добродетели. Дампа был им доволен и сказал: «Я сделаю тебя, герой из Цагуна, непобедимым в бою». Кюнга спросил: «Какие доспехи я должен иметь?» Дампа отвечал: «Спи в пещере, где может разместиться лишь один человек; носи лохмотья – этого будет довольно, чтобы защитить тебя от зла; ешь понемногу ячмень – такой пищи будет довольно, чтобы защитить тебя от голодной смерти. Занимайся созерцанием до тех пор, пока не почувствуешь к нему отвращение. Общайся с людьми, но не вступай с ними в близкую дружбу… Взгляд твой должен быть постоянно направлен вверх – это благоприятное положение глаз, характерное для Праджняпарамиты… Кюнга стал заниматься созерцанием, и мощь его мудрости возросла безгранично. Он постиг сущность Взаимозависимого Происхождения, чем очень порадовал Дампу» [21, с. 482]. Если изъять из приведенного фрагмента два буддистских термина, то можно было подумать, Кюнга и его учитель Дампа – православные монахи Афонского или Валаамского монастыря, настолько подобны общие их аскетические и нравственные установки.

О суровом подвижничестве **Шераб-вё** (1090-1173) Гой-лоцава пишет: «Он осознал, что все элементы феноменального бытия, а также и состояние нирваны – лишь названия… Он отказался от всего, что имел, не оставив себе даже чашки… Затем Рог провел три года в затворничестве в центральном здании монастыря Цэпаган, питался нектаром, одевался в лохмотья и соблюдал обет молчания. Он занимался созерцанием и обрел признаки пребывания на Пути, которые были подобны контакту камня и кости. Затем поток его омрачения иссяк. В течение месяца он достиг постижения отсутствия дня и ночи. Первым результатом всей его практики было явление ему идама (божество-покровитель – В. М.), вторым результатом – пророчество дакини (злые демоницы, спутницы богини Кали – В. М.), третьим – подчинение им якшей, которые стали служить ему как слуги. Когда ему исполнилось 30 лет, он встретил Гьицана Шигпо, который был уже очень стар и его поддерживали под руки две отшельницы. Он имел обыкновение пить собственную мочу, у него было красивое тело, и на лице его всегда сияла улыбка. Как только Рог увидел его, все в нем перевернулось. Он не знал, как приветствовать старца и как выразить ему почитание. Тут Гьицан Шигпо дал ему выпить оставшийся нектар собственной мочи, что Рог и сделал, и чувство необыкновенного здоровья наполнило его тело… В результате Рог отбросил понятийное мышление, различающее между добродетелью и грехом, между тем, от чего следует отказаться, и тем, что является противоядием, а также

между состоянием сосредоточения (самадхи) и знанием, достигнутым после выхода из сосредоточения» [21, с. 495, 496]. Одна из главных задач строгой аскезы и йогической практики – трансформировать понятийное метафизическое знание в непосредственно созерцательное, а также достигнуть своеобразного фантомного видения, в котором дхармы, нирвана, день и ночь, материальные предметы есть «лишь названия», лишенные не только объективной, но и субъективной силы и значимости. Тогда они как бы выходили за пространственные пределы этих двух реальностей и обретали подлинную свободу. Местные боги и дьяволы не могли их достать, и поэтому вынуждены были их бояться. При этом открывалось видение кармической связи. Перед уходом в нирвану Шераб-вё сказал своим ученикам: «Мне кажется, что существует глубокая кармическая связь, связь давнего почитания между нами, учителем и учениками. Вы дорожили мною и относились ко мне с благоговением. Я же отвечал вам любовью, и вот так мы, учитель и ученики, обрели счастье в гармонии с Дхармой. Мы оставались вместе долгое время. Трудно прожить всю жизнь с совершенно безупречной репутацией» [21, с. 500].

Ближайшим учеником Дампы Сангье был **Пацаб Гомпа** (1077-1158). В разговоре с Кюнгой Пацаб так различает абстрактно-теоретическое знание и мистически-метафизическое «йогическое постижение»: «…я понял, что все элементы феноменального бытия (дхармы) одной природы, но это понимание было получено путем логических заключений. Это было подобно прикосновению к предмету в полной темноте. Но здесь природа реальности явила себя моим органам чувств, и я достиг предела йогического постижения» [21, с. 485].

Таким образом, среди всех версий метафизики Пути система практического делания тибетских буддистов VIII – XV вв., пожалуй, была одной из наиболее сложных и суровых, потому что она включала технологические наработки трех буддистских колесниц, многообразный опыт йогических и, вероятно, других индуистских школ. Не может не вызывать уважения высокая терпимость монахов Тибета, их открытость к восприятию и самому серьезному изучению существенно различных подходов. Ясно, что такая установка весьма способствовала более эффективному продвижению аскета по непростому Пути практического делания и достижению поставленных целей. В этом смысле христианские монахи существенно им проигрывали. Представители различных христианских сект, претендуя на монопольное владение Истиной, готовы были уничтожить своих противников из других общин, тем самым существенно обедняя, упрощая мыслительное и ритуальное поле раннего христианства. Как известно, христиане тех течений, которые добирались до власти совершать насилие, обычно весьма

преуспевали в уничтожении своих в Христа же верующих «врагов». Нетерпимость к тем, кто славит/понимает Господа *иначе*, – нетерпимость, которая была чужда аскетам Индии, Тибета и раннего буддизма в Китае, – сегодня особенно печалящее клеймо на христианской истории.

в) Особенности концептуальных представлений тибетских монахов

Важнейшей особенностью буддистской версии в Тибете VIII – XV вв. являлась открытость метафизического знания для внешних заимствований без каких-либо ограничений. Тибетские монахи стремились максимально использовать все доступные знания и методики йогической практики всех буддистских школ трех колесниц, а также живо интересовались знаниями, наработанными в философских и йогических школах Индии, от глубоких корней которых они никогда мыслительно не отделялись. Эта, ставшая традицией, неукротимая устремленность к овладению буддистско-йогическим знаниями стала залогом достижения ими высот метафизики Пути. При этом, судя по обширному материалу СЛ, тибетские подвижники сторонились весьма безнравственной разветвленной древнеиндийской мифологии, выбирая из нее наиболее мистически-значимое. К несомненному позитиву тибетской метафизики Пути следует также отнести суровые требования аскетической морали, без строго выполнения заповедей которой о достижении каких-либо мистически-метафизических успехов нельзя было и думать.

В этом смысле показательны размышления Гой-лоцавы во вступительной исторической части главы XI «Махамудры» (санскр., букв.: «Великий Символ» или «Великая Печать»), одного из высших духовных учений буддизма в Тибете. «Некоторые еретические школы, – пишет автор СЛ, – например, дигамбары (*практикующие* исключительно покаяние! – В. М.), допускающие, что злые поступки являются причиной страданий феноменального бытия, пытались искоренить злые поступки покаянием. Согласно мимансакам, вовсе не существует конечного освобождения (мокша), и поэтому они стремятся очиститься от моральной скверны лишь ради временного освобождения. Последователи санкхьи и вайшешики считали, что моральное осквернение является основой феноменального бытия, но ведь основой моральной скверны является неведение, характеризующееся непониманием природы «Я» (атман). Поэтому, признавая «Я» и входя в сосредоточение, они достигали различных ступеней среди всех восьми, начиная с первой дхьяны и до наивысшей точки созерцания в сфере феноменального бытия, но, попадая в сеть эгоистического воззрения, они были обречены снова упасть в ад Авичи. В этой связи ачарья Васубандху писал: «Есть ли иной метод достижения спасения, кроме буддизма? Нет. А почему? Потому что еретические учителя придерживаются неверного взгляда

на «Я». Буддийские ученые считают, что без отказа от неведения, допускающего существование «Я», нет спасения» [21, с. 438]. Как мы видим, в мыслительном арсенале тибетских подвижников в полной мере были задействованы индийские философские разработки. Примечательно, что для тибетских йогинов последняя остановка индуистов – Атман («Я» как неведение) – есть реальность, которую нужно преодолеть. Таким образом, глубокая теоретическая работа сопровождала их суровую йогическую практику. При этом важное значение придавалось нравственной составляющей в системе практического делания, необходимости достижения нравственной чистоты. Получается, что дигамбары, подобно христианам, *полагали* покаяние главным и единственным средством спасения.

Гой-лоцава, излагая историю линии преемственности святого учения Дугэл Шиче (учение, облегчающее страдания – В. М.), пришедшего в Тибет из Индии, отмечает – как позитив этого течения – ориентацию на нравственное совершенствование подвижника: «Большинство из достигших Тибета тайных наставлений и нравственных предписаний служили защите учеников от греховных действий и очищению их умов от омрачений. Это учение приносит скорое облегчение страданий всем тем, кто в силу влияния прошлых жизней имеет физические недостатки, терзаем болезнями и нищетой или одержим демонами» [21, с. 452]. Тибетские буддисты своим милосердием порой напоминают христианских монахов. Так же, как и у последних, у них было достаточно частое общение со святыми. Так, монах Бари отличался глубоким, искренним милосердием. Гой-лоцава пишет: «Придя в Лато Пэлтан, он увидел, что сотню овец ведут на убой. Он пожалел их и выкупил.. Бари подарил их местному монастырю с условием, что им сохранят жизнь… Во время пребывания Бари в Индии Арья Авалокитешвара постоянно являлся ему и проповедовал множество учений. Однажды перед ним предстала йогиня и посоветовала возвратиться на родину. Он также увидел плачущего Авалокитешвару и спросил, в чем причина его горя. Бодхисаттва ответил: «Царь Шинтэнчен захватил шестьдесят пленников, сейчас их мучают в тюремной яме со змеями и лягушками, и они рыдают от боли… Бари освободил пленников, отдав за них 60 золотых санов» [21, с. 536]. У подвижников Тибета милосердие приобретало максимально широкую направленность.

«Когда Чойкьи Ойдубу было пять лет, – повествует Гой-лоцава, – его приятель сжег блоху, Ойдуб упал без чувств. От рождения он обладал великим сочувствием и боялся совершить даже малейшее прегрешение… В 22 года Жанчуб принял полное монашеское посвящение в присутствии бодхиеаттвы Дава Гьялцэна, и в нем зародилась бодхичитта (любовь ко всем живым существам – В. М.). Упадхьяя сказал ему: «Отныне ты должен делать самое

лучшее для живых существ. Эгоистические мысли никогда не приходили ему на ум, потому что с самого начала он принял всех живых существ в сокровенной глубине своего сердца… Когда он жил на горе поблизости от Пома, собралось много богов и демонов, они построили две катапульты и готовы были обрушить на него шквал камней, но, увидев костры, зажженные на склонах горы, где жил Учитель, дэвы и демоны не осмелились подойти ближе. Так он подавил злых дэвов и демонов, обитавших в той стране» [21, с. 260-261].

Согласно автору СЛ, буддисты Тибета активно обсуждали проблему природы метафизического знания и способов его достижения. Читаем: «Шри Дхармакирти считал, что каждая конструктивная мысль является неведением, которое должно быть устранено. Но знание относительности, которое тоже представляет собой, как утверждается, вывод, конструктивную мысль и неведение, не могут быть отвергнуты. А поскольку не существует противоядия, способного опровергнуть вывод и поскольку все концепции, способные опровергнуть вывод, должны быть ложны, то и не могут служить противоядием. Поэтому «противоядие» этого вывода, т.е. понимание относительности, являющееся не просто теорией, представляет знание махамудры. Это знание может быть достигнуто только через благословение святого учителя – через посвящение, а не рассуждением. Поэтому Будда и объяснял стадии общего Учения» [21, с. 439]. Для тибетских буддистов было очевидно, что метафизическое знание – не спекулятивная теоретическая конструкция, которое достигается посредством философских рассуждений. Знание метафизики Пути тантрического буддизма имеет мистически-метафизическую природу. Поэтому «это знание может быть достигнуто только через благословение святого учителя» и в ходе сурового йогического делания.

В многотрудной системе практического делания тибетских буддистов важное место занимала кармическая составляющая, которая мыслилась не абстрактно-теоретически, а конкретно: посредством прозорливого вѝдения. Это существенно усложняло и расширяло их ментальное пространство, поскольку устанавливало живую связь здесь-бытия монаха с историческим прошлым. Когда **Дампа Ма** (1055) попросил у ачарьи дать ему сокровенное наставление, тот сказал: «Я дам тебе наставления, поскольку между нами есть кармическая связь, длящаяся много перерождений» [21, с. 455]. В свою очередь, когда Дампа Ма достиг святости, у него попросил сокровенных наставлений один из лучших его учеников Согпо Додэ. «Ма ответил, что поскольку в прошлых рождениях между ними уже были отношения учителя и ученика, он должен дать ему наставления. Ма дал вводные разъяснения, а затем даровал ему все сокровенные наставления» [21, с. 456]. Старший из трех

сыновей Всезнающего **Кюнга Санпо** (1259-1316) «был перерождением Дхармасвамина Великого Гёцанпы, скончавшегося в год Земли-Лошади (1258). Он вновь родился в том же году Лошади в Ньедо, в семье Ньедовы Всезнающего... До шести лет ребенок часто повторял: «Я – Гёцанпа!» Он также иногда утверждал, что он – Мила. До того, как ему исполнилось три, он притворялся, что не может говорить. В возрасте четырех лет он уже овладел письмом и чтением. С семи лет он проповедовал своему окружению… Когда ему было 14 и 15 лет, он уходил в затворничество, и ему открылось ясное видение Ваджракилы» [21, с. 510].

Учеником Пацаба Гомпы был **Гьялва Тэннэ** (1127-1217). В три года мальчик мог вспомнить свои предыдущие рождения и часто говорил: «Прежде я был Мэл Цондуй-лама!» Известный подвижник Со Курина сказал: «Сын этой женщины станет великим святым (сиддхой). Я сделаю его преемником моей духовной линии». Затем Со Курин даровал ребенку посвящение Дзогрим Авалокитешвары. В пять лет Тэннэ встретил в Рамо Мэнчуха Рэчунву, который также сказал, что мальчик станет сиддхой и что он сделает его преемником своей линии. Он даровал ему наставления «Доха» согласно методу Типу. В семь лет Тэннэ встретил в Ярда Гампопу, который сказал: «Этот мальчик станет сиддхой! Когда он подрастет, пришлите его ко мне» и даровал ему посвящение в махамудру. В 9 лет Тэннэ испросил разрешение начитывать мантру Тары у ачарьи Гомпы. Ачарья сказал: «Между нами существует кармическая связь». До того, как Тэннэ достиг пятнадцати лет, он освоил учения, данные ему отцом. Когда ему исполнилось 25, он пожелал посетить места, где жил в прошлых рождениях. Он говорил: «В прошлом рождении я жил в ущелье Лхотаг и сейчас хочу вновь побывать там» [21, с. 487]. «В течение трех лет Тэннэ занимался созерцанием и обрел все добродетели, которые только возможно обрести на Пути… Хотя он сам обрел все заслуги, проистекающие от символа Пути, он не открыл многого другим. Некоторыми знаниями он поделился с Шигпо. Тэннэ обрел способность переноса сознания (паракая-правеша) и однажды продемонстрировал процесс переноса сознания в чойра Ог Чосэ… Большую часть времени Гьялва Тэннэ проводил в затворничестве, сочиняя комментарии на устные наставления Дампы Сангье» [21, с. 491].

В затворничестве тибетские монахи, как и православные монахи-исихасты, стяжали все добродетели. Читаем в «Киево-Печерском патерике» об Иоанне затворнике: «Но тот один из всех обрел истину, предав себя божьей воле и заповеди его сохранивши непорочно, в чистоте сохранил он свое. тело и душу, чуждый всякой скверны плотской и духовной. Я разумею Иоанна преподобного, затворившегося в тесном месте пещеры. Там пребывал он в великом воздержании тридцать лет, многим постом обуздывая и терзая тело

свое и нося на всем теле своем тяжкие вериги» [44, с. 539]. Существенное различие между буддистским (тибетским) и православным монахами выражается в том, что если первый залогом достижения духовной чистоты полагал себя, свое мужество и настойчивость, то второй все свои подвижнические успехи относил к милости Божией. Господь является первоистоком, первой и последней инстанцией всего благостного. Рассуждая о безмолвии как божественном даре, Иосиф Исихаст Афонский (1897-1959) пишет: «…на самом деле безмолвие – это единственное средство, которое содействует достижению всех добродетелей. Однако мы говорим: никто не может выдержать его тяжесть в ведении и рассуждении, если Господь не пошлет как дар и милость благодать безмолвия. Таким образом, безмолвствующий должен знать, что безмолвие – это дар Божий, и должен благодарить Бога» [191, с. 299]. Амвросий Оптинский (1812-1891) как-то сказал: «Монашенство – это блаженство» [13, с. 86]. Для меня мирского философа безмолвие – это блаженство. Оно является живительным источником красивых мыслей и сильных идей.

Среди тибетских монахов способность прозорливости была весьма распространенным явлением. Читаем показательный пример: «Когда учитель и ученик остановились в доме у одного жителя Толуна, вечером Шами подумал, что у его учителя вовсе нет передачи наставлений и ему нужно поискать другого наставника. Около полуночи другая мысль пришла ему в голову: «Кажется, этот человек иногда читает мои мысли. Наверно у него все-таки есть передача наставлений». На рассвете Шами решил, что будет по-прежнему сопровождать его и посмотрит, даст ли Сочунва ему наставления. Утром Сочунва сказал: «О, Мёнламбар, то, что ты думал вечером, совершенно бесполезно, то, что пришло тебе в голову в полночь, уже лучше, утром же ты был совершенно прав»» [21, с. 459].

Автор СЛ называет **Мавэ-Сэнгэ** (1186-1247) ученым, учитывая его кармические истоки: «В прошлом рождении он придерживался небуддийских взглядов, был последователем школы санкхья и жил в Кашмире. Он очень любил философские диспуты и во время поездки по Восточной Индии победил в диспуте многих ученых» [21, с. 501]. Кармические отношения для тибетских буддистов были настолько реальны, что Мавэ-Сэнгэ со своим учителем «торжественно поклялись встречаться во всех будущих рождениях» [21, с. 501]. Вместе с тем, он достиг выдающихся мистических прозрений: «В 31 год он практиковал Пять Путей. Знаки очищения от скверн были восприняты им как Причина, знаки овладения пятью жизненными дыханиями – как Путь, а знак чистого видения – как Результат. Эти знаки проявились у него в точности так же, как и у его Учителей: он не различал день и ночь, и стены не были для него преградой. Он устранил все сомнения, связанные со

смыслом Учения, и в его духовном опыте было состояние блаженства и ясности, которое взметнулось в нем, словно пламя. Забыв обо всем, он танцевал и не мог сдержать слез радости. Когда ему было 33, он созерцал по тексту «Манджушри-намасангити», и внутри стебля цветка лотоса ему явились семь божеств свиты Манджушри. Когда ему было 35,.. увидел свет, формой похож на цветок лотоса-кумуды, исходящий из сердца Авалокитешвары, который через некоторое время растворился над макушкой его головы… Он видел свет, исходящий из сердца Хаягривы («гневное божество-защитник Учения» – В. М.)… Когда в возрасте сорока лет он был в затворе в Ньедо, то увидел красный свет,.. и вдруг превратился в Хаягриву… Его кончина сопровождалась многими необыкновенными знамениями, а после кремации осталось множество реликвий. Когда, спустя некоторое время монахи делали подношение воды у его изображения в форме Ваджрасаттвы («алмазное существо» – В. М.), вода наполнилась реликвиями. Когда они покрыли изображение золотом, с неба, подобно снегу, посыпались реликвии» [21, с. 502]. Экзистенциальная реальность, в которой тибетские монахи пребывали практически на протяжении всей своей жизни, была насыщена глубокими и разнообразными метафизическими знаниями и мистическим явлениями. Это позволяет отнести метафизику Пути тибетского буддизма рассматриваемого периода к одной из наиболее ярких форм ее проявления.

Ринпоче Чойгьялва (1340-1410). «С детства он отличался от других детей большими способностями: помнил, что делал в прошлых рождениях и проявлял необычайную мощь ума. Не обращая внимания на трудности, он добился совершенного знания во всех областях. В восемь лет он без особых усилий овладел искусством сакрального танца, ритуалами, индийской астрологией и другими науками; в девять лет выучил наизусть Гухьягарбха-тантру и Цикл Ваджракилы… В 12 лет он стал ученым наставником и проповедовал без перерыва в зимний и в летний учебные периоды. Под руководством отца он усердно изучал тексты обрядов посвящений, комментариев и наставлений трех линий системы Шиче – Ранней, Поздней и Средней. Он также посвятил много времени изучению старых и новых тантр и проповедовал по памяти объемные тексты. Когда родственники, посовещавшись, привели ему невесту, Чойгьялва огорчился и вместе с тремя своими товарищами убежал к Кьечогу Ринпоче, который был очень знаменит. …когда он созерцал на рассвете, ему явились великие Учителя линии преемственности. Его вера возросла многократно, и, как только он начинал искренне молиться, перед ним раскрывались многие двери глубокого сосредоточения ума. Занимаясь в течение шести месяцев садханой Ванчигмы, он увидел во сне, как его тело приняло светоносную форму, а затем растворилось в сердце Учителя. …он высоко поднял знамя аскетов-

созерцателей. Солнце прямого йогического постижения реальности воссияло в нем, и тьма неведения рассеялась. Затем пали оковы ума, различающего субъект и объект, и сила его любви и сострадания стала еще более мощной. В его сердце зародилась способность верить во всех своих учеников, и он занял свое место в линии преемственности учителей.

Даже повседневные дела этого великого человека нельзя было охватить обычным умом. На рассвете он обычно начинал с чтения Прибежища и зарождения бодхичитты и затем созерцал Пять Путей до восхода солнца. Потом начитывал мантру Амитабхи, мантру Ваджрадхары... После этого он обычно делал подношения, произносил хвалу, молитвы, исповедовался и подносил торма из белого масла. После утреннего чая читал вслух Праджняпарамиту и готовил подношение из многих видов торма. За этим следовало чтение молитвы к учителям линии преемственности,.. и он удалялся для утреннего созерцания. После полуденной еды он проводил ньингмапинский ритуал... После этого удалялся для вечернего созерцания, во время которого читал 21 раз Хвалу Таре. ***После заката он делал сотню простираний*** (выделено мною – В. М.), читал Семичленную молитву, исповедовался и делал подношения защитникам Дхармы. В сумерках он проводил церемонию Чод… и делал подношение божеству Кьевун. В дневное время он тоже ***постоянно находился в состоянии созерцания*** (выделено мною – В. М.)... Таковы были его ежедневные труды. Таким образом, Чойгьялва занимался исключительно созерцанием и видел многие необыкновенные знаки. Однажды вечером, когда он делал практику ста подношений, ему привиделось, что из его тела вышло много гноя и крови, и плоть была в состоянии полного истощения. Потом он увидел, как его плоть отделяется от костей, которые приобрели сероватый оттенок. Во время ритуала умиротворения божества Дэто он увидел, что сидит на вершине горы Меру, затем ему явилось видение трех тысяч слов, и тело его вдруг стало непомерно большим. Когда он получал посвящение в Цикл Ваджраварахи (символ единства пустоты и блаженства – В. М.), то увидел Учителя в образе этого божества. Когда он созерцал Ваджракилу (ритуальный трёхгранный кинжал – В. М.), долгое время было видно пятно красного цвета размером с алтарный светильник, исходящее из магического кинжала. Во сне он видел, что держит две горы и бьет их друг о друга, как цимбалы. Когда он совершал ритуал умиротворения Цэдага, одной из форм Ямантаки (гневного проявления Бодхисаттвы Манджушри – В. М.), ему привиделось, что он выпил всю воду реки Цанпо. Во время подношений в Самтэнлине Лэгдэн Нагпо (Кришна) спустился с крыши и предстал перед ним, и это все видели.

Во время лунного затмения, когда во время ритуала умиротворения Дэто он закончил обряд, посвященный мирским божествам, и уже собирался начать

обряд, посвященный немирским божествам, его тело стало излучать свет, само собою загорелось жертвенное пламя и не исчезало в течение продолжительного времени. Закончив ритуал, он выразил свое удовлетворение. Когда Чойгьялву спросили о смысле происходящего, он сказал, что когда божество появилось перед ним, было ясно видно, как идам входит в пламя, и он смог сделать огненное подношение божеству так, как один человек мог бы сделать подношение другому. Чуть позже появились дакини и защитники Учения и приняли свою долю подношений. Дэто и Ваджракила были идамами всех предшествующих учителей линии преемственности. Во время обрядов посвящения именно эти два божества ниспосылали настолько мощные волны благословения, что больные иногда исцелялись, а немые обретали дар речи. Во время совершения медицинских ритуалов становилось больше лекарств и проявлялись многочисленные знаки благословения божеств. Чойгьялва ежедневно трудился, подобно своим предшественникам, учителям линии преемственности. Все средства, которые он получал, немедленно расходовал на поминальные ритуалы, посвященные предшествующим учителям линии преемственности, делал священные изображения, кормил бедных и подносил множество светильников в Верхнем и Нижнем храмах… Он приносил живым существам все большее благо, и слава о нем распространилась по всей земле» [21, с. 506-508].

Если сопоставить распорядок дня тибетского монаха Чойгьялвы, практиковавшего во второй половине XIV – начале XV вв., и последователей Будды в первой половине V в. до н. э., запечатленного в суттах «Чулагосинга» («Меньшая беседа в Госинге») и «Секха-патипада» («Практика Ученика»), то станет очевидным, насколько более строгим и напряженным было подвижничество тибетских буддистов. Если отвлечься от ментальной составляющей, то, на мой взгляд, по суровой аскезе практического делания тибетские монахи становятся гораздо ближе православным монахам-исихастам. Иосиф Исихаст Афонский писал: «Ближе всего к человеку Бог. Нет никого другого, кто был бы ближе, чем Бог. В Нем мы живем и движемся, в Его объятиях непрестанно находимся» [191, с. 240].

Гой-лоцава сообщает о 18 чудесах, совершенных **Митрой (Митраджоки)**. Читаем наиболее примечательные из них: «В течение двенадцати лет он занимался созерцанием в Кхасарпане. Авалокитешвара в окружении свиты явился ему и проповедал Учение… Родители назвали его Аджитамитрагупта. Экаджати (предводительница дакинь, одна из наиболее жестоких – В. М.) обучила его упаямарге, и он мог осуществлять все свои желания, обращаясь к ней... В то время в Одантапури было 12 тысяч монахов, и между ними был раздор. Одна из сторон получила поддержку царя страны Буншин, который повел свои войска на монастырь. Митра бросил в них свой

жезл, и войска эти в ужасе бежали. Они не смогли причинить вихарам никакого вреда. Во времена царствования Султан-хана войска из Варанаси двинулись на Магадху с целью уничтожить там Учение Будды; из-за пыли, вздымаемой ими, с трудом можно было увидеть солнце. Митрайогин, стоя перед ними совершенно нагой, закричал на них так, что задрожала земля, и все солдаты и животные остановились, как вкопанные. Царь взмолился о пощаде, и он освободил их от оцепенения. …царь приказал сложить поленницу и посадил сверху Учителя. Три дня он жег поленницу, но Учитель остался невредим… Когда Митрайогин проповедовал пять шлок глубочайшей мудрости царю Варанаси, на землю упал дождь цветов,.. Однажды близ южного города Куру-вихары объявились два якши, которые и днем и ночью пожирали городских жителей, стариков и молодых. Митра подчинил их своей власти и построил храм… Для того, чтобы вера монахов возросла, Митра бросил вверх магический взгляд, и все птицы спустились к нему с неба, садились на руку и повиновались его слову… Хотя он и не проповедовал Учение 84 предводителям Варанаси, одним лишь усилием воображения он вызвал в их умах видения скелетов и т.д. Они ушли в лес, и там освободили свой ум от представлений, присущих мирским людям… Через некоторое время царь Джаясена и пандита Ананда перестали ему доверять и совершили покушение на его жизнь. Тогда он сделал так, что они приняли позу глубокого сосредоточения ума, а сам сосредоточил собственный ум на содержании соответствующей шлоки, в результате чего они достигли освобождения, не вставая со своего сиденья… Царь Варанаси подумал: «Я не разрешу этому Учителю уйти в другое место». И не дал ему покинуть монастырь, замуровав ворота. Вскоре люди увидели, что Учитель танцует на большом валуне за стенами монастыря и одновременно сидит внутри монастыря… Когда он жил в доме аскета, двое монахов прогнали две призрачные фигуры, напоминающие его, которые появлялись внутри дома и снаружи. Заглянув в дом через отверстие в стене, они увидели, что он проповедует Учение восьми классам божеств и демонов» [21, с. 541-542].

Таким образом, та же открытость и терпимость к различным метафизическим разработкам индуистских и буддистских подвижников существенно обогащали концептуальное поле аскетов Тибета, в котором они жили и творили свой подвиг большей частью с детского возраста и до глубокой старости. На мой взгляд внешнего наблюдателя, тибетские монахи ставили перед собой настолько сложные сверхзадачи, разрешение которых в практическом опыте даже по меркам метафизики Пути представляется невозможным. Абстрактно-теоретическое знание (аналог метафизики Логоса) они справедливо полагали весьма ограниченным. Они шли дальше. Уже в начале своего подвижнического Пути (обычно в детском возрасте) начинающие аскеты-йогины достигали феноменальной системы восприятия

махаяны. Достигшие святости монахи шли еще дальше. Они проникали «за спину» всего сущего. Согласно сообщению Гой-лоцавы, у них появлялись невероятные способности «беспрепятственно проходить землю и горы», «исчезать в скалах», «предсказывать будущие события» и др. По сути, их способности становились сверхчеловеческими, что вызывало священный трепет у людей и – в их картине мира – страх у «местных» богов и злых демонов. Структура знания тибетского буддизма была сложна и причудлива. В нее входили спекулятивное знание многих школ индийской философии, трех буддистских колесниц, мантры и тантры, магические знания и способности, кармические видения и знания. Важнейшей ее составляющей была высокоразвитая практическая мораль.

г) Причудливое мистическое пространство тибетского буддизма

Гой-лоцава так описывает мистические достижения Дампы Сангье за многие годы суровой йогической практики созерцания: «Много раз ему являлись божества-хранители, включая 12 идамов: Манджугхоша (бодхисаттва Мудрости, «хранитель Рая на Востоке» – В. М.), Авалокитешвара, Ваджрадхара (санскр. «Держатель ваджры»; изначальный Будда – В. М.), Тара Кхасарпана (одна из форм Авалокитешвары), Ямантака, Ранчун Гьялмо (одно из имен Экаджати, одной из самых мощных и жестоких богинь индо-тибетской мифологии – В. М.) Сарвани-варана-вишкамбхи, Маричи (старший сын Брахмы – В. М.), Самантабхадра (бодхисаттва-защитник учения – В. М.), Вараха («вепрь», аватара Вишну – В. М.) и Ачала (гневное божество-защитник), а также Вайрочана (будда, испускающий свет – В. М.), Хаягрива (одно из воплощений Вишну – В. М.), Самвара и Хеваджра (эманации будды Акшобхьи – В. М.). Ему также являлись бесчисленные мантрадхары (тантристы – В. М.) и среди них 36 гуру, принадлежащих небесной обители дакини. Из мирских сиддхи он обрел чудесное видение, с помощью которого можно было обнаружить под землей сокровища; лекарство, дающее способность ежедневно преодолевать расстояние в 100 йоджан; волшебные пилюли; способность проходить сквозь землю; силу, заставляющую служить себе якшей; язык веталы, превращающийся в меч и дающий способность летать по небу» [21, с. 453-454]. Уже только из перечисления тех, кто, *являясь* ему, участвовал в мистической жизни знаменитого тибетского монаха (я специально постарался частично пояснить их «статусы» и «степень близости» к верховным в индуизме и буддизме божествам), можно представить, какая мощная у Дампы Сангье была мистическая защита, которая охраняла, вела его, делая, по сути, сверхчеловеком!

Согласно описаниям Гой-лоцавы, у тибетских монахов сложились устойчивые непосредственные отношения с божествами. Так, к Дампе Ма, занимавшемуся созерцанием в пещере в горах, обращается за помощью местное божество. «Когда в этих местах вспыхнули раздоры, божество – покровитель местности – посоветовало ему помочь прекратить вражду. Дампа Ма сказал: «Я не смогу». Но божество настаивало, пообещав помощь. Ма, поверив словам божества, пошел к месту событий. Когда вновь началось столкновение, он расстелил монашеские одежды прямо между сражающимися и воскликнул: «Здесь я буду созерцать! Кто не подчинится, на того падет девять видов несчастий!» Сказав так, он отправился дальше, и куда бы он ни шел, за ним следовал огромный черный смерЧ, Смерч лишал солдат сил, и они прекращали бой. Тогда Ма подумал: «Теперь я смогу помогать живым существам»» [21, с. 455-456]. Примечательно то, что местное божество не само сверхъестественным путем разрешало конфликт, а вынуждено было привлечь более авторитетного среди мирян Дампу Ма, наделяя его неукротимой мощью и силой. «Бог Ваджрасадху превратился в белого человека в белой шапке, – пишет в Гой-лоцава в жизнеописании Шана **Таши Дорже** (1099-1167), – явился ему и повел из Верхнего Ньяна, помогая на пути ночлегом и едой. В Нижнем Уюге были беспорядки, но Ваджрасадху укрыл его, так что солдаты его не увидели. Он привел Шана Таши Дорже на вершину высокой горы в западных горах Уюга. Там, в пещере, обращенной на север, вход в которую зарос травой, Шан нашел тайные наставления. Экаджати, хранительница тайных наставлений, в одной из своих гневных форм явилась ему с громким звуком. Ваджрасадху сказал богине, что есть пророчество о том, что должно случиться. Тогда Экаджати сказала: «Исполни 188 ганачакр и три года не проповедуй их людям». И, сказав это, исчезла. Шан совершил 188 ганачакр. Говорят, что эти тайные сокровища были открыты в год Огня-Курицы (1117)» [21, с. 120-121]. Поскольку буддисты в Тибете не боролись с местными божествами, то между ними, как мы видим, сложились дружественные, можно сказать, добрососедские отношения. Может быть, и христианам не следовало вести столь ожесточенную борьбу против местных языческих культов?

Когда Багом жил в Дзине у входа в ущелье, «возле ступы на западной стороне, к нему пришел Дзэн Чосэ. Когда Дзэн Чосэ подошел к его скиту, он не заметил учителя, но увидел пятно света величиной со щит со стороны Цана, исчезнувшее, когда он подошел поближе. Потом он спросил: Что это было? Учитель ответил: Это бывает при концентрации ума, но не рассказывай об этом людям» [21, с. 116].

В жизнеописании знаменитого монаха йогешвары **Миларэпы** (1040-1123) Гой-лоцава приоткрывает завесу тайны колдовских способностей

тибетских буддистов. Мать молодого Милы, конфликтуя с односельчанами, строго наказала ему «научиться магии у опытного волшебника, а потом уничтожить» всех ее врагов [21, с. 239]. Всего за 14 дней напряженного труда ему удалось овладеть магическим искусством, которое он вскоре успешно применил. Когда сельчане играли свадьбу, неожиданно обрушился дом, под обломками которого погибли 35 человек. Мать Милы сообщила об успешном осуществлении возмездия. Через месяц Мила овладел ритуалом вызывания бури. «Выбрав подходящее время – время сбора урожая, он отправился в родные места в сопровождении смелого слуги своего учителя. Как-то ночью он закопал заклинания, вызывающие бурю, на нескольких полях, а затем удалился с помощником на вершину горы. Он настаивал на своей непричастности перед своим божеством-покровителем и громко плакал. Разразилась сильная буря, превратившая горные долины в ущелья. Крестьяне видели Милу и его помощника на вершине горы». Проходя через гущу народа, он сказал: «Я сделаю так, что ни один человек не сможет жить в этих местах. … но никто не осмелился схватить его» [21, с. 240]. Вскоре учитель Милы Ог обратился с просьбой к нему: «Жители Ялмовэ угнали мой скот! Нашли на них бурю». Мила наслал бурю, а вернувшись к Огу, сказал ему: «Я пришел сюда за наставлениями! Но вместо этого был вынужден совершать греховные поступки!» Ог сказал: «Ничего страшного!» [21, с. 241]. Впоследствии учитель Милы Марпа очистил его от колдовских грехов и дал ему наставления. Затем Мила занялся суровой аскезой в горах Тибета и Непала. «Живя на одной крапиве девять лет, созерцал он с превеликим усердием и в конце концов овладел пранаямой (управлением дыханием – В. М.). Мудрость Высшей Сущности проявилась в нем. …Досточтимый был глубоко погружен в созерцание Великого Блаженства… Мила реализовал транс самоосуществления» [21, с. 242]. Когда в горах выпал глубокий снег и целый год не таял, благодетели Милы решили доставить ему продукты. «На выступе горного склона они увидели снежного леопарда, наблюдавшего за ними. Когда леопард ушел, они продолжили путь… Когда они предстали перед Милой, он воскликнул: «Идиоты! Где это вы застряли? Я смотрел на вас с выступа на склоне и видел, как вы добрались до того места, но сюда пришли только сейчас». Они сказали: «Мы не видели Досточтимого, там был снежный леопард». Мила ответил: «Этим леопардом был я»» [21, с. 243]. Согласно христианству, невозможно, чтобы достигший святости монах мог заниматься колдовскими делами, потому что божественная благодать, с помощью которой у мужественного христианского подвижника появляются сверхъестественные способности, настроена только на добродетель, в то время как благодаря суровой аскезе и медитации у тибетского монаха появляются сверхчеловеческие способности (в том числе и колдовские). Ему как бы

открывались иные реальности, существование которых современная наука отрицает и поэтому не изучает. Буддистский же монах по этим реальностям перемещался, словно переходил из одной комнаты в другую.

Читаем фрагмент, который приоткрывает характер взаимоотношений знаменитых тибетских подвижников Учителя (Милы) и его лучшего ученика Гампопы. Когда Гампопа решил, что он счастливец и почувствовал некоторую гордость. Учитель Мила узнал о его гордости и полмесяца не принимал его [21, с. 252]. Желая приобрести тайные наставления Милы, Гампопа сказал: «Я получил много посвящений… Я также слушал много изложений тайных наставлений... Я испытал 13-дневное самадхи, характеризовавшееся отсутствием ощущений». Учитель громко засмеялся и сказал: «Лучше этого самадхи самадхи богов рупадхату (мир, имеющий форму – В. М.) и арупадхату (мир, не имеющий формы – В. М.), которые могут созерцать всю кальпу. Но для Просветления нет от него проку… И Гампопа продолжал созерцать. После того как он сказал Учителю, что целый день может жить на одном только вдохе и может дышать через кончики пальцев, Мила сказал: «Это не значит, что ты приобрел контроль над дыханием, это просто показывает степень твоих способностей к овладению таким контролем. Когда Гампопа имел видение солнца и луны, захваченных Раху (демоном – В. М.), Мила трижды сказал: «Теперь, теперь, теперь. И даровал ему высшую степень внутреннего огня, добавив: «Когда его знаки станут ясными, ты достигнешь успеха! (букв.: ты станешь великим героем). Так Гампопа провел 13 месяцев вместе с Учителем» [21, с. 253]. На прощание Учитель наставлял: «Теперь ты должен оставить мирскую жизнь и заниматься только созерцанием! Не водись с людьми, зараженными тремя видами ядов: завистью, гневом и леностью, потому что их дыхание может осквернить твою практику. Тебе следует держаться уединенных обителей и безлюдных мест, и через три года в тебе созреет подлинная способность созерцания. Тогда в тебе проявится иная вера в меня, чем сейчас. …он впервые постиг природу своего ума и высшую природу всех элементов феноменального бытия. Он решил, что это, должно быть и есть то подлинное достижение, упомянутое Учителем, а затем понял, что Досточтимый Учитель сам является дхармакаей, духовным телом высшей природы, а он по ошибке принимал его за великого сиддха. Затем, согласно наставлениям, данным Досточтимым Учителем, он отверг все связи с людьми и проводил время во многих уединенных местах… В доме некоторые видели Гампопу в облике святого (муни), иные – в образе Авалокитешвары. Иногда его сиденье видели пустым, и вдруг облик Учителя неожиданно становился видимым. Такие непостижимые чудеса являл он» [21, с. 253-255]. По мнению Иосифа Исихаста Афонского, «истинный монах должен быть занят день и ночь созерцанием Бога: ест ли он, спит ли, трудится или идет. Ибо Бог к нам

ближе всех, так что мы можем постоянно беседовать с Ним. Потому что во взгляде твоем – Бог. В уме твоем – Бог. В слове, дыхании, еде, куда ни посмотришь – везде Бог. О Нем живем и движемся. Он нас носит на Своей груди» [191, с. 197]. Он утверждал: «Истинный монах – это произведение Святого Духа» [191, с. 196].

Если отношения православных монахов и бесовского отродья носят открыто враждебный, непримиримый характер (первым приходится призывать на помощь святых, Богородицу или даже Господа), то у буддистов Тибета с дьявольским воинством отношения были более сложными: им приходилось рассчитывать преимущественно на свои собственные силы, вызывая у свирепых ракшасов и колдуний страх и трепет. Мимоходом Гойлоцава сообщает, что Мила «отправился в Чувар и подавил воинство богов и демонов». А позднее там «была война демонов» [21, с. 243]. По сообщению автора СЛ, Сочунва чтобы «испытать мощь своего ума, он сосредоточился на языке колокола в лхасском Чокане, и колокол вдруг зазвонил. Он не раз испытывал себя подобным образом… Сочунва вскоре обрел ясное видение демонов и других причин болезней, мучивших людей. Он исполнил много обрядов подчинения демонов, за что ему заплатили большие деньги, и смог купить землю в Ярда (Нижний Ярлун). Эту землю он отдал родителям и брату» [21, с. 458]. Получается, когда тибетские монахи достигали созерцания чувственно-предметного бытия как иллюзорной реальности, им открывались иные реальности, в частности, демонические, которыми они также каким-то образом научались управлять. В приведенном выше фрагменте демоны откупились (!) от могучего монаха. С ними у буддистских аскетов иногда складывались дружественные отношения. Так, однажды вечером Цултиму Сэнгэ «явилась дакиня, которая страдала от болезни, вызванной осквернением. Драгоценный Учитель дал ей введение в природу ума, и недуг исчез. Дакиня поднесла ему чашу из человеческого черепа, полную амриты, и он испытал чистое блаженство» [21, с. 465]. Представительница рода женских демонов где-то приобрела амриту (напиток бессмертия!) и в знак благодарности угощает аскета! Даже отвлекаясь от вопроса о достоверности этого сообщения, примечательна подача этого события как вполне будничного. В «Киево-Печерском патерике» сообщается, как достигший святости православный монах Феодор приобрел власть над бесовским силами. Когда бесы стали препятствовать блаженному Феодору строительству монастыря, пострадавшему после пожара, сбрасывая с горы заготовленные бревна, он сказал: «Во имя Господа Бога нашего, повелевшего вам в свиней войти, повелевает он вам через меня, раба своего, чтобы каждое бревно, которое на берегу, подняли вы на гору, дабы облегчился труд работающих Богу… И прекратите вы пакости им творить и узнайте, что Господь находится

в месте этом». В ту же ночь, не переставая, бесы носили бревна от Днепра на гору, пока ни одного не осталось внизу, и все это пошло на постройку церкви, и келий, и кровли, и помоста, и хватило на все, что требовалось монастырю… И дивились все, видевшие и слышавшие, тому, что сделалось выше человеческой силы» [44, с. 581]. В отличие от тибетского монаха, который считал себя источником сверхчеловеческих способностей, смиренный православный монах рассматривал себя как средство божественного деяния.

Шигпо Дуйци (1149-1199) «обрел свой дар, а его прозрение и освобождение свершились одновременно. Развив концентрацию ума на беспристрастном согласно дзогчену, он обрел способность беспрепятственно проходить сквозь землю, камни, горы и скалы. Он видел себя окруженным асурами. Есть много рассказов о его способности предсказывать будущие события; о том, как он исчезал в скалах, когда жил в монастыре Далун в Сэпу; как он проходил сквозь глиняную стену Синпори, и пр… Кроме того, он совершил много деяний на благо Учения, таких как создание священных предметов, символизирующих тело, речь и мысль Сугаты, исцеление и помощь дарованием материалов и прочего при строительстве храмов. Он также помогал образованным переводчикам и ученым, приходившим из Индии. Он помогал великим трипитакадхарам, сведущим в тантрах и сутрах, что были знатоками Учения, и поддерживал всех тех, кто отверг мирские занятия и устремился к созерцательной практике. Он также помогал бедным и нуждающимся. Люди, говорившие на разных языках, из Индии, Китая, Непала и других стран собирались вокруг него, он стал центром их устремлений… Вдобавок, прямо или косвенно совершил множество деяний на благо живых существ и так стал бесспорно знаменит на всем севере… Шигпо Дуйци скончался в 51 год, в год Земли-Овцы, в монастыре Гьяра-гэлог в Санпу… Погребальный обряд сопровождался землетрясением. Кроме того, из сосуда со святой водой, что ставится перед телом, явился лотос, схожий с радугой, и три дня был виден всем. В день перед похоронами, в сумерках, были одновременно видны солнце и луна. Во время похоронных обрядов слышались разные звуки, возникали вспышки, радуги, а также множество изображений, букв, ступ и других реликвии» [21, с. 95]. Как мы видим, Шигпо вел напряженную духовную, суровую подвижническую, широкую благотворительную деятельность. За 51 год такой жизни ему удалось много сделать. При этом вся его жизнь и даже после смерти сопровождалась мистическими событиями.

«Достигнув 172 лет, Энлам Жанчуб Гьялцэн скончался, не оставив после себя физического тела. Са-ам Ринченйиг скончался в возрасте 144 лет, также не оставив тела. Кугьюр Сэлвэ-чог умер, дожив до 117 лет, и тоже не оставил тела. Эти трое умерли один за другим в год Змеи на скале Ва-сэнгэ. Они

скончались, а тела их растаяли, как туман или радуга… Когда Ньян Жанчубтаг жил на большой горе Пунпо в Гьяма-нэука в Цане, однажды видели, как его тело исчезло на склоне горы подобно рассеявшемуся облаку. Ньян Шераб Чжуннэ обычно жил в Чимпу, Дагкьи Яндзоне и Пугпоче. В конце, когда он жил в маленькой пещере Суррари на Пугпоче, он повесил свои четки, одежду и капалу на одинокое можжевеловое дерево, стоявшее на вершине Пугпоче-лхари, и исчез, не оставив физического тела… Ачарья Шераб Чжуннэ и Багом смотрели на него справа и слева, а он, стоя между ними, исчез, а затем превратился в вихрь размером в локоть, двигавшийся туда-сюда, потом в огонь и, наконец, в воду, заполнившую латунный таз для подношений. Демонстрация волшебных сил продолжалась до сумерек, когда он вдруг принял обычный вид и сказал: «Пока великие элементы не очищены, а тонкие элементы не исчезли, такие явления не могут происходить. Тому, кто постиг объект, созерцая без отвлечения на имена (объектов), нетрудно достичь той силы, что я показал вам. Главное – это созерцать без каких-либо отвлечений». Однажды, когда Багом пошел в лес Бэлпу собрать хворосту, он увидел, что соломенная хижина Шераба Чжуннэ объята пламенем. Багом подумал: «Как это могло случиться, ведь учитель не разводил костер?» И пошел посмотреть. Подойдя, он увидел, что ничего не случилось. Он спросил учителя: «Что произошло?» И тот ответил: «Я созерцал себя в виде пламени» [21, с. 111-112]. Уйти из этого мира, «не оставив после себя физического тела», без какого-либо остатка! Раствориться в бытии или небытии? Согласно тибетскому буддизму, достижение состояния предельной сосредоточенности (самадхи) представляло собой настолько гармоничное слияние с миром в чистейшем духе, что устранялось какое-либо физическое различение между монахом и миром во многих его измерениях. Вероятно, это обстоятельство могло бы сыграть роль некоего рационального объяснения, что именно «устрашало» местных богов и свирепых демонов: аскет становился *и для них* невидимым!

В жизнеописании **Дзэна** (1052-1150) Гой-лоцава так описывает его сверхчеловеческие способности, обретенные в результате строгой и продолжительной йогической практики: «У ачарьи Багома была служанка по имени Ганмо. Однажды учитель сказал ей: Я не верю, что видимые предметы обладают подлинным бытием. Сказав так, он ударил рукой водяной камень, и рука вошла в камень по локоть. Затем он откинулся назад и его тело погрузилось в скалу. След от этого был четко виден впоследствии. Силой концентрированной мысли он переносил бревна можжевелового дерева из Пугчунрона и приговаривал: «Вот бревно, чтобы ты построила храм, госпожа!..» Пять лет он странствовал по Цану обнаженным и в компании йогов исполнял йогические практики, такие как прыжки с высоты в ледяную воду, прыжки в пропасти, удары головой о скалы и принесение себя в жертву. Не было такой суровой формы аскетизма, какую бы он ни пробовал. Его называли

Герой Дзэн Младший. Его иллюзии исчезли, и все воспринималось им как умопостигаемое… Он говорил: «Если человек практиковал мои наставления пять- шесть лет, как родители растят ребенка или как ремесленник промывает шерсть, он обязательно не оставит тела после смерти и реализует состояние исчезновения физического тела». Порой он превращал свое тело в сферическую радугу, порой ходил, не касаясь земли ногами, порой мог покрыть огромное расстояние за один момент и вернуться. Он владел даром предсказания… Позднее, проведя семь лет в Цане, он вернулся в Пугпоче. Ачарья Багом даровал ему и сказал: «Пойми это небо! Если сможешь понять, что у него нет основы, то тут же доберешься до смысла Немыслимого». Вслед за этими словами необычное чувство уверенности появилось у него… Его ум истаял в небе, и все предметы казались ему лишенными двойственности. Ему не нужно было произносить слова, выражающие добрые пожелания, такие как «Да будет так!» или «Да придет!». Ясный умом, он имел видение Херуки. Он получил способность предвидения, не стремясь к ней… Вот рассказ о его аскетических подвигах и преданности учителям. После получения Дорже Сампа Дзэн практиковал аскетизм Цикла Амриты в Пугпоче и постепенно стал бесстрашным. В присутствии Нуба Большеносого он совершал покаянную службу для учителя. Поэтому, куда бы тот ни пошел, он ухаживал за гуру. Он совершал умственное раскаяние у ног Дампы Гьякара и освоил все учения. В Кьилуне он совершал покаяние, заключавшееся в повторении мантр Ваджракилы, и в результате все боги и демоны этого мира повиновались его приказам. Он практиковал аскетические упражнения самоподавления в школе кадам, а люди любили его, куда бы он ни пошел… Внутренний жар родился в его теле, и пять лет он блуждал почти обнаженный. Почувствовал, что в нем пробудилось йогическое прозрение… В узкой долине Нуб-юл он практиковал метод снов и воспринимал все видимые предметы как сон. Однажды он и его жена пошли собирать хворост. Возвращаясь с большим грузом, они подошли к широкой пропасти. Он подумал, что эта пропасть — сон и, прыгнув, перенесся на другую сторону пропасти, как птица. Жена сказала ему: «Учитель, ты кажешься сверхчеловеком! Я помню, как Дампа Гьякар совершал такие чудеса». Он созерцал на скале Окар и имел видение Самвары в позе юганаддха. Однажды он почувствовал необходимость уйти оттуда. Подойдя к большому городу Мёнгар, стоявшему у только что замерзшей реки, он подумал: «Теперь я, наверно, не провалюсь в воду». И – прыгнул. Но лед под ним проломился. А толпа недоумевала, как кто-то может в середине зимы находиться в ледяной воде. Его тело вошло в ледяную воду, как раскаленное железо, с шипящим звуком. Он сам видел рванувшийся вверх столб пара, заполнивший небо, и сказал: «Конечно, мне было холодно». Затем он отправился в Тидо, в Со, и в пещере Горного Хрусталя имел видение... Демон

отнесся к нему с большим почтением. То тут, то там он видел монаха, летящего по небу, и искал его, но не мог найти и говорил, что не знает, человек это или нет. В Дагпо Шуру он созерцал на Ачи и примерно в полдень имел видение божества. Когда он подумал, что ему придется нарушить обеты с этим богом, вошла его жена Чаллэ. Бог воскликнул: «О, женатый человек!» И, превратившись в яркий свет, исчез в небе. В Jlхасуре, занимаясь практикой голодания, он имел видение Амитабхи и понял чистоту многих учений» [21, с. 114-116]. Чудесные способности Дзэна в полной мере подтверждают мою предыдущую оценку.

Таким образом, как мы видим, в VIII – XV вв. мистическая метафизика тибетского буддизма являлась уникальной. Она имела сложную неоднородную природу, описывая реальности местных богов и демонических сил, над которыми как бы надстраивалась, как высшая, духовная реальность Татхагаты и самых почитаемых будд (Авалокитешвары, Маджушри и др.), явления душ самых достойных буддистских монахов, почитание индийских богов (Вишну, Шивы и др.). В мистических явлениях и видениях субъектов этих реальностей все эти сверхчувственные силы взаимодействовали между собой и, в целом, мирно уживались. Тибетские аскеты, достигшие безупречной нравственной чистоты, весьма активно сотрудничали со злыми дакинями и демонами. Нередко помогали друг другу. В видениях Будды, Авалокитешвары и других они не только получали наставления, но и последние обращались к ним со своими просьбами. На мой взгляд, такое разнообразие и сложность мистически-метафизического пространства тибетского буддизма в большой степени было обусловлено отсутствием у монахов представлений о единой высшей, трансцендентной божественной реальности, как это было у христиан и у мусульман. Поэтому аскета вели и опекали многие высшие силы.

Изучение творения Гой-лоцавы, позволило мне существенно прояснить своеобразие статуса богов и демонов в ментальном пространстве Древней Индии. В традиции европейского мышления, заложенного самим Иисусом, демоны есть зловредные натуралистические силы. Иисус всем христианам это наглядно продемонстрировал. Поэтому принятие христианства варварскими народами (норманами, кельтами, североамериканскими и латиноамериканскими индейцами и др.) обязательно сопровождалось искоренением огнем и мечем местных языческих культов, которые рассматривались не только как зловредные, но и как неподлинные и иллюзорные, придуманные. Природу языческой реальности, по сути, толком еще не изучали. Только в XX веке само язычество перестало рассматриваться как разнообразные мифы (различного рода фантазии) «непросвещенных», «отсталых» народов. Мудрые брахманы и тибетские монахи были значительно

умнее. Они исходили из того, что демоническая реальность есть, то есть она, безусловно, существует. С разнообразными демоническими силами им приходилось сталкиваться на каждом шагу. Поэтому нужно было научиться с ней жить и по мере возможности контролировать. И, как мы видели, они весьма преуспели в этом. Когда буддизм с высокоразвитой метафизикой хинаяны и махаяны пришел в Тибет, никакой борьбы с местными культами не было. История тибетского буддизма – это история мистического взаимного приспособления, мирного сожительства высоконравственного буддистского вероучения и местных божеств.

Таким образом, в VIII – XV вв. буддизм в Тибете получил весьма продуктивное развитие. Если в XII – XIV вв. в период раздробленности Киевской Руси и ее завоевания татаро-монголами монахи Русской православной церкви испытывали значительные трудности, то тибетские буддисты, опираясь на предшествующий опыт подвижников трех колесниц и индуистов брахманов-риши, достигли существенного успеха в аскетической технологии практического делания и мистически-метафизических созерцаний тибетской метафизики Пути.

Заканчивая эту большую главу, еще раз отмечу: метафизические построения Будды в истории метафизики Пути стали первым, в большой степени революционным опытом создания исходной версии метафизики Пути. В определенном смысле Благословенному приходилось всё *делать впервые*: совершать революционный концептуальный прорыв, разрабатывать своеобразную и сложную технологию практического делания, первым пережить мистически-метафизический опыт Просветления. Его опыт создания многочисленной и разветвленной организации своих сторонников (бхикшу) без иерархической системы управления, основанной лишь на высоком благочестии монахов, был и остается беспрецедентным в истории подвижнических движений за две с половиной тысячи лет.

Поэтому становится очевидным, что среди пастухов осевого времени VI – V вв. до н.э. Заратуштры, Конфуция и Пифагора Будда был самым глубоким, революционным и продуктивным. Его идеи, по сути, взорвали ментальное пространство древнеиндийской культуры, порушили аскетическое движение брахманов и отшельников и, вместе с тем, вывели подвижников и интеллектуалов Древней Индии на новый, качественно более высокий уровень мышления и практического делания. Поэтому этот духовный подвиг Татхагаты я рассматриваю как субъективно-экзистенциальную, нравственную и дхармо-кармическую революции. Представляется оправданным рассматривать Будду, впервые в мировой истории применившего детерминистский подход, как основателя научного мышления в Древней Индии. Во многом ему приходилось быть первооткрывателем не только в древнеиндийской культуре, но и в

мировом культурно-историческом процессе. В определенном смысле философское движение в Древней Индии, породившее множество школ и течений, было следствием и плодом дальнейшего осмысления и развития революционных идей Будды. Впоследствии в ходе жесткой конкурентной борьбы философских школ и религиозных течений имя первооткрывателя-революционера затерялось не только среди индийских мыслителей, но и современных исследователей. Одной из главных задач своей книги я вижу в том, чтобы в полной мере воздать должное заслугам и достижениям Благословенного, раскрыть глубину и величие его духовного подвига, которые, на мой взгляд, существенно недооцениваются даже правоверными буддистами. Я стремился показать, что даже с точки зрения современной философии многие его философские размышления остаются нам близки и понятны, хотя мы весьма далеки от буддистского вероучения.

Глава 5. Формирование индуистской метафизики Пути в эпоху великого синтеза

5.1. Эпоха великого синтеза в Древней Индии – уникальный опыт форматирования ментального пространства древнеиндийской культуры

В III – I вв. до н.э. в Древних Индии, Китае и бассейне Срединоземноморья происходил процесс социально-политической, экономической и духовной интеграции. Энергия революционных преобразований выдыхалась и их время закончилось. Наступило время технологического использования наработанного материала. Поэтому можно говорить о конце осевого времени и наступлении эпохи великого синтеза, когда начала выстраиваться метакультурная структура в этих трех очагах мирового культурно-исторического процесса. Интенсивные изменения в этих культурных регионах целесообразно назвать временем образования цивилизаций.

В современной философии истории и культурологи термины «культура» и «цивилизация» порядком истрепались. Бывает, что – в зависимости от авторских предпочтений – их употребляют не вполне обоснованно, в результате чего возникло множество различных, порой взаимоисключающих типологий, существенно затрудняющих понимание развития мировой истории и отдельных ее составляющих. Тематический анализ осевого времени как великой ментальной революции позволяет проследить существенно иную логику развития мировой истории. До начала осевого времени исторический процесс протекал по одному руслу в натуралистически-силовой системе

координат ценностно-мыслительного пространства. В этом смысле вся мировая история была едина, целостна и однотипна. Поэтому нет необходимости говорить о существовании каких-либо отличающихся друг от друга цивилизаций. Египетская, месопотамская и другие культуры были более развитыми культурными, но не цивилизационными образованиями, потому что их ментальные пространства были интровертными, строго привязанными к собственному народу и не имели способности к межкультурной трансляции своих ценностно-мыслительных структур. Культурных различий, накапливавшихся с далеких первобытных времен, между китайцами, финикийцами, египтянами, греками и другими было много. Однако, дошедшие до нас «Пятикнижие Моисея», «Ригведа», «Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Теогония» Гесиода, произведения древневавилонских авторов убедительно свидетельствуют о том, что все народы жили в универсальной натуралистически-силовой системе координат ментального пространства культуры, осями которого были доминирующие темы «натуры», «силы», «рода», «эроса» и «ритуала». Мифологические, семейно-бытовые, социально-политические и другие представления и отношения создавали пеструю картину внутри достаточно однообразного целого архаической жизни. Поэтому целесообразно говорить о существовании множества культур различных народов как целостных образований, которые возникали, разрушались, объединялись или разделялись. При всех достижениях человеческих сообществ особенно II-го – первой половины I-го тысячелетий до н.э., в этот период всё было «прото-», всё носило подготовительный характер – проторелигия, протомораль, протофилософия, протонаука, протолитература и т. д. Всё большее использование железных орудий, развитие ремесла и торговли существенно усилили культурную и социальную динамику в государствах от Индии до Египта. Сменявшие друг друга Хеттская, Вавилонская, Ассирийская империи отчетливо демонстрируют, что главными ориентирами человеческого существования были натуралистические ценности «добыча» (золото, скот, женщины, рабы и др.), «сила» (насилие, страх), «род» и «эрос». Наибольшее социально-экономическое и культурное брожение, своеобразное «броуновское движение» происходило среди индийцев, финикийцев, греков и, вероятно, этрусков. В конце VII – начале VI вв. до н. э. произошел судьбоносный духовный прорыв Заратуштры в затерянных среди гор иранских племенах, набирало силу аскетическое движение брахманов и отшельников в Древней Индии, начались социально-политические революции в Греции, Риме и, вероятно, в Этрурии. Началось так называемое «осевое время», запустившее процесс великой ментальной и социально-политической революции, которые

преобразовали первоначально жизнь осевых народов, а затем постепенно и всего мирового сообщества.

Главным достижением осевого времени было обнаружение не материальной, а духовной природы разума и добродетели в Боге и человеке, которая первоначально мыслилась как объективная духовная реальность – «Премудрость» («правда», «истина», «добро»). Это обстоятельство привело к глубинной переоценке всех прежних ценностей, как сказал бы Ф. Ницше. Все иные преобразования были вторичными. Первооткрывателем природы чистого разума и добродетели Бога и в человеке суждено было стать Заратуштре. Затем были Пифагор, Будда и Конфуций. Как показывает исследование осевого периода мировой истории, самой сложной оказалась не столько проблема открытия и осмысления этой сверхреволюционной идеи, сколько проблема ее социализации, о чем свидетельствует весьма трагическая судьба основных ее проповедников – Заратуштры, Пифагора, Конфуция, Сократа. Ее адаптация в культурах осевых народов привела к разрушению натуралистически-силового и формированию разумно-добродетельного ментального пространства культуры. Эта «переформатизация» продолжалась приблизительно три-четыре столетия – до III в. до н. э. Главным итогом осевого времени было формирование всего трех метакультурных ценностно-мыслительных образований – цивилизаций: европейской, индийской и китайской. Трансляция тематических структур двух последних среди народов азиатского континента привела к становлению мегакультурного целого, называемого культурологами и историками «Востоком». Распространение греко-римских, а затем христианских ценностно-мыслительных структур среди народов Европы – аналогично формированию так называемого «Запада». Возникновение в VII в. ислама и его стремительное претворение в метакультурное образование позволяет говорить о формировании четвертой цивилизации в истории человечества. Больше цивилизаций не было. Всё имеющее место культурное разнообразие «вторично» и есть внутрицивилизационная специфика.

Исходя из логики развития древнеиндийской ментальной революции VI – IV вв. до н. э., запечатленной в Упанишадах, гимнах и заговорах АВ, суттах Будды и творениях других религиозных течений и философских школ, можно попытаться реконструировать ценностно-мыслительную ситуацию, предшествующую эпохе великого синтеза. В определенном смысле она представляла собой духовно-нравственный хаос, разобраться в котором многонациональному населению обширного полуострова было практически невозможно. Люди были духовно разобщены, но нравственно возвышены, что можно считать главным итогом усилий различных школ и течений эпохи осевого времени. В этой обстановке духовной разнонаправленности

безусловное преимущество имели брахманы: они контролировали основную, связанную с Ведами, религиозную традицию и ритуал. Более того, брахманы и примыкавшие к ним отшельники к этому времени завоевали высший духовно-нравственный авторитет, который выходил за пределы отдельных государств. Варна брахманов по своей значимости приобрела характер надгосударственного образования, перед которой вынуждены были преклонить колени цари и кшатрии разных земель. Непререкаемый авторитет брахманам и отшельникам придавала их победа над колдовскими силами, которые с конца VI в. до н.э. представляли одну из главных угроз для древних индийцев. С духовно-нравственным авторитетом и магической силой брахманов не могло соперничать влияние ни одного правителя никакого древнеиндийского государства. В это непростое время царь Ашока решил сделать ставку на высокий нравственный потенциал буддизма. Но его энергичные пробуддистские устремления противостояли основной логике движения древнеиндийского Духа и оказались нежизнеспособными. Что делать дальше? Многоопытные и прозорливые брахманы-риши решили собирать разбросанный и разорванный Дух Древней Индии в единое целое. Приблизительно в это время после распада империи Александра Македонского в бассейне Средиземноморья началась война всех против всех. Не лучше складывалась ситуация и в Древнем Китае – после крушения империи Цинь.

Среди исследователей древнеиндийской культуры распространена весьма серьезная методологическая ошибка, согласно которой социально-политические, экономические, правовые, религиозные, нравственные и другие системы как будто выстраивались, отлаживались сами собой: древнеиндийское общество как бы самопроизвольно разделилось на четыре варны, брахманы приобрели высокий авторитет и т.п. При этом, по факту, среди множества государств полуострова эти системы действительно были однотипны, хотя единого, подобно империи Цинь в Поднебесной, интегрирующего государственного образования в Древней Индии никогда не существовало. Ясно, что благоприятной почвой для произрастания подобной имплицитной методологической установки является недостаток надежного эмпирического материала. Я взращиваю в себе существенно иное методологическое представление, согласно которому в осевое время всякое культурное завоевание давалось неимоверным трудом, а его внедрение в культурную жизнь требовало еще бóльших затрат, нередко осуществляясь ценою собственной жизни. И древнеиндийская культура не была исключением. На мой взгляд, лишь Древней Индии судьба предоставила уникальный в мировой истории шанс – дала высоконравственным интеллектуалам возможность, правá и силы стянуть, объединить

древнеиндийское общество, государственные образования, ментальное пространство культуры в единое целое. Как стало возможно совершить этот непревзойденный в мировой истории подвиг? Действительно, он окажется не превзойденным. Ничего подобного в мировой истории никогда не было, не будет и представляется невозможным. Что нужно было сделать? Прежде всего, следовало уже сложившуюся аморфную структуру общества различных государств строго структурировать по варнам – сделать эту социально-политическую структуру универсальной для всех народов, населявших большой полуостров! Но самым важным и самым трудным было без кровопролития добиться верховенства в этой системе брахманов – в борьбе с могучими царями и поддерживавшими их воинами-кшатриями! Другой не менее важной задачей было собрать в единое целое древнеиндийский Дух, разбросанный и разорванный различными религиозными течениями и философскими школами. Многочисленные письменные источники убедительно показывают, что эти сверхсложные цели были достигнуты, а многочисленные сверхтрудные задачи разрешены. Как? Каким образом? Я в меру сил попытаюсь разобраться в этом непростом вопросе.

Нужно было создать такие произведения, которые бы объединили всех, а некоторые из них структурировали древнеиндийские общества различных государств одновременно. Мы можем судить об успешном решении этих задач по результатам многолетнего коллективного, совместного труда брахманов-риши – по многотомному эпосу «Махабхарата». Ясно, что этот масштабный проект не мог быть реализован одним, даже самым мудрым брахманом.

5.2. Синтетическая роль «Махабхараты» в интеграции древнеиндийского Духа

Методологическая оценка комплекса «Махабхараты». «Махабхарата» (далее – Мхб) – это одно из высших достижений не только древнеиндийского, но и всего индийского Духа за всю его многовековую историю. Она представляет собой великое многоцелевое творение, которое должно было решить ряд первостепенной важности задач. Среди них выделялись две самые главные, реализующие то, ради чего. Прежде всего, Мхб должна была решить сверхзадачу великого синтеза не для отдельно взятого народа или государства, а для всех сразу и без какого-либо насилия. Как это вообще возможно? Мудрые брахманы, отталкиваясь от известных всем местных преданий, решили создать универсальную для всех индийцев историю, – историю, которая должна была сплотить многочисленное население полуострова, приобщить всех к единому сущностному историческому процессу. Никаких преданий, летописей и других исторических источников отдельных народов и

государств не должно было быть! По-видимому, многоопытные брахманы, возвышавшиеся над народами и государствами Древней Индии, все подобные письменные источники, разъединявшие людей, целенаправленно, методично и безжалостно уничтожали и, как мы видим, весьма преуспели в этом деле. Лишь царю Ашоке удалось увековечить свое имя, благодаря созданным при его правлении наскальным надписям, которые почему-то предусмотрительные брахманы-цензоры не уничтожили. Для всех индийцев, в том числе и современных, осталась одна синтетическая, смоделированная брахманами история – «Великое сказание о потомках Бхараты», в центре повествования которой было развитие соперничества родов Пандавов и Кауравов. Героический эпос Мхб – уникальный опыт моделирования истории, совершённый брахманами-риши в высшей степени профессионально. Мхб – это пластически-созерцательная и теоретическая модель жизненного мира Древней Индии в эпоху великого синтеза. Поэтому стремление исследователей «вытащить» из нее реальную историю представляется делом неблагодарным.

Однако интеллектуалы-творцы древнеиндийского Духа моделированием истории не ограничились. Для глубинной духовно-нравственной интеграции индийцев, живших в то время, нужно было осуществить религиозно-метафизический синтез. Масштабный проект Мхб позволял решить и эту непростую задачу. Единства не было даже среди подвижников-брахманов и отшельников, принадлежавших к различным религиозным течениям и философским школам, которых насчитывалось множество. В руках у брахманов-риши был лишь ворох разрозненных знаний Упанишад и соперничавших друг с другом философских школ. Нужно было создать общую теоретическую модель формирующейся индуистской метафизики Пути. Эту сверхсложную задачу на начальном этапе эпохи великого синтеза блестяще разрешила «Бхагавадгита» (далее – БхГ), в которой были зафиксированы основные теоретические положения и методологические установки для подлинных аскетов – тех, кто в Пути. В это время, может быть, благодаря буддистской пропаганде царя Ашоки в своем государстве, брахманам и отшельникам открылось духовно-нравственное богатство проповеди Будды, которое они не видели в жесткой конкурентной борьбе в V – IV вв. до н.э., о чем в полной мере свидетельствуют Упанишады послебуддистского периода. Среди брахманистов началась духовно-нравственная революция; она сопровождалась ассимиляцией буддистской ментальности (с активным использованием наработанного буддистского понятийного аппарата) с последующей объективно-идеалистической его интерпретацией, неотъемлемой от брахманизма. К тому времени распадающаяся на множество школ система раннего буддизма серьезной

угрозы брахманистам не представляла. Результатом переосмысления духовно-нравственных преобразований в древнеиндийских обществах стало создание брахманами-риши сложной теоретической конструкции дхармо-кармического учения, на основе которой и в целях ее адаптации к историческому процессу пришлось создать громоздкую поступательно-циклическую модель мировой истории. Эти концептуальные построения закреплялись в книге III «Араньякапарве», или «Лесной». На завершающих стадиях ментального синтеза, чтобы интегрировать знание наиболее развитой и близкой брахманам школы санкхья, в комплекс Мхб была включена «Мокшадхарма» (далее – Мкдх). Последнюю точку во всеобъемлющем ценностно-мыслительном синтезе древнеиндийского Духа поставила «Манавадхармашастра» (далее – Мдхш), которая создавалась, когда основные интеграционные проекты были завершены (в том числе, Мхб). По мысли мудрых брахманов, императивное знание Мдхш должно было придать единому мыслительному комплексу обязательный характер, требующий неукоснительного исполнения. Эту роль Мдхш многие столетия исправно исполняло.

Кто написал Мхб? Этот вопрос представляется риторическим. Однако в деле реконструкции логики и духа эпохи великого синтеза его теоретическое осмысление является важным, более того, увлекательным занятием. Мне видится несколько перспективных вариантов ответа на вопрос о создании Мхб. Наименее интересный – традиционный, согласно которому 18 книг Мхб написал мудрейший брахман Кришна-Двайпаяна Вьяса. Компромиссный вариант: Вьяса разработал сюжет, логику развертывания событий эпической истории, в целом сформировал русло течения героического эпоса, а его ученик Вайшампаяна и другие его последователи продолжили и завершили дело великого мудреца. Поскольку я исхожу из того, что Мхб – не просто весьма примечательное сказание древнеиндийской культуры, а великий труд, на который были возложены невероятной сложности задачи, от решения которых и последующего внедрения в ментальность народов Индии зависела их судьба, то у меня вырисовывается следующая логика создания этого великого произведения. Целесообразно представить разделенный на две группы коллектив авторов. Одни писали эпическую историю с множеством привходящих ответвлений и, таким образом, моделировали универсальную историю для всех народов Древней Индии. Здесь можно отталкиваться от трех рассказчиков героического эпоса: Уграшраваса, Вайшампаяны и Санджая. Кто написал, и сколько было авторов этого художественного повествования, в действительности, не столь важно. Может быть, Вьяса совместно со своим учеником Вайшампаяной «сформатировали» художественную часть Мхб. Другая группа авторов-редакторов решала иную, не менее сложную задачу глубинного философского и мистически-метафизического синтеза

древнеиндийского Духа. Для этого следовало посредством инкорпорации и последующей адаптации текстов, наработанных преимущественно в рамках наиболее развитой философской школы санкхья, создать мистически-метафизическое основание героического эпоса. Показательным примером может служить Мкдх, которая, как будет показано ниже, представляет собой своеобразную «хрестоматию» этой школы. Специально для Мхб писалась БхГ, в основную задачу которой входило создание концептуального ядра индуистской метафизики Пути из материала, разбросанного по Упанишадам и философским школам. И БхГ эту задачу успешно выполнила. Чтобы поставить последнюю точку в метафизике, изложенной в Мхб, была написана «Анугита» (далее – АГ). На мой взгляд, среди авторов-редакторов этой группы самым умным был тот, кто писал философские тексты для «Лесной» и АГ, потому что эти тексты в теоретическом отношении мне представляются самыми глубокими – во всём комплексе Мхб.

«Работа» Мхб и других письменных источников в системе функционирования древнеиндийского Духа была настолько эффективна, что, казалось, ценностно-мыслительное пространство древнеиндийской культуры замерло на многие столетия. Его не нужно было изменять, развивать и совершенствовать! Потребовалось лишь несколько текстов («Манавадхармашастра», «Артхашастра», в некоторой степени «Камасутра» и др.) для укрепления его универсального строения, хотя мыслительная и подвижническая работа в отдельных его «помещениях» (в буддизме и других религиозных течениях и философских школах) никогда не прерывалась. Прочность и величественность общей системы древнеиндийского Духа можно сравнить разве что с мощью и величием египетских пирамид, неподвластных времени. Никакие катаклизмы индийской истории и настоящий бурный научно-технический рост не смогли его поколебать.

Таким образом, многотомный эпос Мхб представляет собой мифо-пластическое описание реальной жизни в Древней Индии в IV – I вв. до н.э. – I – IV вв. н.э., в котором в идеализированном виде воспроизводится ментальное пространство культуры. Вместе с тем, Мхб задала парадигму, тщательно проработанную образно-мыслительную структуру, которая объединяла и целенаправляла движение индийского Духа многие столетия. Поэтому к этому уникальному письменному источнику следует относиться с полным доверием – как к реальному свидетельству древнеиндийской ментальности рассматриваемого периода. Сказочные преувеличения лишь подчеркивают наиболее важные ее составляющие. Исходя из задач исследования становления и развития древнеиндийской метафизики Пути должен признаться: преимущественный интерес для меня представляет концептуальное ядро Мхб. Его образуют книга III «Лесная»

(«Араньякапарва»), книга VI Бхагавадгита («Бхишма Парва»), книга XII «Мокшадхарма» («Шантипарва») и книга XIV «Анугита» («Ашвамедхикапарва»). В этих книгах философское содержание преобладает над мифо-историческим. В других книгах это соотношение представлено обратным образом.

5.3. Своеобразная социально-политическая победа брахманов

Другой главной целью создания грандиозного труда Мхб было внедрение в сознание древних индийцев, от самого могучего царя до самого последнего шудры, убеждения о безграничной магической мощи брахманов, перед которой с трепетом преклонялись даже ведийские боги – Индра, Агни и др. Осуществление этой архиважной задачи дало брахманам, не обладающим непосредственной политической властью, возможность провести сложнейшие структурные социально-политические, правовые, религиозные и другие реформы на обширном пространстве полуострова. Действительно, в конце ментальной революции в IV в. до н.э. в древнеиндийском обществе брахманы и отшельники нередко вызывали панический страх и трепет. Это настроение, весьма благоприятствовавшее осуществлению брахманами своих намерений, у местного населения следовало всячески поддерживать, систематически воспроизводить, сделать перманентным на многие века. По мысли высокоумных брахманов, для решения этой сложной задачи следовало в героическом эпическом сказании Мхб последовательно и методично провести идею абсолютного магического и физического могущества брахманов. Для осуществления этого непростого проекта были задействованы практически все поэтические, мифологические и философские средства. Для реализации великой цели пришлось из разбросанного исторического, мифологического и философского материала переписать историю, создать выгодную для жрецов мифологию и философски ее обосновать, чтобы поставить в центре всего происходящего гневливого брахмана, сделать его средоточием жизни всего древнеиндийского общества. Всё остальное хитромудрыми брахманами мыслилось и выступало в качестве средства. Я специально высказываюсь столь категорически, чтобы подчеркнуть приоритетность, надо полагать, одной из главных идей многотомной Мхб. Если в АВ я проследил не представленный в явном виде процесс восхождения брахманов к вершине своего сначала магического, а затем духовного могущества, при этом, не обладая верховной политической властью, то Мхб в полной мере демонстрирует ход и логику исторического и мифологического обоснования этого весьма примечательного явления. В то же время Мдхш представляет

своеобразную власть брахманов уже как результат, имеющий юридическую силу закона.

В ***«Сказании об убиении Кирмиры»*** (глава 12) книги III «Лесная» описывается безоговорочное колдовское превосходство брахманов по отношению к ужасным ракшасам. Как только Пандавы вступили в лес, перед ними вырос, «преградив дорогу, престрашный ракшаса с горящими глазами, державший (в руке) пылающую головню. Растопырив руки, корча устрашающие рожи, стоял он, перекрывая собой тропу… Он источал ракшасокие колдовские чары, издавал оглушительный рев, громыхал, подобно грозовому облаку. Ошеломленные его ревом птицы, а также все обитатели суши и вод с криками бросились в разные стороны. И такое множество тигров, оленей, медведей и буйволов спасалось бегством, что казалось, будто от рева (ракшасы) сам лес пришел в движение» [Мхб, III. 12. 5-11]. Но тут отважный брахман Дхаумья, «прибегнув ко всевозможным, подобающим случаю губительным для нечисти заклятиям, на глазах у сыновей Панду разом развеял страшные колдовские чары ракшасы. «Когда могучий ракшаса понял, что он лишился своей колдовской силы, глаза его расширились от гнева; и тут злодей, обладающий даром произвольных превращений, предстал перед ними подобием самой смерти» [Мхб, III. 12. 19-21]. Былые страхи брахманов перед колдовскими силами остались в далеком прошлом. Теперь сами брахманы стали непревзойденными мастерами колдовского дела.

В рассматриваемый период сила магического проклятья брахманов настолько вошла в общественное сознание древних индийцев, что она не вызывала у них ни малейшего сопротивления, несмотря на мучительную внутреннюю скорбь, понимание вопиющей несправедливости со стороны горделивых владык-колдунов. С подачи многотомной Мхб, брахманы и отшельники признавали только свои желания, совершенно не заботясь о своем нравственном авторитете. В определенном смысле они, как сказал бы Ф. Ницше, ставили себя по ту сторону добра и зла. В обществе мораль была для всех остальных, но не для них. Мхб навязывает этот устрашающий штамп на протяжении всей эпической истории как норму древнеиндийской жизни. В главе 95 сообщается, как брахман «великий духом Агастья» явился «к царю видарбхов и сказал ему: «О царь, пришла мне мысль жениться, для того чтобы иметь сыновей. Прошу у тебя дара, хранитель земли: отдай за меня Лопамудру!» Услышав слова подвижника, тот хранитель земли обесчувствел (от горя); и (дочь) отдавать не хотел он, и отказать был не в силах. Тогда, придя к супруге, сказал ей владыка земли: «Этот святой мудрец обладает таким могуществом, что, если прогневить его, может сжечь пламенем проклятия». Любимая дочь царя Лопамудра, увидев опечаленного отца, сказала: «Выдай меня за Агастью, отец, через меня да спасешь себя!» И царь, по слову дочери,

отдал Лопамудру великому духом Агастье» [Мхб, III. 95. 1-7]. Страх перед проклятием брахмана был настолько велик, что все безропотно были готовы выполнять любую его прихоть. Такое подневольное смиренное поведение по отношению к брахманам-магам стало общепринятым.

Для внедрения идеи абсолютного верховенства брахманов создателям Мхб пришлось целенаправленно переписывать (точнее, фальсифицировать) веками устоявшуюся древнеиндийскую мифологию. Ранее величественные, всемогущие ведийские боги в героическом эпосе приобрели характер жалких и немощных существ. Так, бесконечно повторяющийся в гимнах РВ сюжет – один из главных подвигов могучего красавца бога Индры (убийство ужасного демона Вритры) – в Мхб изображается комедийным событием. Из главы 99 мы узнаем, что под натиском свирепого Вритры «дрогнули Тридесять (богов) и, охваченные страхом, бежали», а Владетель ваджры «впал в глубокое уныние». Тогда Вишну наделил Индру своим ратным пылом и тем прибавил ему силы, «а также ***безгрешные брахманы-мудрецы один за другим поместили в него свой духовный пыл*** – (выделено мною – В. М.). Получив помощь от Вишну, божеств и причастных великой доле святых мудрецов, сделался Шакра (необычайно) силен». Индра, «объятый ужасом, торопливо метнул он великую ваджру», которая, по сути, была брошена «рукой Вишну». «Когда пал величайший из дайтьев, Шакра, гонимый страхом, бежал, чтоб укрыться в озере; не мог он от страха поверить, что ваджра вылетела из его руки и что Вритра сражен (ею)» [Мхб, III. 99. 7-16]. Низвести величественный образ главы ведийского пантеона до уровня трусливого ничтожества и всячески возвысить брахманов – вот главная и незатейливая задача авторов этой истории.

Еще более примечательно в деле восхваления и демонстрации бесконечного могущества брахманов продолжение этой истории. После смерти своего демона-руководителя его сподвижники-данавы вынуждены были спрятаться в глубинах океана и разрабатывать планы по «уничтожению тройственной вселенной». Для начала они приступили к истреблению «великого множества брахманов». По мнению самого Вишну, для ликвидации данавов следовало осушить океан. «А кто же еще способен осушить океан, помимо Агастьи!» – воскликнул якобы всемогущий бог [Мхб, III. 101. 10]. Эту, казалось, непосильную задача, мог разрешить только неограниченный в своих возможностях брахман Агастья. Когда обратились к чудесно могучему Агастье, тот сказал, что «ради блага мира» он выпьет океан, и без особого напряжения поглотил его внутрь. Когда же после истребления несчастных данавов перед подвижниками и богами встала проблема возвращения вод мирового океана на прежнее место, то великий духом мудрец сказал, что это невозможно, потому что он уже успел все содержимое переварить [Мхб, III.

103]. Для того времени это описание было не вымышленной сказкой, а реальным событием, которое убедительно показывало своеобразное устрашающее милосердие и ничем неограниченные способности брахманов, недоступные даже Вишну. То, что с брахманами шутки плохи, свидетельствует еще одна, связанная с проклятием Агастьи, история, которая изложена в «Сказании об удаве». Ужасный змей, обвивший огромными кольцами могучего, как тысяча слонов, Бхимасену, признался пришедшему на помощь брату Юдхиштхире о своем бедственном положении: «Был я царем!.. Принесением жертв и подвижничеством, изучением Вед, самообузданием и отвагой я достиг безраздельной власти над всеми тремя мирами. И когда я добился такого величия, меня обуяла гордыня, поэтому я заставил тысячу дваждырожденных носить мой паланкин. Я был опьянен своей властью, и за пренебрежение к дваждырожденным Агастья низвел меня до такого положения» [Мхб, III. 177. 6-10]. Во времена написания Мхб «производством» разнообразных чудес-превращений занимались не ведийские боги, даже не, казалось, всесильные Брахма и Вишну, а брахманы.

В главе 122 читаем другой весьма примечательный эпизод панического страха перед проклятием брахмана. Могучепламенный подвижник Чьявана Бхаргава столь долго стоял на одном месте, что превратился в увитый лианами муравейник, кишевший муравьями. Он стал совершенно подобен земляному холму, но продолжал свое покаяние. Дочь царя Шарьяти любопытная Суканья, увидев в муравейнике глаза, ткнула в них колючей веткой. Неистово гневливого Чьявану охватила ярость, когда она уколола его в глаза, и тогда он лишил все войско Шарьяти возможности справлять естественные нужды. Царь долго не мог понять причину происходящего, но когда он узнал от своей дочери об истории с глазами в муравейнике, он «бросился к муравейнику и увидел там древнего возрастом Бхаргаву, состарившегося в покаянии. Сложив смиренно ладони, царь стал просить за свое войско… Чьявана Бхаргава отвечал царю: «Если, о царь, я получу в супруги твою красивую, достойную дочь, поступившую так только из любопытства и в ослеплении разума, тогда я дарую (ей) свое прощение» Выслушав мудреца, Шарьяти не раздумывая отдал великому духом Чьяване свою дочь [Мхб, III. 122. 1-27].

У этой истории также имеется весьма любопытное продолжение, работающее на всемерное возвеличивание брахманов за счет уничижения и даже откровенного издевательства над добродушным красавцем Индрой, столько сделавшим для ариев за многие столетия архаики. Святой мудрец Бхаргава решил совершить жертвоприношение для царя Шарьяти. Когда Чьявана хотел было взять сому для обоих богов Ашвинов (божественных братьев-близнецов, живущих на небе), то Индра воспрепятствовал ему, полагая их недостойными вкушения ритуального напитка. Глава ведийского

пантеона даже пригрозил брахману своей смертоносной ваджрой. «Вместо ответа на эти слова Бхаргава засмеялся Индре в лицо и взял установленным способом достойную долю сомы для Ашвинов. Тогда супруг Шачи хотел метнуть в него грозную ваджру, но, едва тот воздел руку, Бхаргава заставил его застыть в неподвижности. Оставив (Индру) остолбеневшим, Чьявана произнес заклинания и совершил жертвенное возлияние огню, стремясь сотворить волшебство. Великий в своей пламенной мощи, он вознамерился уничтожить того бога. Силой подвижничества святого мудреца появился по волшебству могучий асура по имени Мада, великий мощью и огромный телом, величина которого была недоступна разуму ни богов, ни асуров. Пасть его была огромна и страшна, острые зубы (оскалены), одна челюсть упиралась в землю, другая же вздымалась в небо… Он облизывал зияющую пасть быстро мелькающим, словно молния, языком, и взгляд его был ужасен. Казалось, вот-вот он поглотит мир. В ярости налетел он на Совершителя ста жертвоприношений, намереваясь поглотить его, и огласил миры мощным, грозным ревом». Объятый ужасом Царь богов взмолился о помощи. Только тогда брахман, усмирив свой гнев, великодушно отпустил простоватого Индру. Читаем поучение всей этой истории: «Прославив свою мощь во всех мирах, лучший из тех, что владеют словом, счастливо зажил в лесу вместе с любимой Суканьей» [Мхб, III. 124. 1-24; 125. 1-10]. Мораль этой истории: не противьтесь воле и прихотям брахманов. Сидите тихо (даже боги!) – и все будет хорошо.

В ***«Повести о женской преданности»*** перед нами предстает типологический образ брахмана, определяющими характеристиками которого были безграничные гордыня, гневливость, мстительность, практически отсутствие в нем милосердия и смирения. Великий святой Маркандея рассказывает: «(Жил на свете) некий благочестивый отшельник по имени Каушика, лучший из дваждырожденных. Изучив Веды, о бхарата, совершил он множество подвижнических деяний. Высочайший из дваждырожденных постиг не только Веды, но также Веданги и Упанишады. Стоял он однажды под деревом, погрузившись в чтение Вед. На дерево села журавлиха, и ее помет упал на брахмана. Увидел это дваждырожденный и в гневе замыслил месть. Охваченный яростью, он посмотрел на журавлиху, и под взглядом дваждырожденного (птица) упала на землю. При виде бездыханной, неподвижно лежащей птицы раскаяние овладело дваждырожденным, и стал он ее оплакивать. Недоброе дело я сотворил, поддавшись гневу и злобе», – повторял мудрец, направляясь за милостыней в деревню» [Мхб, III. 197. 1-6]. В деревне он попросил милостыню у хозяйки, которая отвлеклась, прислуживая своему пришедшему мужу. Когда женщина вернулась к дваждырожденному, брахман «пылал от гнева, словно горел огнем». Он

сказал: «По-твоему, не брахманы, а муж заслуживает высших почестей. Соблюдая свой долг по отношению к семье, ты пренебрегаешь брахманами. Сам Индра склоняет голову перед ними, не говоря уж о людях на земле. Разве не знаешь ты, гордая, и от старших не слышала, что брахманы, как огонь, могут спалить всю землю?!» На что благочестивая женщина ответила: «Не оскорбляю я мудрых брахманов, подобных богам. Ты, о премудрый и безупречный, должен простить мне мой грех. Знаю я силу брахманов и величие мудрых: от гнева их стали солеными и негодными для питья океанские воды. (Я знаю) также и о святых старцах, смиривших свои души и горящих огнем подвижничества: пламя их ярости и по сей день не утихает (в лесу) Дандака. Презирал брахманов могучий Ватапи, низкий и злобный асура, но не стало его, едва он столкнулся со святым мудрецом Агастьей. Известно – огромна мощь тех, что велики душою и наставляют о Брахмане, бескраен их гнев, о брахман, но и милосердие (неисчерпаемо). Ты должен, о безупречный брахман, простить мне мою вину. Я дорожу своей дхармой повиновения мужу, о дваждырожденный! Из всех богов супруг – мой высочайший бог. Я буду сполна блюсти свой долг перед ним, о лучший из дваждырожденных! Смотри, о брахман, каковы плоды моего послушания: я знаю – твой гнев испепелил журавлиху» [Мхб, III. 197. 21-30]. Брахманы должны быть хранителями, смотрителями за соблюдением древними индийцами праведного пути своей дхармы, однако из рассмотренных эпизодов следует, что для брахманов в гневе закон был не писан. Они в своих сиюминутных устремлениях являлись главными нарушителями вечного закона дхармы. Женщина же, верная супруга, несмотря на свой страх и трепет перед гневливым брахманом, отдала предпочтение первосущностной реальности дхармы.

В одном из наиболее поздних текстов, включенных в Мхб, «Нараянии», дискредитация главных ведийских богов приобрела целенаправленный, по возможности все более унизительный характер. При этом брахманы всячески возвеличивались. Согласно последней модели первотворения, которую излагает сам Вишну, «из уст Нараяны (Вишну – В. М.) изошли всесозидающие, всеоживляющие брамины. В то время, когда ещё удерживал слово высшего блага податель, бог богов, сперва произошли брамины, а (затем) от браминов произошли другие варны» [Мхб, XII. 344. 18]. Во время первотворения самой главной задачей для бога богов было сотворить брахманов. Всё иное носило второстепенный, подчиненный характер.

Затем, по сути, излагается последовательность издевательств самых почитаемых брахманов над несчастными и беспомощными ведийскими богами и даже над природными явлениями. Почитаемый брахман Гаутама, будто играя со щенком, расправился с главой ведийского пантеона: «За изнасилование Ахальи (её муж) Гаутама сделал бороду Индры рыжей и с

дозволения Каушики лишил его яиц и дал (ему взамен) яйца барана» [Мхб, XII. 344. 18]. «Древле потомок Ангираса, Брихаспати, подошёл зачерпнуть воды для приготовления амриты; (мутная) вода не просветлела, и Брихаспати разгневался на воду (и сказал:) «Так как ты замутилась, когда я пришёл черпать, и не просветлела, то будь отныне навсегда загрязнена разными чудищами, рыбами, черепахами» [Мхб, XII. 344. 19]. Всем известные главные подвиги ранее могущественного Индры девальвируются донельзя: «Тем неразбиваемым, необорным перуном, возникшим из костей брамина, проникнутым (богом) Вишной, Индра убил Вишварупу и отсёк ему голову. Непосредственно после этого возникшего из раздробленного тела Вишварупы, сына Тваштара, Вритру, врага (богов) убил Индра. Из-за страха (наказания) за двойное убийство (браминов) Индра покинул царство богов. Из прохладной воды на поверхность моря «Манаса» вышел лотос, в котором Индра и спрятался; силой царственной йоги сделавшись крохотным, он забрался в чашечку (цветка)» [Мхб, XII. 344. 26]. Получается, что, по сути, убийство демонов совершал Вишну. Затем могучий Индра от страха превратился в гномика. Читаем дальше: «Некогда к небесной Ганге пришёл великий риши Бхарадваджа почерпнуть (воды). Шагнувший три шага Вишну к нему подошёл. Его Бхарадваджа ударил мокрым кулаком так, что на груди его остался знак. По проклятию великого риши Бхригу Агни стал всепожирающим» [Мхб, XII. 344. 31]. Великий риши Бхарадваджа без всякой на то причины бьет главного, согласно Мхб, бога Вишну! А Бхигу наказал проклятием одного из самых почитаемых индийцами бога Агни! «Некогда Нараяна воплотился ради блага мира, как великий риши Кобылья голова (Вадавамукха); когда он совершал самоистязание на горе Меру, он призвал Океан, чтобы освежиться; но тот не пришёл; разгневанный, мучимый жаром собственного тела риши сгустил воду, и вода океана стала солёной, подобно выступавшему поту. И сказал (риши): «Негодной для питья станет твоя вода; только когда я, Вадавамукха, захочу пить, она станет сладкой». И поныне риши, именуемый Вадавамукха, следующий за (Нараяной), пьёт из океана воду. Дочь Химавата, Уму, желал Рудра. Но великий риши Бхригу, придя к Химавату, сказал: «Эту девушку выдай за меня!» Химават сказал: «Намечен выбор Рудры». Так. Ему сказал Бхригу: «Так как я выбрал твою дочь, а ты противоречил, да не будет у тебя жемчуга!» Так. И поныне стоит это слово риши. Таково могущество браминов!» [Мхб, XII. 344. 35-36]. Будучи по своему статусу творцами и хранителями ритуала и закона, брахманы сами стали совершенно неуправляемыми, оскверняя своими проклятиями природу и общество.

В главе 27 ***«Сказания о Кирате»*** брахман Бака Далбхья излагает царю Юдхиштхире основные принципы социально-политического единства

брахманов и кшатры: «Могущество брахманов, соединяясь с кшатрийским могуществом, равно как и могущество кшатры, когда приложится к нему брахманское могущество, возрастает и способно испепелить всех врагов; так пламя, соединившись, с ветром, (выжигает целые) леса. Кто желает завоевать этот или другой мир, не вынесет долгой борьбы, если нет при нем брахмана, сын мой; тот же царь, кто заполучит себе дваждырожденного, искушенного в дхарме и артхе, избавленного от заблуждений, устранит всех своих соперников! (Царь) Бали ступал по ведущей к блаженству стезе дхармы, обеспечивая тем самым безопасность своих подданных, и ни у кого на свете не искал он доброго совета, за исключением брахманов. …неиссякаема была его удача; но, обретши (власть) над землей с помощью брахманов, он погиб, как только стал дурно поступать с ними. Земля, хранительница богатств, не потерпит долго второго сословия, правящего без участия брахманов; и напротив, вся она в пределах океана восславит того (царя), который послушен брахману, сведущему в делах управления. Когда кшатра лишена (руководства) брахманов, она лишается силы своей, как слон, потерявший во время битвы погонщика. Бесподобна у брахманов способность прозрения, несравненна у кшатриев физическая мощь; когда обе они идут рука об руку, вся вселенная исполняется ликования… Итак, если хочешь обрести то, чего не имеешь, или возрастить то, что у тебя есть, а также чтобы пожалования твои советчикам окупались сторицею, то приблизь к себе прославленного, мудрого, многознающего, сведущего в Ведах брахмана. Ты всегда вел себя безупречно по отношению к брахманам, о Юдхиштхира; потому-то и сияет во всех мирах твоя великая слава!» [Мхб, III. 27. 10-16, 19-20]. Действительно, в эпоху великого синтеза объединение сил кшатры и брахманов обеспечило стабильность древнеиндийского общества на многие века. Надо полагать, дополнительная трудность выражалась в том, чтобы этот процесс происходил синхронно в ряде государств. Не имея непосредственной политической власти, возвышение брахманов над кшатрой служило важным позитивным фактором ограничения своеволия правящей верхушки и всей администрации.

В Мхб открыто и настойчиво провозглашается и навязывается образ во всех отношениях совершенного, по меркам древнеиндийских представлений, брахмана и его магического всемогущества. В главе 32 Юдхиштхира, обращаясь к своей жене Драупади, излагает свою оценку всесильных брахманов: «Ты сама воочию можешь видеть их, погруженных в волшебную йогу; в их власти проклясть (человека) или дать ему благословение; они выше даже самих богов. И вот эти, подобные бессмертным, умственным взором объявшие все Веды (святые мудрецы) издавна указывали мне, что (следование) дхарме есть мой (первейший) долг» [Мхб, III. 32. 12-13]. Для древних индийцев сам царский владыка призывает к смирению перед

магическим могуществом брахманов. О действенности проклятий брахманов мы можем судить по печальным историям, происходившим далеко за пределами Индии (в европейских странах) в последние столетия. Так, привезенный из Индии редчайший 115-каратный голубой «алмаз Хоупа», как полагают, приносил несчастья и гибель всякому, кто даже случайно имел к нему отношение.

Таким образом, книги Мхб в полной мере свидетельствуют, что в эпоху великого синтеза приблизительно в III – I вв. до н.э. завершилась социально-политическая структуризация древнеиндийского общества, в результате которой варна брахманов заняла главенствующее положение. Поскольку среди письменных источников того времени индуистские, брахманоцентричные тексты составляли большинство, то в них целенаправленно, напрямую в сознание людей внедрялась идея превосходства брахманов. Однако в реальной жизни, по-видимому, сложился устойчивый баланс между варнами, обеспечивавший целостность и стабильность древнеиндийского общества и культуры в целом. Рассмотренный выше образ гневливого брахмана, по сути, представлял собой пропагандистский стереотип для внешнего устрашения. Подлинные брахманы-риши мужественно шли по суровому подвижничеству индуистской метафизики Пути, достигая высот нравственного совершенства и мистически-метафизического созерцания. Как будет показано ниже, в этот же период в Древней Индии происходила нравственная революция среди брахманов и отшельников, которая запечатлена в тех же книгах Мхб. Для чего мудрые брахманы развернули пропагандистскую кампанию по возвеличиванию брахманов? К непосредственной политической власти они не стремились. Как будет ясно из последующего далее анализа Мдхш, абсолютный авторитет в древнеиндийском обществе им был нужен для проведения социально-политических и духовно-нравственных преобразований и создания целостных и стабильных государственных образований.

5.4. Нравственная революция среди брахманов и отшельников как важнейшая предпосылка развития индуистской метафизики Пути

Чем отличаются Упанишады послебуддистского периода от книг «Лесной» и АГ с точки зрения метафизики Пути? Как было показано выше, в этих Упанишадах проявляется творчески переосмысленное воздействие революционных идей Будды, но его нравственное учение, судя по метафизическим разработкам Шв, Мт и других Упанишад, не оказывало существенного влияния на усердных подвижников брахманов и отшельников. Так, в философских диалогах в книге «Лесная» проявляется активная и

напряженная работа брахманов-риши по осмыслению необходимости нравственного совершенствования подвижника в формирующейся индуистской метафизике Пути. В некоторых фрагментах возникает впечатление, что читаешь буддисткую сутту. В целом бросается в глаза отсутствие враждебности к буддистской ментальности в философских разделах этой книги. По-видимому, в III в. до н.э. в формирующейся брахманистской Веданте развернулся тот процесс ассимиляции буддистского мистически-метафизического учения на объективно-идеалистической основе, который послужил мощным стимулом для дальнейшего развития индуистской метафизики Пути, продуктивное развертывание которой, в свою очередь, привело к вытеснению на периферию подвижнического движения продолжавших дробиться буддистских школ.

Татхагата предлагал называть подлинными брахманами лишь тех, кто взращивал в себе строгие добродетели. В книге «Лесная» змей спрашивает сына царя династии Панду Юдхиштхиру: «Кто такой брахман?» Тот отвечает: «Тот, кому свойственны правдивость и щедрость, смирение, праведность и незлобивость, сдержанность и сострадание, считается брахманом» [Мхб, III. 177. 15, 16]. Не родовые связи, не социальный статус, не знание Вед, а нравственные достоинства являлись определяющими в осмыслении подлинной природы брахмана. Призывы Шакьямуни в суттах, Дхаммападе были услышаны и реализованы в действительности среди брахманов сотни лет спустя.

В книге «Лесная» риши Вайшампаяна, которого считают одним из авторов книг Мхб, временами выступал, будто буддистский проповедник: «Корень болезней сознания надлежит усматривать в привязанности. Движимая привязанностью, прилепляется душа (к объектам) и познает страдание. Корень страданий – в привязанности, причина страхов – в привязанности; привязанность несет людям и радостное возбуждение, и скорбь, и изнурение от тяжких трудов. Привязанностью порождаются страсть к (насыщению) органов чувств и страсть к внешним объектам; из этих двух, говорят, первая – пагубнее. Как пламя, проникнув в дупло, сожжет без остатка все дерево с корнем его, так и скверна страсти, пусть даже самая малая, человека, стремившегося к дхарме, влечет к погибели. Чтобы стать отрешенным, мало разлучиться с (объектом привязанности); подлинно отрешился от близости (с ним) тот, кто зрит все ее скверны, кому чужды мстительность и жажда обладания. Посему привязанность к друзьям, приверженцам, к нажитым богатствам, телесную по своей природе, должно устранять с помощью знания. Как не удержится капля воды на лотосовом листе, так не коснется привязанность лучших из людей, сведущих в шастрах, духовно совершенных, исполненных знания… Жажда не имеет предела. А в

удовлетворенности заключено наивысшее блаженство. Потому мудрые почитают удовлетворенность лучшим из сокровищ этого мира» [Мхб, III. 2. 26-34, 46]. Брахманы и отшельники в рассматриваемую эпоху для достижения духовно-нравственного освобождения, по сути, открыто двигались в системе буддистской нравственности. Читаем «Анугиту». Брахман сказал: «Кто привержен «узкому пути», достиг удовлетворенности, избавился от всяких мыслей и шаг за шагом отрешается от всего прежнего – тот (поистине) становится «бездействующим». Всему дружественный, все готовый претерпеть, со всеми любезный, обуздавший чувства, не ведающий страха и гнева, истребивший в себе желания, – (такой) человек обретает спасение. Кто ко всем существам относится так же, как и к самому себе, кто чист и самообуздан, лишен самомнения и тщеславия – тот, поистине, освободился от всего. Кто безразличен к жизни и смерти, счастью и страданию, обретению и потере, любви и ненависти – тот достигнет освобождения. Кто не желает ничего чужого, никого не презирает, чья душа свободна от страстей, кто поднялся над парами противоположностей – тот, поистине, освободился от всего! Для кого не существует нигде ни врагов, ни близких, ни потомства; кто отрешился от долга, житейской пользы и чувственных радостей, кто более ни к чему не стремится – тот достигнет освобождения!.. Кто видит Атман лишенным запаха, вкуса, осязаемости, звука, чувства собственности, лишенным формы и непознаваемым – тот спасается! Кто зрит его отъединенным от свойств пяти первоэлементов, не имеющим образа, незапятнанным, не состоящим из гун, но являющимся вкусителем их – тот обретает спасение. Умом оставив всякие побуждения, как телесные, так и душевные, он постепенно приходит к нирване (угасанию), как огонь, лишенный топлива» [Мхб, XIV. 19. 1-12]. Брахман, по словам Вайшампаяны, пришедший «из мира Брамы, труднодоступного», свои пробуддистские размышления завершает конечным буддистским состоянием – нирваной, тогда как для индуистов конечной целью являлось достижение трансцендентной реальности Брахмана-Атмана. В «Лесной» книге также упоминается буддистская нирвана: «Люди, сталкиваясь с необоримыми трудностями, не достигали бы нирваны, не обретали бы мирских благ, а образом жизни подобились бы скоту» [Мхб, III. 32. 24]. В «Нараянии», включенной в «Мокшадхарму», сам Брахма пытается совместить буддистское учение о нирване с индуистским пониманием дхармы! «Нирвана, – утверждает Брахма, – снятие всех основ (дхарм) и считается запредельной» [Мхб, XII. 341. 67]. По-видимому, брахманы-риши стремились адаптировать буддистские наработки относительно «нирваны» к собственным представлениям о конечном мистически-метафизическом состоянии подвижника. На мой взгляд, лишь приблизительно в III в. до н.э. даже самые авторитетные брахманы и

отшельники в полной мере оценили необходимость тех высоких нравственный требований для успешного продвижения подвижника в метафизике Пути, на которых в свое время настаивал Будда. Это обстоятельство сформировало в целом доброжелательное отношение к буддистскому учению, что привело к ассимиляции многих концептуальных представлений буддистов. Мне представляется, именно в это время некоторые брахманы начали разрабатывать идею о Будде как аватаре Вишну, чтобы процесс концептуального синтеза формирующегося индуизма с буддизмом проходил безболезненно, зная, что вишнуистам это явление больших угроз не несет.

В рассуждениях брахманов о добродетели, запечатленных преимущественно в книгах «Лесная» и АГ, предстает зрелое учение брахманистской морали в системе индуистской метафизики Пути, в которой нравственность выступает как важнейшее средство подвижнического служения на пути к мистическому освобождению. В своих нравственных проповедях брамины обращались преимущественно к подвижникам, к тем, кто в Пути. В книге V Мхб «Удйога Парван» (книге усилий сохранить мир) Санатсуджата утверждает: «Кто (одержим) гневом и прочими двенадцатью пороками, а также тринадцатью вредностями (тот грешен). Кто (обладает) дхармой и прочими двенадцатью качествами, которые разъясняют брамины, согласно заветам праотцов, (тот безгрешен). Гнев, похоть, жадность, заблуждение, вожделение, жестокость, ропот, тщеславие, уныние, влечение, зависть, отвращение – вот человеческие пороки, людям следует избегать этих двенадцати. Каждый из них подкарауливает людей, о могучий, желая завладеть их нутром, как охотник подкарауливает дичь… Погоня за наслаждениями, враждебность, хвастовство своей щедростью, скупость, слабоволие, прославление сонма (ощущений), ненависть к супруге – вот семь наихудших врагов человека. Соблюдение дхармы, правдивость, сдержанность, подвижничество, самоотрешенность, стыдливость, терпение, отсутствие зависти, принесение жертв, раздача милостыни, изучение Писаний – вот двенадцать обетов браминов. Кто укрепит эти двенадцать, тот отличится на всей земле; кто соблюдает три, два или даже один из них, тот считается самоутвержденным; в отречении и незаблуждении заключается бессмертие. Мудрые брамины их называют вратами истины. В самообуздании есть восемнадцать качеств: (сдержанность)в действии и бездействии, (обуздание) несправедливости, осуждения, самолюбия, желаний, гнева, уныния, жадности, наушничества, зависти, зложелательности, раздражения, беспокойства, забывчивости, многословия, самонадеянности; освободившегося от этих пороков праведные именуют «Укротителем»... Отвратясь от грехов, нужно исполнять обеты подвижничества… Разрыв связи с такими пороками и обладание такими качествами – в этом (состоит) чрезвычайно благодетельное

и отрешенное подвижничество» [Мхб, V. 42. 14-16, 18-22, 35-36]. Брахманы-риши обычно в целях «исторического» обоснования своих суждений относили их происхождение в далекое прошлое, к мифическим «заветам праотцов». Между тем, следует иметь в виду, что, по-видимому, конец осевого времени и начало эпохи великого синтеза в Древней Индии (IV – III вв. до н.э.) был горячим периодом творения индуистской морали.

Среди ряда нравственных требований, по меркам метафизики Пути, подвижники-брахманы выделяли основные: правдивость, милосердие, смирение, терпение. В книге «Лесная» мудрец Шаунака провозглашает индуистский «восьмеричный (представляется, не случайное совпадение с буддистским!) путь дхармы»: «Принесение жертв, учение, дарения, подвижничество, правдивость, всепрощение, смирение, нестяжательство – таков, говорят, восьмеричный путь дхармы. Первые его четыре ветви ведут путем предков; но только все предписанные действия надлежит совершать бескорыстно, а не из себялюбия. Остальные (четыре ветви) – это путь богов, по которому всегда шествуют праведники. Кто очистил свой дух, пусть идет восьмеричным путем. Допуская только благие помыслы; обуздав должным образом чувства; ревностно исполняя (тягчайшие) обеты; угождая, как положено, наставникам; строго соблюдая правила питания; преуспевая, как подобает, в учении; отрешившись полностью от плодов деяний; навсегда пресекши (деятельность) мысли – только так должен жить тот, кто желает превозмочь сансару!» [Мхб, III. 2. 70-75]. Последние четыре добродетели (правдивость, всепрощение, смирение и нестяжательство) не столько представляли «путь богов», поскольку ни ведийские, ни новые боги не были их носителями, сколько, по сути, были позаимствованы у Будды, который поднял их до уровня основных нравственных требований, заповедей. Индуисты включили их в путь дхармы, который задавал метафизическую логику пути нравственного совершенствования подвижника, обязательную для исполнения.

В метафизике Пути особое место в нравственном борении подвижника занимала проблема наращивания в себе смирения. Как было показано выше, Будда – первопроходец в метафизике Пути – долго шел к пониманию первостепенной важности смирения в системе нравственного совершенствования бхикшу, первоначально развивая идею дружелюбия. В эпоху великого синтеза брахманы и отшельники не столько рассуждали, сколько достигали подлинной нравственной святости. В Мхб глубокое, какого не найдешь и в суттах самого Будды, понимание значимости смирения высказывал даже не мудрый брахман, а кшатрий Юдхиштхира, обращаясь к Драупади: «Лишь потому, что являются в этом мире (люди), с самой Землею сравнявшиеся смирением, живые существа пока еще рождаются на свет и

благоденствуют. Среди всех бедствий этого мира должен человек проявлять смирение, о красавица, ибо смирение указуется как (залог) рождений и благоденствия всех существ. Кто, будучи сильнейшим подвергнут поношению, бит и озлоблен, явит смирение, кто всегда, как мудрый и благородный человек, обуздывает гнев, хотя и наделен могуществом, тот муж обретает вечные миры; гневливый же (человек) глуп, гибель ждет его и здесь, и по смерти. Для пояснения обычно приводят здесь такую песнь о тех, кто неизменно хранит смирение, спетую некогда, о Кришна («темная», одно из имен Драупади – В. М.), исполненным смирения носителем духовного величия Кашьяпой: «Смирение – дхарма, смирение – жертва, смирение – Веды, смирение – шрути; кто знает, что это так, обязан во всем проявлять смирение. Смирение – Брахман, смирение – истина, смирение – все, что и есть, и будет; смирение – подвижничество, смирение – очищение, смирением поддерживается (существование) Вселенной. Выше тех (миров), где (обитают) знатоки Брахмана, выше даже тех, где подвижники и где знатоки жертвенной обрядности, (лежат) миры, обретаемые смиренными! Смирение – пыл наделенных пылом, смирение – Брахман подвижничающих, смирение – истина преданных истине, смирение – даяние, смирение – слава». Может ли человек, подобный нам, о Кришна, отвергнуть столь (дивное) смирение, в котором пребывают и Брахман, и Истина, и Жертва, и вся Вселенная, а также те миры, где после смерти блаженствуют смиренные (вместе с) совершителями жертвоприношений! Так пусть же человек мудрый всегда проявляет терпимость: ведь всепрощающий приходит к Брахману. Смиренным принадлежит этот мир, смиренным – же (мир) иной; здесь достается им почет, а там – благой (посмертный) удел. Тем людям, которые всегда искореняют злобу в себе смирением, (даруется посмертное) блаженство в наивысшем (из миров); а потому терпимость почитается высочайшею (из добродетелей)» [Мхб, III. 30. 30-43]. Как отмечалось ранее, достижение глубокого смирения является одной из главных целей практического делания православных монахов. Иеромонах Кенсорин, бывший келейником одного из высокочтимых схимонахов XX века Псково-Печерского монастыря Николая (Монахова, 1876-1969) в непростое советское время проводил слепому старцу своеобразное испытание на смирение. Он вспоминает: «Мама, вот сейчас я проверю смирение отца Николая схимонаха». Я просто подошел к нему и говорю: «Отец Николай, зачем ты обидел мою маму?» Он тут же, безо всяких оправданий, пал ей в ноги и закричал: «Тетя Зина, прости меня, грешного, что я тебя обидел». И сразу повалился ей в ноги! Ему было 93 года» [202, с. 277].

Согласно представлениям древнеиндийских мудрецов, важнейшим критерием истинности существования чего-либо являлась его универсальность. Поэтому они, чтобы придать высший статус смирению,

наделяли им наиболее значимые объекты и реальности (Вселенную, Веды, Жертву, саму Истину и др.). Даже трансцендентная реальность Брахмана почему-то должна была смиряться. Для них универсальность была совершенна, безусловна, выше рационально осмысленной реальности. При этом для брахманов-риши было не важно, что смирение как субъективная реальность ими онтологизировалось. По сути, они придавали смирению статус первосущностной объективной реальности. Только тогда они находили в душе успокоение.

В учении Тхеравады недостаточное осмысление получила проблема смирения и гневливости и их взаимосвязь. Предметом изучения брахманов рассматриваемого периода стало не только смирение, но и проблема гнева, чему в нравственной системе метафизики Пути придается существенное значение. Подвижник обязательно должен преодолеть в себе гневливость. «Гнев сопряжен со многими сквернами, – наставляет свою жену Юдхиштхира, – люди святые отвергают его – так может ли человек, мне подобный, дать ему волю, хотя бы и (грозила нам) смерть от руки Суйодханы? Люди ученые, прозревшие сокровенное, считают бесспорным, что носителем духовного пыла можно поистине назвать лишь того, кто в душе остается чужд гневу. Обладателем духовного пыла мудрецы, постигшие истину, считают того, кто поднявшийся в нем гнев подавляет (могуществом) знания… Человеку, одержимому гневом, не дадутся легко достоинства, (присущие подлинному) пылу: ловкость, решительность, стремительность и отвага. Человек, отринувший гнев, проявляет свой пыл во всей полноте; гневливым же людям, (растрачивающим его на мелочи)» [Мхб, III. 30. 15-17, 20]. Брахманисты рассматривали смирение и гневливость как самостоятельные реальности, которые требуют от подвижника отдельных усилий. Они не видели непосредственной взаимосвязи между ними. Согласно православию, связь между смирением и гневливостью обратно пропорциональная: по мере взращивания в душе подвижника смирения уменьшается его гневливость, и наоборот. В православии достижение монахом предельного развития в себе смирения является верным признаком приобретения им духовно-нравственной чистоты. Такие монахи, у которых нет даже малейших проявлений гневливости, обычно становятся святыми. Знаменитый египетский святой Аммон (294-357) как-то сказал: «Я препроводил четырнадцать лет в Скиту, моля Бога денно-нощно, чтоб Он даровал мне победить гнев» [9, с. 57]

Таким образом, можно утверждать, что, приблизительно, лишь в III – I вв. до н.э. среди брахманов и отшельников произошла нравственная революция, которая обеспечила дальнейшее развитие индуистской метафизики Пути. Поэтому «страшилки» о гневливых брахманах следует

рассматривать как их эффективное пропагандистское оружие в поддержании страха и трепета перед их магическим могуществом в древнеиндийском обществе. Именно в это время подлинные брахманы и отшельники, наращивая суровую аскезу, добивались высокой духовно-нравственной чистоты и сокровенного мистически-метафизического созерцания. Подлинный авторитет и уважение в древнеиндийском обществе завоевали не гневливые маги-аскеты, а высоконравственные, достигшие святости подвижники. Между тем, для меня остается открытым вопрос о масштабах нравственной революции среди брахманов и отшельников, потому что во многих книгах эпохи великого синтеза (БхГ, Мкдх и др.) её проявления весьма избирательны и фрагментарны. По-видимому, она не коснулась подвижников шиваистского толка. Духовно-нравственные изменения в ментальности брахманистов существенно активизировали разработку учения о дхарме, которая заняла одно из центральных мест в их общефилософских и метафизических исследованиях.

5.4. Святые риши – сердце древнеиндийского Духа

Задачей настоящего раздела является проследить становление священной когорты древнеиндийской культуры – святых мудрецов. Поскольку мне удалось выстроить письменные источники, созданные в эпоху осевого времени и великого синтеза, в относительную хронологическую последовательность, то я в своем исследовании буду продвигаться от самого начала, запечатленного в Бр, до самого конца – статуса святых риши в Мкдх и Мдхш. Само по себе осуществление этой непростой работы представляет интерес. Однако для меня это исследование будет служить важной проверкой всей выстроенной мной концепции осевого времени и великого синтеза, а также методологии тематического культурологического анализа. Посмотрим, насколько податливо будет укладываться материал о первых брахманах-риши, на который я ранее не обращал существенного внимания, занимаясь анализом их спекулятивных размышлений, в выстроенную мной теоретическую конструкцию.

а) Мудрецы Древней Индии в ментальном пространстве Упанишад.

Поскольку в комплексе Упанишад Брихадараньяка упанишада является единственной, в которой запечатлено начало становления и развития древнеиндийской философии конца VII – первой половины VI вв. до н.э., то лишь она предоставляет возможность изучить процесс мыслительного созревания первых мудрецов из числа суровых подвижников. Она донесла до нас имена пытливых брахманов, которые постепенно вырастали в

многоопытных мудрецов. Приступая к решению исследовательской задачи, следует провести предварительную методологическую оценку имеющегося материала, который состоит из имен участвовавших в беседах брахманов и трех списков риши, помещенных в конце трех разделов Бр. Эти списки упорядочены в последовательность преемственности от учителя к ученику. Это обстоятельство представляется исключительно важным, потому что, по сути, предоставляет имена тех, которые с таким трудом добывали священное знание. Эти списки большей частью совпадают по именам и даже в последовательности преемственности. По-видимому, на момент редакторской работы над текстом Бр имелось три версии персоналий развития древнеиндийской метафизики от одного мудреца к другому. Неизвестный автор (или коллектив редакторов) справедливо не пытался создать объединяющую версию и поместить ее в конце труда. По-видимому, он посчитал оптимальным прикрепить каждый список к одному из разделов и таким образом сохранить три преобладавших на тот момент модели становления древнеиндийской философской мысли от учителя к ученику. Три списка имеют соответственно 55, 56, 62 имени. Однако, изучая и сопоставляя эти списки, сталкиваешься с множеством неясностей и противоречий. Наиважнейшим является то, что в этих списках зафиксированы имена самых великих подвижников-риши самого раннего этапа становления древнеиндийской религиозной философии. По-видимому, составление этих списков представляло собой непростую задачу, поскольку подвижничество происходило на территории множества государств и из-за сурового отшельничества аскетов не было взаимосвязанным единым целым. Надо полагать, нелегко было проследить связи преемственности между самыми знаменитыми отшельниками. На мой взгляд, исключительно важным является то, что в этих списках приводятся имена реальных подвижников: искусное моделирование, чем увлекались брахманы эпохи великого синтеза, в них, представляется, было минимальным.

Каждый список берет начало от Брахмана. В первых двух списках Брахман непосредственно передает сокровенное знание Парамештхину (санскр., означает: стоящий на самом высоком месте), который, согласно древнеиндийской мифологии, был сыном Праджапати. В третьем списке, где Парамештхин не упоминается, Брахман передал знание Праджапати. Ясно, что связки Брахман-Парамештхин и Брахман-Праджапати представляют собой умозрительные конструкции, которые были призваны обеспечить абсолютную достоверность происхождения сокровенного знания. Со времен первых неуверенных мыслительных шагов по тропе спекулятивного познания для брахманов и отшельников было самой очевидной истиной, что нужно

копать до самого последнего (метафизического) дна. Только тогда можно остановиться, перевести дух и на какое-то время успокоиться.

Первые два списка как бы разделены цифрами «1», «2», «3» на три части, что может соответствовать трем основным этапам развития священного знания. При этом переходы от одного периода к другому совпадают. Каждый список заканчивается именем Паутимашья, что позволяет судить о нем как об авторе или главном редакторе Бр. Может быть, на момент создания окончательного текста Бр он был самым почитаемым учителем-подвижником. Третий список существенно отличается по структуре и именам. В нем цифрами выделяются четыре фрагмента. Только в этом списке появляется Яджнявалкья, деятельность которого, согласно списку, знаменовала переход от второго к третьему этапу (от Яджнявалкьи к Асури). Примечательно, что Асури передал знание Асураяну, а затем знание передается не риши, а их сыновьям. Что бы это могло означать? Текст Бр фактически завершается изложением учения Яджнявалкьи. Однако, согласно третьему списку, после него была добрая половина подвижников, передавших полученные *от учителя к ученику* знания в общую копилку. Может быть, это означает, что этот список был прикреплен к последнему дополнительному разделу значительно позже.

Представляется целесообразным приступить к анализу мудрецов-брахманов, упоминаемых в Бр, а затем поискать их имена в этих трех списках. В самом начале Бр в бра́хмане 3 главы I в ходе описания борьбы богов и асуров за «эти миры» открывается примечательное обстоятельство. Как отмечалось выше, боги и асуры стремились подчинить себе реальности «речь», «глаз», «ухо», «разум» и другие, которые рассматривались как объективные и телесные. Самой главной оказалась реальность «жизненного дыхания», которая связывалась с ритуальным пением удгитхой. Боги захватили «оно» и победили в противостоянии асурам. Читаем самое интересное: «Тогда [боги] сказали: «Где же было то, что так помогло нам?» Оно – во рту и зовется аясья; оно – ангираса, ибо оно – сущность членов тела» [Бр, I. 3. 8]. «Оно – Аясья Ангираса, ибо оно – сущность членов тела. Поистине, дыхание – сущность членов тела, да, дыхание – сущность членов тела. Поэтому, из какого бы члена тела ни вышло дыхание, тот член засыхает. Поистине, оно – сущность членов тела. И оно также – Брихаспати: Ведь брихати есть речь, и оно – ее господин. Поэтому оно – Брихаспати. И оно также – Брахманаспати. Ведь Брахман есть речь, и оно – ее господин. Поэтому оно – Брахманаспати… «Оно – ут и гитха и поэтому – удгитха. И поэтому сказал Брахмадатта Чайкитанея, вкушая царя [Сому]: «Пусть этот царь отсечет мою голову, если Аясья Ангираса пел удгитху иным способом, чем этот. Ведь лишь речью и дыханием он пел удгитху» [Бр, I. 3. 19-21, 23-24]. Автор этого размышления еще не был риши.

Он был жрецом, у которого только начало пробуждаться философское мышление. В тот момент он нащупал метафизическое дно в ритуальном пении удгитхи и в ее самом авторитетном исполнителе Аясье Ангирасе, который подавался как сущность удгитхи и членов тела. Последнего ни в коем случае нельзя мыслить как святого риши. В те изначальные времена подобных представлений не могло быть в принципе. Аясья Ангираса воспринимался как самый знаменитый и авторитетный жрец со времен седой древности РВ. Читаем примечательный фрагмент в брахмане 2 главы II, которую отделяет от предыдущей, надо полагать, несколько лет: «Эти два [уха] – Готама и Бхарадваджа. Одно – Готама, другое – Бхарадваджа. Эти два [глаза] – Вишвамитра и Джамадагни. Одно – Вишвамитра, другое – Джамадагни. Эти две ноздри – Васиштха и Кашьяпа. Одна – Васиштха, другая – Кашьяпа. Язык – это Атри, ибо языком поедается пища. Поистине, «ест» означает то же, что и имя Атри. Тот, кто знает это, становится поедателем всего, и все служит ему пищей» [Бр, II. 2. 4]. Получается, идея с Ангирасом, как первосущностной реальностью человека, получила дальнейшее развитие. Сущностную основу чувственных восприятий и речи составили знаменитые жрецы Готама, Васиштха, Кашьяпа, Анри, которые войдут в священную когорту святых риши. Однако нас интересует, в каком статусе представлял автор брахманы выше названных брахманов? Совершенно очевидно – не как святых риши по тому же основанию. Если мы заглянем в их творческую биографию, то мы увидим, что она уходила, может быть, не в такое далекое, но архаическое прошлое РВ. Они были авторами гимнов, которые стали классическими. Среди подвижников их авторитет как безупречных высокоумных брахманов-жрецов был непоколебим. Их происхождение и непосредственная связь с ведийскими богами ни у кого не вызывала сомнения. Но при этом никто не мыслил их как святых риши.

Для меня наибольший интерес представляют главы III и IV, собранные в раздел «Яджнявалкья», которые построены в форме бесед главного героя Яджнявалкьи с пытливыми брахманами, устроившим ему своими непростыми вопросами своеобразный экзамен. Кем были эти действующие лица? Они были авторитетными брахманами-жрецами. Среди них самым умным был Яджнявалкья. По-другому они себя не воспринимали. В начале главы царь Видеха Джанака, устроивший почтенное собрание, говорит: «Почтенные брахманы, пусть мудрейший брахман среди вас уведет этих коров» [Бр, III. 1. 2]. Читаем далее: «Те брахманы не осмелились [сделать это]. Тогда Яджнявалкья сказал своему ученику: «Дорогой Самашравас, уведи их». Тот увел [коров]. Брахманы разгневались [и сказали]: «Как мог он объявить себя мудрейшим брахманом среди нас?» И был [там] ***Ашвала, хотар Джанаки*** (выделено мною – В. М.), [царя] Видехи» [Бр, III. 1. 2]. Главный хотар царства

Видехи Ашвала начал беседу вопросами, связанными с ритуалом, пытаясь философски осмыслить его природу. Никто не видел в присутствующих мудрецах философов, риши, тем более святых. Если мы посмотрим в предметный указатель, то увидим, что в объемном тексте Бр слово «риши» употребляется всего 7 раз, преимущественно как синоним «брахма́н». Например, перед приведенным ранее фрагментом читаем: «На краю ее сидят семеро риши» – поистине, чувства – это риши» [Бр, II. 2. 3]. «…когда произносит [веды] – [мир] риши» [Бр, I. 4. 16]. Ментальное пространство Вед всегда было царством, в котором жили брахманы как жрецы. Слово «риши» употреблялось в своеобразной формуле-клише: «Видя это, риши сказал» [Бр, II. 5. 16]. В этой повторяемой формуле начинает расти и вызревать представление о брахмане как мудреце.

Приведем имена тех, кто последовательно, один за другим, задавали, надо полагать, самые актуальные вопросы развивающейся предметафизики: Джараткарава Артабхага; Бхуджью Лахьяяни, Ушаста Чакраяна, Кахола Каушитакея, Гарги Вачакнави, Уддалака Аруни и Видагдха Шакалья. Отметим три примечательных момента. На мой взгляд, среди задававших вопросы самой пытливой и мыслительно настойчивой была брахманка Гарги Вачакнави. Ей даже удалось прижать к стенке не лишенного высокомерия многопытного Яджнявалкью. Тот вынужден был, фактически признав свою ограниченность, сказать: «Гарги, не спрашивай слишком много, чтобы у тебя не отвалилась голова. Ты слишком много спрашиваешь о божественном, о котором, поистине, нельзя спрашивать слишком много. Гарги, не спрашивай слишком много» [Бр, III. 6. 1]. Надо полагать, самая захватывающая и глубоко содержательная беседа Яджнявалкьи получилась с Видагдхой Шакальей, который своими вопросами (о количестве богов, на какой реальности основаны они, о пуруше, об Атмане и др.), по сути, пробудил в нем подлинного мудреца. Заканчивается эта увлекательная беседа печально, можно сказать трагически. Возбужденный Яджнявалкья спрашивает Шакалью: «Кто, разъединяя и приводя назад пуруш, выходит за их пределы, – о том пуруше упанишад я спрашиваю тебя. Если ты не расскажешь мне о нем, у тебя отвалится голова». Шакалья не знал о нем, и у него отвалилась голова. И даже кости его растащили воры, приняв [их] за что-то другое» [Бр, III. 9. 26]. Третий момент связан с брахманом Уддалакой Аруни (Гаутамой), согласно третьему списку Бр, учителя Яджнявалки. Примечательны детали начала их беседы: «Яджнявалкья, – сказал он, – мы жили среди мадров в доме Патанчалы Капьи, изучая обряд жертвоприношения. У него была жена, одержимая гандхарвой. Мы спросили этого [гандхарву]: «Кто ты?» Он сказал: «Кабандха Атхарвана». Он сказал Патанчалье Капье и изучающим обряды жертвоприношения: «Знаешь ли ты, Капья, ту нить, которой связаны и этот мир, и тот мир, и все

существа?» Патанчала Капья сказал: «Я не знаю ее, почтенный» [Бр, III. 7. 1]. Согласно этому фрагменту, учитель и ученик не столько занимались спекулятивными размышлениями, сколько изучением обряда жертвоприношения. При этом они запросто общались с полубогом (гандхарвой), по-нашему, бесом, вселившимся в жену брахмана Капьи. Затем Яджнявалкья стал достаточно туманно прояснять «ту нить, которой связаны и этот мир, и тот мир, и все существа», на что Уддалака Аруни не смог ничего возразить. Впоследствии образ Уддалаки Аруни получит дальнейшую концептуальную разработку в индуистской метафизике, благодаря чему Уддалаки Аруни станет считаться одним из выдающихся святых риши.

В брахмане 1 главы IV царь Джанака задает Яджнявалкье интересный и исключительно важный, на мой взгляд, вопрос о его учителях. Вот их имена: Джитван Шайлини, Уданка Шаулбаяна, Барку Варшина, Гардабхивипита Бхарадваджа, Сатьякама Джабала, Видагдха Шакалья. Бросается в глаза, что, оказывается, одним из учителей Яджнявалкьи был Видагдха Шакалья, с которым так бесцеремонно обошелся бывший его ученик. Изучение этого списка показывает, что в учителях у Яджнявалкьи было два глубоких мыслителя – это Гардабхивипита Бхарадваджа и Сатьякама Джабала, имена которых не только вошли в списки риши Бр, но и будут светиться глубокими размышлениями в других Упанишадах.

В брахмане 3 главы VI раздела «Дополнительного» сообщается о последовательности учеников Яджнявалкьи. Учитель Уддалака Аруни задает замысловатый вопрос своему ученику: «Если окропят этим [напитком] даже засохший ствол, то вырастут ветви и распустятся листья» [Бр, VI. 3. 7]. Тот сообщает: «Ваджасанея Яджнявалкья поведал об этом своему ученику Мадхуке Пайнгье… Мадхука Пайнгья поведал об этом своему ученику Чуле Бхагавитти… Чула Бхагавитти поведал об этом своему ученику Джанаки Аястхуне… Джанаки Аястхуна поведал об этом своему ученику Сатьякаме Джабале… Сатьякама Джабала поведал об этом своим ученикам» [Бр, VI. 3. 8-12]. Получается, что Сатьякама Джабала был отдаленным, может быть опосредованным учеником Яджнявалкьи.

В брахмане 2 главы VI содержатся интересные детали из жизни брахманов почти риши. Шветакету Арунея, обученный своим отцом знаменитым брахманом Гаутамой (Уддалакой Аруни), пришел к Правахане Джайвали, окруженному слугами. Тот задал ему пять вопросов, на которые Шветакету не смог ответить. Он со стыда убежал и пожаловался своему отцу. Любопытна реакция Гаутамы, который впоследствии будет одним из самых почитаемых святых риши. Гаутама сказал: «Ты знаешь меня, дитя, – если я что-либо знал, то все рассказал тебе. Иди же, – мы пойдем туда и станем жить [там] учениками». – «Иди лучше ты». И Гаутама пошел туда, где находился

Правахана Джайвали. Тот предложил ему сиденье, приказал принести воду, оказал ему почетный прием и сказал: «Мы предлагаем почтенному Гаутаме [выбрать] дар». Он сказал: «Вот обещанный мне дар: скажи мне ту речь, которую ты произнес перед мальчиком». Тот сказал: «Поистине, Гаутама, это – из божественных даров. Назови [что-нибудь] из человеческих». Он сказал: «Ты хорошо знаешь, что я в изобилии владею золотом, коровами, лошадьми, рабынями, приближенными, одеяниями. Не лишай же меня великого, бесконечного и беспредельного». – «Так, поистине, Гаутама, ищи этого предписанным способом». – «Я приближаюсь к тебе как ученик». А с такой речью древние приближались [к наставнику] как ученики. И так он остался [у Праваханы], сказав, что приближается к нему как ученик» [Бр, VI. 2. 4-7]. Оказывается, Гаутама не был нищенствующим аскетом. Он был очень богатым, процветающим брахманом. Однако, убрав свою гордыню, он готов был ради таинственного знания стать учеником, на что его сын сгоряча не согласился. Самое интересное содержится в следующем стихе 8. Правахана сказал: «Не будь в обиде на нас, Гаутама, так же, как [не были в обиде] и твои отцы. Ведь до сих пор это знание не пребывало ни с одним брахманом. Но я передам тебе его, ибо кто может отказать, когда ты так говоришь?» Далее он достаточно туманно проводит мысль о том, что огонь является первосущностной реальностью. Получается, где-то в середине VI в. до н.э. до верховенства брахманов в древнеиндийском обществе было еще далеко. Кшатра правила всем, даже продвинутым предметафизическим знанием (!), хотя в действительности дело было не так.

Концептуальное развертывание этой истории, которая проясняет важные для нас детали, мы находим в главе 3 части V Ч, которая писалась паралельно с Бр, немного «запаздывая». Она почти воспроизводится по Бр. Между тем исследовательский интерес содержится в их отличиях. Согласно Ч, Гаутама пришел к самому царю (!) узнать сокровенное знание, не пытаясь стать его учеником. Царь ему сказал: «Что до твоих слов ко мне, Гаутама, то до тебя знание это никогда не переходило к брахманам. Поэтому во всех мирах это учение принадлежало лишь кшатре» [Ч, V. 3. 7]. Как мы видим, в Ч зависимость брахманов от кшатриев подается более жестко и однозначно. Гаутама пред царем предстает как школьник. Далее царь следует по тексту Бр. Однако, автор(ы) Ч пошел дальше, и присоединил более глубокое рассуждение на эту тему. Читаем продолжение: «Прачинашала Аупаманьява, Сатьяяджня Паулуши, Индрадьюмна Бхаллавея, Джана Шаркаракшья, Будила Ашватарашви – эти пять великих домохозяев, великих знатоков вед, – собравшись, стали рассуждать: «Что такое наш Атман? Что такое Брахман?» Они решили: «Поистине, почтенные, этот Уддалака Аруни постигает теперь Атмана Вайшванару. Давайте же пойдём к нему». И они пошли к нему. Он

решил: «Эти великие домохозяева, великие знатоки вед собираются спрашивать меня. Я не смогу сказать им всего. Что же – я направлю их к другому [учителю]». И [Уддалака] сказал им: «Поистине, почтенные, этот Ашвапати Кайкея постигает теперь Атмана Вайшванару. Давайте же пойдем к нему». И они пошли к нему» [Ч, V. 11. 1-4]. Пять «великих домохозяев, великих знатоков вед» пытаются понять природу Атмана и Брахмана! В это время Уддалака Аруни, образ которого впоследствии будет ковать идеал «святого риши», постигал Атмана лишь как Вайшванару (бога Агни). Ашвапати Кайкея также не смог удовлетворить их познавательный интерес. Лишь безымянный царь согласился им все разъяснить. Затем он, последовательно опрашивая великих домохозяев, в том числе и Уддалаку Аруни, убедительно для присутствующих показал, что Атман как сущность в Небе, Солнце, воде и др. есть Атман Вайшванары. Примечательно завершение беседы царя с Уддалакой Аруни. Царь сказал: «…у тебя отнялись бы ноги, если бы ты не пришел ко мне» [Ч, V. 17. 1]. Эта фраза царя преследовала цель подчеркнуть подчиненность, второсортность многоопытного брахмана. Царь относится к Уддалаке Аруни, который займет почетное место в истории древнеиндийской философии, как к щенку! Таким образом, Бр не только предоставляет имена подвижников, занимавшихся все более усложнявшейся спекулятивной деятельностью, – в списках преемственности демонстрируется первый опыт систематизации передачи наработанного сокровенного знания, но и приоткрывается занавес для исследования экзистенциальной реальности в муках зарождающегося метафизического знания.

Из Чхандогьи упанишады также становится известно, что приблизительно в середине VI в. до н.э. наряду со спекулятивными проблемами, преимущественно связанными с осмыслением потаенной природы Атмана-Брахмана, одной из центральных для древнеиндийских мудрецов была проблема философского обоснования ритуала. Так, в главе 2 части I сообщается, что «Ангирас почитал удгитху, как это [дыхание]. И на нее смотрят, как на Ангираса, ведь [дыхание] – сущность членов тела… Также и Брихаспати почитал удгитху, как это [дыхание]… Также и Аясья почитал удгитху, как это [дыхание… Также и Бака Далбхья знал это [дыхание]. Он был удгатаром [жертвователей] из Наймиши» [Ч, I. 2. 10-13]. Читаем стих 1 главы 8: «Было некогда трое сведущих в удгитхе: Шилака Шалаватья, Чайкитаяна Далбхья и Правахана Джайвали. Они сказали: «Поистине, мы сведущи в удгитхе. Давайте же поведем разговор об удгитхе» [Ч, I. 8. 1]. «Атидханван Шаунака, обучив этой [удгитхе] Ударашандилью, сказал: «Пока в твоем потомстве будут знать эту удгитху, до той поры у них будет наилучшая жизнь в этом мире и такое же состояние в том мире. Кто, зная это, почитает так [удгитху], у того бывает наилучшая жизнь в этом мире и такое же состояние в

том мире, состояние в [том] мире»» [Ч, I. 9. 3-4]. Подобные фрагменты для меня служат верным свидетельством, что в рассматриваемый период было бы не оправданным называть пытливых брахманов «риши», тем более «святыми риши». Они сами себя таковыми не считали. Они жили преимущественно в пространстве ритуала, осмысление и обоснование которого для них имело первостепенную значимость.

Из Ч становится также известно, что в рассматриваемый период обучение будущих продвинутых древнеиндийских мудрецов было весьма незатейливым. «Как-то Бака Далбхья, [зовущийся] иначе Глава Майтрея, покинул [свою деревню], чтобы изучать веды» [Ч, I. 12. 1]. «…придя к Харидрумате Гаутаме, Сатьякама Джабала сказал ему: «Я хочу жить учеником у тебя, почтенный. Могу ли я приблизиться к почтенному?» Гаутама, посвятив его в ученики, отобрал четыре сотни тощих слабых коров и сказал: «Следуй за ними, дорогой!» [Сатьякама] сказал, по гоняя их: «Я не вернусь назад, [пока их не станет] тысяча»» [Ч, IV. 4. 3-5]. Когда Сатьякама Джабала, надо полагать, достиг высокого положения, у него учеником жил Упакосала Камалаяна. «Двенадцать лет смотрел он у него за [жертвенными] огнями. А тот, хоть отпустил домой других учеников, [завершивших свое обучение], не отпускал его. И жена [Сатьякамы] сказала ему: «[Этот] ученик предан подвижничеству и хорошо смотрит за огнями. Как бы огни не сказали о тебе дурного. Обучи его». Но он оставил дом, [так и] не обучив его. И [мучимый] страданием [Упакосала] решил воздерживаться от пищи. Тогда жена учителя сказала ему: «Ученик, ешь. Почему ты не ешь?» Он сказал: «Много в человеке противоположных желаний. Я переполнен страданиями, я не буду есть». Тогда огни сказали друг другу: «[Этот] ученик предан подвижничеству и хорошо смотрел за нами. Давайте же обучим его». И они сказали ему: «Жизненное дыхание – Брахман, радость – Брахман, пространство – Брахман»» [Ч, IV. 10. 1-4]. Представляется, было бы неправильно делать обобщающие выводы о системе обучения среди подвижников на основании этих двух эпизодов из Ч. Однако, вполне очевидно, что в добуддистский период как само подвижничество, так и передача знаний от учителя к ученику носили неупорядоченный характер. Подвижничество, обучение, само знание пребывали на уровне «пред» или «прото».

Когда обращаешься к Майтри упанишаде, то попадаешь в совсем другой подвижнический жизненный мир подлинных мудрецов и подлинной метафизики. Взаимоотношения между брахманами претерпели существенные изменения. Последний, легендарный царь империи Маурьев, погибший в 187 г. до н.э. Брихадратха, «посадив сына на царство и считая, что это тело недолговечно, достиг отрешенности и ушел в лес. Предавшись там высшему подвижничеству, он стоит, воздев руки и взирая на солнце. По истечении

тысячи [дней] к аскету приблизился, словно огонь без дыма, словно сияющий блеском, знаток Атмана почтенный Шакаянья». Царь, коснувшись головой ног [Шакаяньи], произнес такое песнопение: «Почтенный! Что пользы от наслаждений желанным в этом зловонном и лишенном истинной сущности теле, составленном из костей, кожи, жил, мозга, мяса, семени, крови, слизи, слез, глазных выделений, кала, мочи, ветра, желчи и флегмы? Что пользы от наслаждений желанным в этом теле, пораженном желанием, гневом, алчностью, ослеплением, страхом, отчаянием, завистью, разъединением с любимым, соединением с нелюбимым, голодом, жаждой, старостью, смертью, болезнью и прочими бедами? И мы видим: все это гибнет, как эти комары, мошки и прочие [твари, как] травы и деревья, возникшие и исчезающие. Но что [говорить] о них: поистине, есть и другие, высшие – великие лучники, владыки земли Судьюмна, Бхуридьюмна, Индрадьюмна, Кувалаяшва, Яуванашва, Вадхрьяшва, Ашвапати, Шашабинду, Харишчандра, Амбариша, Нанакту, Сарьяти, Яяти, Анаранья, Укшасена и другие; Марутта, Бхарата и другие цари, что на глазах всех родичей, оставив великое богатство, перешли из этого мира в тот мир. Но что [говорить] о них: поистине, есть и другие, высшие – гандхарвы, асуры, якши, ракшасы, бхуты, ганы, пишачи [демоны]-змеи, грахи и другие существа, чью гибель мы видим. Но что [говорить] о них: поистине, среди [всего] прочего высыхают великие океаны, обрушиваются горные вершины, склоняется полярная звезда, обрываются нити ветра, опускается земля, уходят со [своего] места боги. Что пользы от наслаждений желанным в подобном круговороте бытия? Ведь видно, как насытившийся ими неоднократно возвращается сюда [в этот мир]. Ты должен спасти [меня отсюда]. В этом круговороте бытия я словно лягушка в безводном колодце. Почтенный, ты – наш путь [к освобождению], ты – наш путь!» [Мт, I. 3-4].

Как отмечалось ранее, в Мт в полной мере запечатлён Дух конца осевого времени в Древней Индии, когда все потаенные завесы метафизики Пути были открыты, конечные цели достигнуты, созданный духовно-нравственный идеал «святого риши» достигался закаленными суровой аскезой брахманами. Мт – единственная упанишада, которая приводит имена подлинных, самых великих и самых святых брахманов-риши послебуддистского подвижнического периода. В эпоху великого синтеза, когда высокоумные брахманы развернут тотальную работу по моделированию ментального пространства древнеиндийской культуры, их имена затеряются. Как будет показано ниже, будут созданы пластически-созерцательные модели (и поэтому особенно убедительные) совсем других риши, многие из которых таковыми в действительности никогда не были. Только Мт, как бы собравшая в себе дух всех Упанишад, сохранила их имена. Примечательно, что высокий дух подвижнического движения, если верить тексту Мт, охватил не только все

древнеиндийское население, но даже гандхарвов, асуров, якшей, ракшасов, всю кровожадную демоническую нечисть.

Достигший святости Шакаянья кратко представил царю идеальный образ «святого риши», который служил путеводной звездой для подлинных мужественных древнеиндийских подвижников: «Кто при непрерывающемся дыхании поднимается вверх, двигаясь и не двигаясь, разгоняет мрак, тот – Атман, – так сказал почтенный Майтри. Далее, кто, умиротворенный, поднявшись от этого тела и достигнув высшего света, появляется в собственном образе, – тот Атман, – так сказал он. – это бессмертный, бесстрашный, это Брахман. И поистине, царь, вот – знание о Брахмане, знание всех упанишад, переданное нам почтенным Майтри. Я поведаю тебе [о нем]. Известно, что валикхильи свободны от грехов, велики силой, целомудренны… Поистине, кто известен как вознесшийся среди свойств [мира], целомудренный, тот, поистине, он и есть – чистый, светлый, лишенный существования, успокоенный, не дышащий, невоплощенный, бесконечный, негибнущий, стойкий, вечный, нерожденный, самостоятельный; он пребывает в собственном величии. Благодаря [подобному] побудителю это тело и сделано как бы мыслящим; иначе – он его двигатель» [Мт, II. 2-3, 4]. Мт в определенном смысле свидетельствует, что конструктивная работа по моделированию священной реальности святых риши еще не развернулась.

Признаки развернувшегося среди высокоумных брахманов процесса моделирования священной реальности «святых риши» несет одна из последних Упанишад – Мундака упанишада, которая творилась не в осевое время, а уже в эпоху великого синтеза. Читаем один из первых опытов подобной конструктивной работы: «Брахман возник первым из богов, творец всего, хранитель мира. Он передал [своему] старшему сыну Атхарвану знание о Брахмане – основу всех знаний. То знание Брахмана, которое Брахман передал Атхарвану, Атхарван поведал Ангиру, тот передал [его] Сатьявахе Бхарадвадже, Бхарадваджа [передал] Ангирасу высшее и низшее [знание]» [Мунд, I. 1. 1-2]. Руководящей методологической установкой многоопытных брахманов была не историческая реконструкция аскетического движения, а поиск-форматирование абсолютно метафизического дна, которое должно было служить прочным основанием громоздкого, многомерного древнеиндийского Духа эпохи великого синтеза. Важнейшей составляющей этого мистически-метафизического дна должна была быть совершенная реальность «святых риши». В Мунд протягивается нить Брахман – Атхарван – Ангир – Сатьяваха Бхарадваджа – Ангирас, хотя в первых двух списках риши в Бр последний шел в последовательности значительно раньше. Заметим, Ангирас был последним!

б) Святые риши в битвах с колдовскими силами в гимнах и заговорах «Атхарваведы»

АВ предоставляет богатый материал, в котором сообщается, как святые риши совместно с ведийскими богами принимали активное участие в жестокой борьбе с кровожадными ведьмами, колдунами и свирепыми ракшасами. Брахманы-маги постоянно призывали их на помощь во время своих колдовских обрядов. Так, в заговоре **«Против того, кто мешает моему заклинанию»** (II, 12) брахман призывает Бхарадваджу и Ангирасов к исполнению очистительных гимнов:

«Услышьте это, о боги, (те), что достойны жертвоприношения!
Бхарадваджа исполняет гимны для меня.
Пусть погрязнет в беде связанный петлей тот,
Кто вредит этому нашему стремлению!..
Вместе с певцами саманов (числом) трижды восемьдесят,
С Адитьями, Васу, Ангирасами –
Да поможет нам пожертвованный дар предкам –
Я вцеплюсь в того (человека) божественной хваткой.
О Небо-и-Земля, заботьтесь обо мне!
О Все-Боги, держите меня!
О Ангирасы, отцы, достойные сомы,
Пусть встретит зло тот, кто причиняет неприятность!» [AB, II. 12. 2, 4-5].

В магических манипуляциях с травой активным помощником выступал знаменитый риши Кашьяпа. В заговоре **«Против разных демонов – с травой»** (IV, 37) брахман шепчет:

«Благодаря тебе некогда атхарваны
Убивали ракшасов, о трава,
Благодаря тебе убивал Кашьяпа,
Благодаря тебе Канва, Агастья» [AB, IV. 37. 1].

В заговоре **«На обнаружение колдунов – с амулетом-травой»** (IV, 20) брахман взывает:

«Покажи мне колдунов!
Покажи колдуний!
Покажи всех пишачей!
Для этого я беру тебя, о трава.
Ты глаз Кашьяпы
И четырехглазой суки.
Как солнце, скользящее по ясному небу,
Не скрывай пишачу!» [AB, IV. 20. 6-7].

С помощью этого заговора и амулета-травы брахман-маг стремился войти в мистическое пространство, в котором пребывали колдуны и пишачи, намереваясь посредством «глаза Кашьяпы» их обнаружить. В каком сложном жизненном мире жили, творили и боролись со злыми силами древнеиндийские брахманы 2,5 тысячи лет назад! Какое необъятное исследовательское поле для реконструкции гимнов и заговоров АВ!

В жестоких сражениях с ведьмами, колдунами и пишачами брахманы чувствовали поддержку, получаемую посредством магического возлияния, от святых риши, которая придавала им уверенности в своих силах. Читаем заговор **«На отсутствие страха»** (VI, 40):

«С помощью возлияния Семерых Риши пусть будет нам
отсутствие страха!» [AB, IV. 40. 1].

Судя по всему, рассматриваемые заговоры творились в самый жуткий для брахманов и отшельников начальный период борьбы с колдовскими силами, когда они еще только начинали овладевать магическим технологиями. Поэтому на помощь они стремились привлечь всех сильных духом сторонников. Из заговора **«На защиту от колдовства – с амулетом»** (VIII, 5) мы узнаем, что в создании магической оберегающей силы амулета принимало участие сообщество могучих богов и «все риши»:

«Пусть боги привяжут ему амулет как щит:
Индра, Вишну, Савитар, Рудра, Агни,
Праджапати, Парамештхин, Вирадж,
Вайшванара и все риши…
Его не убьют ни апсарас,
Ни гандхарвы, ни смертные.
Правит всеми сторонами света (тот),
Кто носит этот амулет.
Кашьяпа создал тебя,
Кашьяпа вызвал тебя к жизни.
Индра носил тебя среди людей (?),
Нося, он победил в борьбе.
Амулет с тысячной мощью
Боги сделали себе щитом» [AB, VIII. 5. 10, 13-14].

В своих заговорах брахманы не демонстративно обращались за помощью и благодарили за поддержку святых риши. Они знали, видели и чувствовали их реальную и действенную поддержку. Читаем заговор **«К Митре-Варуне»** (IV, 29):

«Кто поддерживает Ангираса, кто Агасти,
Джамадагни, Атри, о Митра-и-Варуна,
Кто поддерживает Кашьяпу, кто Васиштху –

Избавьте вы нас от беды!..
Кто поддерживает Бхарадваджу, кто Гавиштхиру,
Вишвамитру, Кутсу, о Варуна, о Митра,
Кто под держивает Какшиванта, а также Канву –
Избавьте вы нас от беды!» [AB, IV. 29. 3, 5].

В заговоре **«К водам и ваджре вод – против врагов»** (X, 5) святой риши Парамештхин, по-видимому, в магическом пространстве приобретал исполинские размеры:

«За кем мы охотимся,
Того рассеем с помощью смертельного оружия.
В раскрытую пасть Парамештхина
Мы заставили его упасть с помощью заговора» [AB, X. 5. 42].

Автор рассматриваемого в главе III гимна **«Скамбхе»** (X, 7) пытается прояснить место святых риши в структуре метафизической реальности:

«Где риши перворожденные,
Гимны, напев, жертвенная формула, великая (земля),
В ком закреплен единственный риши –
Поведай про этого Скамбху: каков же он?» [AB, X. 7. 14].

Однако, двумя строфами ниже брахман дает очевидный для него ответ – таинственный Скамбха, ведийские боги и риши составляют единое взаимосвязанное целое:

«Те, кто знает брахмана в Пуруше,
Знают Парамештхина.
Кто знает Парамештхина
И кто знает Праджапати,
Кто знает главного брахмана, –
Они тем самым знают Скамбху.
У кого головой (был) Вайшванара,
Глазами были Ангирасы,
У кого члены (тела) – магические обряды –
Поведай про этого Скамбху: каков же он?» [AB, X. 7. 17-18].

Брахман в **«Гимне Скамбхе»** (X, 8) таинственно сообщает:

«Чаша с отверстием сбоку, с дном наверху –
В ней положена слава всех форм.
Там сидят вместе Семеро Риши,
Что стали хранителями ее, великой» [AB, X. 8. 9].

Однако, главная его мысль совершенно ясна – в главной сокровищнице древнеиндийского Духа «славе всех форм» «сидят вместе Семеро Риши» (!) и охраняют «ее, великую» (!).

Таким образом, святые риши оказывали разнообразную, комплексную поддержку брахманам в борьбе со злыми колдовскими силами. С одной стороны, они принимали непосредственное участие в эффективном воздействии заговора как своеобразного «экспериментального мероприятия»: в создании средств приворота, защиты от страха, от беды, амулетов и др., а с другой, – сами мужественно сражались с ведьмами, колдунами и ракшасами в полном ужаса и угроз мистическом пространстве. Самое главное и интересное! Казалось бы, большинство из великолепной семерки или десятки святых риши были знаменитыми брахманами-жрецами и поэтами седой и относительно спокойной эпохи архаики, которые жили до возникновения аскетического движения в Древней Индии и – в своей жизни – не были и даже не стремились быть достигшими святости аскетами. Знаменитая когорта святых риши представляет собой плод длительной и сложной религиозно-умозрительной работы не одного поколения высокоумных брахманов по созданию идеального пластически-созерцательного конструкта святого мудреца, призванного, казалось, выполнять лишь «пропагандистские» функции. Однако методичные указания на их реальное и активное участие в магических делах брахманов с очевидностью свидетельствуют об их действенности в колдовских технологиях именно как подлинной – для брахманов – мистически-метафизической реальности.

в) Объективация сокровенной реальности «святых риши» в книге «Лесная»

В книге III Мхб «Лесная» в ***«Сказании о паломничестве к тиртхам»*** тема «великих риши» получила дальнейшее развитие. Тиртхами (букв.: брод, переправа) индийцы называли священные места берега рек, пруды, рощи, связанные с важными событиями древнеиндийской мифологии. Тиртхи выступали эффективным средством мистически-метафизической объективации их религиозных верований. Надо полагать, это сказание в постосевое время служило для многочисленного населения путеводителем по святым местам, плотно усеянными на обширной территории Древней Индии, что насыщало большой мистической силой древнеиндийскую землю. В «Сказании о паломничестве» гидом по святым местам выступал «Пуластья – величайший из всех святых мудрецов». В своем наставлении Бхишме Пуластья так характеризует значимость тиртх: «…я расскажу тебе о цели, к коей стремятся святые мудрецы; сосредоточив сознание, сын мой, слушай о том, что за плод (обретается) в тиртхах. Плод тиртх обретает тот, кто руками своими, ногами, сознанием, мудростью, тапасом и славой безраздельно повелевает. Плод тиртх обретает тот, кто чуждается стяжательства, самообуздан, довольствуется (малым), прошел очищения, отрешился от

себялюбия. Плод тиртх обретает тот, кто не запятнан пороком, не суетлив, умерен в пище, торжествует над чувствами, избавлен от всяческих скверн. Плод тиртх обретает тот, кто безгневен, правдив по натуре, тверд в обетах, кто во всех существах,.. (видит) себе подобных… Вот великая тайна святых мудрецов: заслуга паломничества к тиртхам даже выше, чем (плод) жертвоприношений!» [Мхб, III. 80. 29-33, 38]. Как мы видим, паломничество по святым местам служило важнейшим средством духовно-нравственного очищения паломника. Поскольку разнообразных тиртх было много, то религиозное очищение и возвышение верующего носило комплексный характер.

Для нас представляют интерес святые места, связанные с великими риши. Пуластья разъясняет значимость и своеобразие священного воздействия тиртх: «Кто, радея о почитании богов и предков, достигнет озера Агастьи и пропостится там трое суток, тому,.. достается плод агништомы (пятидневное жертвоприношение сомы – В. М.). Придя в чтимую всем миром обитель Канвы, куда нисходит (сама богиня) Шри, (паломник), питающийся зеленью или же плодами, достигнет состояния, (обретаемого лишь) обетом девства. От начала (мира) существует та святая роща дхармы! Стоит только войти в нее – и (человек) избавляется от всех грехов! Самообузданный, воздержный в ядении (паломник), воздавши там почести богам и предкам, обретает плод жертвы, (дарующей) исполнение всех желаний» [Мхб, III. 80. 63-66]. «Далее… открылась некогда в земле дыра! Там же (находится) прославленная в трех мирах обитель Васиштхи; кто проведет в ней одну лишь ночь, получит плод дарения тысячи коров» [Мхб, III. 80. 74-75]. «Затем,.. нужно идти к роще брахмана-мудреца Гаутамы; там, совершив омовение в пруду Ахальи, (паломник) ступит на высочайшую стезю, а приблизившись к (богине) Шри,.. достигнет небывалого благополучия. Там,.. есть прославленный в трех мирах источник; кто свершит в нем омовение, получит (плод) жертвоприношения коня. Есть там колодец царственного мудреца Джанаки, чтимый Тридесятью (богами); совершивший в нем омовение обретает мир Вишну. Затем надлежит идти к избавляющей от всех грехов тиртхе Винашана; за то (паломник) получит (плод) ваджапеи и пойдет в мир Сомы» [Мхб, III. 82. 93-97]. «Затем надлежит идти,.. к обиталищу Нараяны, где неотлучно пребывает Хари; эта (тиртха) Вишну, вершителя дивных деяний, именуется Шалаграма. Приблизившись к извечному Вишну, Дарителю, Властелину трех миров, получит (паломник плод) ашвамедхи и направится в мир-Вишну. Есть там,.. источник, избавляющий от всех грехов; в колодце том пребывают постоянно (воды) четырех морей; кто омоется в нем,.. тот навеки избегнет злой участи! Приблизившись к великому богу, Дарителю, вечному Вишну, избавится он от всех долгов и, подобно Соме,.. станет излучать сияние! Омывшись в

Джатисмаре, блюдущий чистоту, овладевший своим сознанием (паломник), как только свершит там омовение, непременно обретет память о прошлых рождениях… Затем,.. нужно идти к пруду подвижника Каушики; там Вишвамитра Каушика достиг наивысшего совершенства. Там, в обители Каушики, надлежит (паломнику) прожить месяц… и ценой этого месяца обретет он благую заслугу (совершения) ашвамедхи… В тиртху Ауддалака,.. часто приходят подвижники; кто там совершит омовение, очистится от всех грехов! Придя к святой тиртхе Дхармы, посещаемой брахмическими мудрецами, обретет человек, точно известно, (плод) ваджапеи (ритуал посвящения на царство – В. М.)» [Мхб, III. 82. 106-110, 123-124, 139-140]. «Придя к труднодоступному пруду брахмана-мудреца Самварты, (паломник) наделяется телесной красотой и житейским благополучием… Затем самообузданный, воздержный в ядении потомок Ману пусть направится в Девапатху;... Хранящий воздержание, торжествующий над чувствами (паломник должен) посетить лес Тунгака; некогда там святой мудрец Сарасвата (заново) возвестил Веды. Веды тогда были утрачены; и вот сын подвижника Ангираса, восседая на (расстеленных) верхних одеяниях великих мудрецов, правильно, согласно всем предписаниям, произнес слог «Ом», о бхарата, после чего сразу вспомнил все, что он учил раньше. Святые мудрецы, боги, Варуна, Агни, Праджапати, божественный Хари-Нараяна и Махадева, и сияющий великолепием Владыка-Праотец с (прочими) небожителями обязали озаренного величием Бхригу совершить там жертвоприношение» [Мхб, III. 83. 28, 42-46]. В подобного рода описаниях в полной мере проявляется своеобразие индуистской метафизики Пути, в сложной системе которой паломник выступал не любопытным зрителем-туристом, а субъектом коллективного священнодействия, призванным погрузиться всем своим существом в мистически-метафизическое пространство тиртхи и достигнуть духовно-нравственного очищения и сокровенного блаженства.

«Вся страна, что лежит близ Ганги, – это отшельнический лес,.. потому и надлежит знать ее как Поле Совершенных, тянущееся вдоль берегов Ганги. Это истинное знание должно передавать только шепотом, на ухо, (и только) дваждырожденным, святым мужам, друзьям, а также сыну, ученику или верному последователю. Оно свято, чисто, благостно, богоугодно, спасительно, усладительно, очистительно и возвышенно. Это тайное знание святых мудрецов, искореняющее все грехи; кто огласит его в кругу дваждырожденных, достигнет состояния незапятнанной чистоты. Кто неустанно слушает это (повествование) о святости тиртх, будучи притом неизменно чист, тот обретает память о многих (прежних) рождениях и вкушает блаженство на верхнем небе. До одних тиртх, из тех, что были здесь прославлены, можно добраться, а до других – нельзя; но (человек),

стремящийся увидеть все тиртхи, к тем (из них, что недостижимы), пусть путешествует мысленно. Радея о благочестии, посещают эти тиртхи васу (ведийских божества, олицетворявших явления природы – В. М.), садхьи (космические боги – В. М.), адитьи (особая группа небесных богов – В. М.), маруты, Ашвины (божественные братья близнецы, живущие на небе – В. М.) и богоравные святые мудрецы… Ведь прежде отцы наши, святые мужи, очистив свой дух, твердо блюдя предписания – прозрением сущности Вед, своею верой достигали этих (святых) тиртх! А тем, кто не несет обетов, не воспитал свой дух, не блюдет чистоты, кто живет разбоем, а также людям с извращенным умом не дано совершить омовения в тех тиртхах!.. Постоянно пребывают (возле тиртх) первейшие из святых мудрецов: Вальмики и Кашьяпа, Атрея и Каундинья, Вишвамитра и Гаутама, Асита Девала, Маркандея, Галава, Бхарадваджа, Васиштха, святой подвижник Уддалака, Шаунака с сыном, Вьяса, искуснейший из возносящих молитвы, достойнейший отшельник Дурвасас, великий подвижник Галава... Все эти избранные святые мудрецы, владеющие сокровищем тапаса, ждут тебя!» [Мхб, III. 83. 83-93, 102-105]. В священной реальности тиртхи все перемешалось, – боги, святые мудрецы, паломники порождали единое возвышенное мистическое переживание. И все это представляло собой подлинную, чистую, сокровенную реальность. Если сопоставить описания священных мест в «Сказании о паломничестве к тиртхам» и «Описание Эллады» Павсания, то в полной мере проявятся существенные различия между метафизиками Пути и Логоса, которые составляли ценностно-мыслительные основания древнеиндийской и древнегреческой ментальности, соответственно. Для паломников-индуистов тиртхи были насыщены мистической энергией, непрерывно ее излучали. В описаниях Павсанием древнегреческих храмов и священных мест преобладали мирские представления и настроения.

В эпоху великого синтеза в священной когорте великих риши активную пластически-созерцательную разработку получил образ святого риши Ангираса, о чем свидетельствует ***«Повесть об Ангирасах»***, согласно которой в далекие времена Агни удалился в лес, а великий святой мудрец Ангирас после его исчезновения обернулся Агни и стал уносить жертвы. Он превратился в подобие самого великого Агни, опаляющего своим жаром и разгоняющего мрак. Живя в обители, могучий (Ангирас) затмил собою уносящего жертвы и, добившись этого, залил светом весь мир. У Ангираса родились сыновья: Брихадджьотис, Брихаткирти, Брпхадбрахма, Бриханманас, Бриханмантра, Брихадбхаса, а также Брихаспати [Мхб, III. 207-208]. Согласно представлениям древних индийцев, универсальной созидательной, производительной силой обладало длительное суровое

подвижничество. Так, «Кашьяпа и Васиштха вместе с Праной, сыном Праны, с Агни, сыном Ангираса, и с Чьяваной Тришуварчакой посвятили себя суровому многолетнему подвижничеству ради обретения потомства» [Мхб, III. 210. 1]. На мой взгляд, высокоумные брахманы решили поднять мистически-метафизический статус Ангираса посредством приобщения его к сокровенной огненной стихии. «Сыну Тапаса Ману, – утверждал знаменитый риши Маркандея, – так же как Бхану, дал жизнь Ангирас… Огонь, которому на земле полагается приносить жертву в новолуние и полнолуние и который зовется в этом мире Вишну, был назван также Дхритиман Апгирас… Огонь – Властелин живущих» [Мхб, III. 211. 8, 14, 18]. Великий мудрец продолжает: «Покинув телесную оболочку, (Огонь) сохранил себя в высочайшем подвижническом пылу и подвигами Бхригу, Ангираса и других был возрожден к жизни. Ярко сиял пылающий Огонь, набирая мощь от подвижничества, но, узрев святых мудрецов, опять в ужасе погрузился в великий океан. Когда он исчез, встревоженный мир обратился к Атхарвану, и сами мудрецы-боги оказали Атхарвану почести. А Атхарван на глазах у всего сущего вспахал океан и, разыскав Огонь, стал сам созидать миры. Так некогда Огонь был оттеснен могучим Атхарваном и потом призван им вновь, (и с тех пор) он всегда уносит то, что приносится в жертву живущими (на земле)» [Мхб, III. 212. 15-18]. «(Существует) столько же видов (жертвоприношений) сомы, сколько упомянуто богов огня. Духовные детища Брахмы явились на свет как потомки Атри: Атри, страстно желая иметь сыновей, выносил их в себе, и затем из тела Брахмы появились на свет Пожиратели жертв… Пожирающий жертвы един, он, владыка, – единственный и почитается первым как Ангирас» [Мхб, III. 212. 26-27, 29]. С архаических времен РВ священная стихия огня была первозначимой для древних индийцев. Ангирас стал мыслиться как ее воплощение, стал носителем ее мистической силы.

Таким образом, книга «Лесная» в полной мере свидетельствует о формировании такой своеобразной мистически-метафизической реальности великих святых риши, которая не имела пространственной локализации. Она, с одной стороны, смешалась причудливыми связями с самыми главными богами, а с другой – посредством множества тиртх и ритуалов – вошла в повседневную жизнь верующих. Для исследователя древнеиндийской культуры история развития представлений о древних мудрецах убедительно показывает существенное развитие концептуальных и пластически-созерцательных представлений в эпоху великого синтеза по сравнению с осевым временем.

г) Моделирование мистически-метафизической реальности «святых риши» в «Мокшадхарме» и «Нараянии»

«Мокшадхарма» предоставляет возможность проследить процесс моделирования метафизической реальности «святых риши» в потоке развития философии санкхьи. В главе 208 представлена одна из заключительных пластически-созерцательных моделей древнейших мудрецов, в которой фиксируются важные характеристики этой своеобразной метафизической реальности: «Какие здесь есть владыки существ и какие риши согласно преданью (живут) по странам света. Один (возник) самосущий, вечный владыка Брама; у Брамы семь сыновей, Махатм самосущих: ***Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулаха, Крату и Васиштха*** (выделено мною – В. М.), подобный самосущему, причастный великой доле. «Семь браминов» – так определённо их называет преданье. О всех владыках существ я возвещу тебе дале. В роде Атри возник потомок вечного Брамы прачинабархис, от него – десять Прачетасов. У них десяти был один (сын), владыка существ, по имени Дакша; в мире у него два имени – Дакша и Ка, так говорится. У Мари́чи был сын Кашьяпа; его называют двумя именами: одни зовут его Аришта́немн, другие – Кашьяпой. От чресл А́три (был сын), святой раджа Сома, могучий витязь, тысячу божественных лет он занимался богопочитаньем. Арьяман, также и его сыны,.. законодателями, творцами миров зовутся» [Мкдх, XII. 208. 1-10]. Все святые риши непосредственно произошли от Брахмы, являлись его сыновьями, что обеспечивало как абсолютную достоверность проистекающего от них сокровенного знания, так и священный первоисток подвижничества брахманов и отшельников. Подобно своему отцу, они наделялись способностью первотворения. Сформировалась окончательная версия священной когорты мудрецов. Маричи (букв. «мерцающий огонёк», «луч света») старший сын Брахмы (произошел из его души или плеча), отец Кашьяпы, вождь марутов (богов ветра и непогоды). Примечательно, что Кашьяпа представлялся как прародитель богов, асуров, нагов, ракшасов, а также людей и животных. Мудрец создал не только богов и людей, но и ужасных и злых ракшасов! Атри приписывалось создание многих гимнов РВ. Согласно рассматриваемому фрагменту, он был прародителем Дакши, отождествляемым с богом-творцом Праджапати. Отметим только стих 24: «Боги, потомки Ангираса считаются браминами, это достоверно». Боги и Ангирас поменялись местами! Последний стал богом, а они – его потомками, и «Это достоверно», – утверждают брахманы. От Пула́стьи произошли злые демоны (Равана) и ракшасы. Он выступал посредником при передаче священного знания (пуран) от Брахмы людям. От иных риши Пула́ха отличался более суровым подвижничеством. Вместе с тем от него произошли как львы, тигры и волки, так и пишачи (упыри). Хотя считается, что Кра́ту был рожден из ума Брахмы и обладал большой мистической силой, однако также большими подвижническим подвигами не отличался. Васи́штха (букв. «самый

богатый», «великолепнейший») подается как идеальный тип брахмана. Его имя упоминается в гимнах РВ, некоторые из которой связывают с его именем.

Поскольку древнеиндийские брахманы-риши занимались не исторической реконструкцией, а моделированием истории, то в число святых риши не попал ни один подлинный, достигший святости подвижник, которых к периоду великого синтеза накопилось в Древней Индии, надо полагать, не один легион. И понятно, почему! Высокоумные брахманы форматировали объективную священную реальность «святых риши» как одну из абсолютных опор древнеиндийского Духа. Даже самый достойный аскет-риши не мог служить абсолютным вневременным образцом. Следовало извлечь из седого архаического времени известного брахмана-жреца, автора гимнов РВ (Ангираса, Васиштху) и наделить его необходимыми качествами, что и было сделано. Поскольку пластически-созерцательное моделирование образов риши происходило одновременно в различных школах, то неизбежно возникали расхождения. Но поскольку мышление древних индийцев (как и китайцев) было организовано логикой, принципиально отличающейся от логики мышления жителей Средиземноморского культурного региона, – логикой, не строго подчиняющейся *закону исключенного третьего* (сформулированному Аристотелем как один из *основных* законов формальной логики), то это обстоятельство никого не смущало, напротив, оно придавало создаваемому образу большую полноту и жизненность, в то время как для греков и римлян, фундаторов европейской ментальности, историческая правда имела первостепенное значение. Поэтому для ранних христиан составление детальных жизнеописаний первых святых, последовательности их преемственной связи были исключительно важны. Примечательно, что самым чистым, самым добродетельным мудрецам приписывалась способность творения и злых демонических сил, от которых так страдали древние индийцы.

Объективистское мышление многоопытных брахманов требовало дальнейшего утверждения сокровенной реальности святых риши. Поэтому 15-ю стихами ниже мудрый воспитатель Пандавов и Кауравов Бхишма сообщает: «Явакрита, Райбхья, Арвавасу, Паравасу, сын Ушиджа Какшивант, Бала, считающий Ангираса сыном. Риши Канва, сын Медхатитха, также Бархишада, дающие бытие трём мирам, сынок, эти семь ришей пребывают на востоке. Унмуча, Вимуча, могучий Свастьятрея, Прамуча, Идхмаваха, владыка, твёрдый в обетах, и сын Митры-Варуны Агастья, горячий подвижник Дридхаврата – на южной стороне постоянно пребывают эти брахмариши. Ушангу, Каваша, Дхаумья, отважный Паривьядха, Эката, Двита и великий риши Трита, потомок Атри, сынок, Сарасвата, могучий владыка, – эти махатмы на западной стороне обитают. Великие риши Атрея, Васиштха, Кашьяпа, Гаутама, Бхарадваджа, Вишвамитра, сын Кушики, также владычный

сын махатмы Ричики Джамадагни – эти семь на северной стороне расположились, так эти проникновенные перечислены по сторонам света. Свидетели (развития мира) и производители существ – эти махатмы. Так и пребывают махатмы каждый в своей стороне света. Слагающие им хвалу (киртану) освобождаются ото всего злого, у тех, чья сторона, (куда ему лежит дорога), он покровительства просит, освобождается ото всех бед и счастливо домой вернётся» [Мкдх, XII. 208. 26-37]. Творцы древнеиндийской мифологии эпохи великого синтеза разделили единую сокровенную реальность святых риши на четыре части и разместили по сторонам света, предоставив божественным мудрецам полный контроль над верующими.

В «Наараянии» священная реальность святых риши получила дальнейшее пластически-созерцательное развитие. Эту священную реальность временами заполняли до двадцати риши. Семи мудрецам составляли компанию боги (даже Брахму!), Ману и риши: «Брама, Стхану, Ману, Дакша, Бхригу, Дхарма и Яма, Маричи, Ангирас, Атри, Пуластья, Пулаха, Крату, Васиштха, Парамештхин, Вивасван и Сома, тот, кого именуют Кардаман, Кродха и Викрита – те двадцать один стали владыками существ, так считают; они (соблюдают) вечный распорядок того бога, по его веленью они всегда почитают, как должно, богов и предков. Всего, что достижимо Атману, те дваждырождённые достигли; воплощающиеся, попав на небо, их там почитая, за обетованным плодом держат путь по милости того (бога). Отрешась от дел… они свободны; так утверждают. Считается: путь освобождённых, брамин, к Познавшему поле; всекачественным и бескачественным его именуют» [Мкдх, XII. 336. 36-42]. Таким образом, пластически-созерцательное развертывание рассматриваемой реальности происходило посредством укрепления ее мистически-метафизической природы и демонстрации совершенных ее атрибутов (Познающее Поле) и подвижничества в целом. Полубожественный мудрец Нарада, причисляемый к семи святейшим говорит: «Наставников (гуру) я всегда почитаю; никогда прежде не нарушал чужой тайны; я изучил Веды, владыка мира, я совершал умерщвление плоти, никогда не говорил неправды. Согласно Агамам, я охранял четыре (отверстия) тела; к другу-недругу всегда я был одинаков; к тому высшему Богу я всегда взывал; избрал Непобедимое нераздельным сердцем. Этими способами я полностью очистился» [Мкдх, XII. 337. 3-5].

Объективистское мышление брахманов и отшельников требовало сотворения выделенного места обитания святых риши. В главе 337 содержится пластически-созерцательное его описание. Нарада воспарил и на вершину Меру. «Взглянув на северо-запад, узрел он чудесный, преславный образ. На севере Молочного моря есть большой остров, известный под именем Белый Остров (Шветадвипа), он расположен к северу от Меру на тридцать две тысячи

йоджан, по словам браминов; там живут благоуханные без органов чувств, без пищи, без испражненья белые мужи, удалённые от всякого зла, отводящие глаза злых мужей, к чести-бесчестью равнодушные, дивные видом, преисполненные жизненной силой; (крепки), будто алмаз, их тела и кости; головы их – что зонты, а речь громыханию туч подобна, четырёхрукие, с лотосоподобными ногами, с шестнадцатью белыми зубами, восемью клыками, с языками, лижущими во все стороны, подобными лучам солнца» [Мкдх, XII. 337. 8-11]. Если в мифологиях, как правило, создавали некоторое идеализированное мирское существование и относили его в изначальные времена первотворений, называя «золотым веком», то брахманы занялись моделированием совершенной священной реальности в настоящей Индии эпохи великого синтеза, которую они расположили к северу мистической для подвижников горы Меру и Молочного моря на Белом острове. Эта чувственно-воспринимаемая реальность с их подачи имела мистически-метафизическую природу. «Семь ришей, именуемых Читрашикхандины, будучи в единомыслии, возвестили высочайшее ученье (Шастру) и приобщили его к четырём Ведам на великой горе Меру; эту непревзойдённую, изошедшую из семи уст основу (дхарму) мира. Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулаха, Крату, многосильный Васиштха – вот Читрашикхандины. Это семь деятелей (в мире), восьмой – Самосущий (Ману). Они держат миры, из них проистекли законы (Шастры), на одном сосредоточив мысль, самообузданные, радующиеся уравновешенности муни, знающие прошлое, настоящее, грядущее, они предельно преданы Закону; «Это – счастье, это – Брахмо, это – непреходящее благо», – (так), сердцем о мирах заботясь, они создали Законы (Шастры); они возвещают о должном, полезном, приятном, затем об Освобождении (Мокша). Разные свычаи-обычаи они установили на земле и на небе, подвигом (тапасом) они ублажали Хари, владыку Нараяну; (целых) тысячу божественных лет вместе с (другими) ришами (они подвизались). Тогда дэви Сарасвати, от Нараяны (получив) повеленье, проникла во всех ришей, блага мирам желая; тогда познавшие подвиг брамины её развили разом, перворождённую обосновали в звуке и смысле; сперва риши почтили словом АУМ законы, и мудрецы провозгласили их там, где тот Милосердный (пребывает); тогда Бхагаван, не принимающий определённого тела, остался доволен» [Мкдх, XII. 337. 27-38]. Эта сокровенная реальность являлась своеобразным источником излучения, проистечения священного знания, добродетели, всего благостного. Утверждается, что святые риши посредством сурового подвижничества, незапятнанной добродетели «держат миры».

В главе 338 пластически-созерцательная картина острова святых риши наполняется изображением их подвижнической жизни. Раджа Васу совершил

великое жертвоприношение ашвамедху. «Его наставник, Брихаспати, там был жрецом-(хотаром). Трое сынов Праджапати там сослужащими были: Эката, Двита, Трита (Первый, Второй и Третий) – великие риши; Дхануша, Райбхья, Арвавасу, Паравасу, риши Медхатитхи и великий риши Тандья,.. затем тот, кого Ведаширас (Главой Вед) именуют, превосходный риши Капила,.. изначальный Катха и старший брат Вайшампаяны – Тайттири, Канва, Дэвахотра» [Мкдх, XII. 338. 5-9]. Для большей убедительности картины брахманы поместили в священное ментальное пространство также и подлинных подвижников, достигших святости: Капилу, Катху, Тайттири.

Вся эта умело смоделированная пластически-созерцательная реальность святых риши была бы существенно незавершенной, если бы не было «того, ради чего» – мистически-метафизического описания созерцания Бога. Первые три сына Праджапати Эката, Двита и Трита рассказали, как они на северном склоне Меру побережья Молочного моря тысячу лет творили высочайший подвиг, погрузясь в себя, они «столбами на одной ноге стояли», чтобы «лицезреть Нараяну». Они услышали ласковый, глубокий голос, несущий радость, владыки: «Вы хорошо совершили подвиг, (свой) дух до глубин умиротворили. Благочестивые, вы стремитесь узнать, как можно созерцать владыку, – на севере Молочного моря есть светозарный Шветадвипа (Белый Остров), там преданные Нараяне люди, сияющие, как месяц, нераздельной сутью благоговейно отдались Пурушоттаме (одно из имен Вишну – В. М.); они проникают в тысячелучистого, вечного бога, свободные от индрий, благоуханные, не отливающие, не вкушающие пищи. Единому преданы те люди, жители Шветадвипы. Муни, туда идите, там явлюсь вам». Когда они «великого Белого Острова достигли, они утратили зрение (внешних) предметов, сияние Пуруши лишило их зренья. Но поскольку, не совершив предварительно умерщвления плоти, бога нельзя увидеть, им снова пришлось сто лет творить подвиг. Закончив обеты, прекрасных людей они увидали, отмеченных всеми добрыми знаками, светлых, сияющих брамин, постоянно шепчущих (молитвы), сложив руки, умственное шептание молитв те махатмы творили; таким нераздельным сосредоточием ума ублажился Хари; какое сияние солнца бывает в конце юги, у каждого из этих людей было такое сиянье. «Этот остров – обитель сиянья». Там никто не отличается: все одинаково сияют; тогда сиянье как бы тысячи одновременно пламенеющих солнц возникло… Все многочисленные муни, углублённые в себя, одной любви (бхава) предавшись, в любви Брахмо (всецело) пребывая. Тогда им, крайне изнурённым умерщвлением плоти, сказала некая бесплотная сущность из пространства: «Вы видели светлых людей, ото всех чувств свободных, те люди, виденные вами, Владыку богов созерцали… Нельзя иначе видеть Бога, как силой (благоговейной преданности) – бхакти». (Лишь) после долгого

времени, сосредоточия на едином достигнув, можно видеть того Бхагавана, труднозримого в венце его сиянья» [Мкдх, XII. 338. 26-39, 50-55]. Теперь пластически-созерцательная картина сокровенной реальности святых риши приобрела целостный и завершенный характер. Если в иных культурах создавался мирской идеал, насыщенный чувственными вожделениями и страстями, то высокоумные брахманы творили высший метафизический идеал, тщательно очищенный от чего-либо мирского. Священный остров – обитель мистического сияния. Это представление сделало сокровенную реальность святых риши метафизическим дном древнеиндийского Духа. Примечательно также, что в мистике святых мудрецов преобладала бхакти – благоговейнейшая любовь к Богу, которая в Мкдх не получила должного концептуального осмысления.

Для чего древнейшие мудрецы вершат свой аскетический подвиг? Каким образом они «держат миры»? Бог, дающий дары, пребывающий в себе самом, владыка бестелесный молвил слово: «Кто мне (выделит) полагающуюся долю в этом великом жертвоприношенье, того я сделаю, согласно (путеводной) нити Вед, достойным жертвенной части. Вы должны подкреплять миры, плод жертвенной части получая, и заботиться о тех предметах, блюстителями которых вы были поставлены в мире; занятые деятельностью будут плодами деятельности вознаграждаться, они должны подкреплять ваши силы, чтобы мир вы поддерживали, (боги). При каждом жертвоприношении должны почтить вас жертвами люди. Тогда и вы меня почтите; такое надлежит вам оказывать мне почитанье; ради этого созданы Веды, жертвы, (жертвенные) коренья. Выполняя, как подобает, (уставы), здесь на земле богов ублажают. Таково ваше творчество, обусловленное свойствами развития (мира)… Вы ж, как владыки и блюстители (областей), заботьтесь о благе мира! Маричи, Ангирас, Атри, Крату, Пуластья, Пулаха, Васиштха – эти семь произведены мыслью (Брамы). Это – предуготованные ведические наставники, главные из знатоков Веды; для закона развития (правритти) они предназначены как владыки живущих; священнодействующим они вечный путь явили. Происхождение мира осуществляет владыка, называемый Анируддха. Сана, Санатсуджата, Санака, Санандана, Санаткумара, Капила и седьмой – Санатана – эти семь ришей (также) именуются сынами мысли (манаса) Брамы; осуществлением знания они безмятежности достигли и пребывают в своём законе (дхарме), это главные знатоки Йоги, опытные в учении Санкхьи, наставники в учении о дхарме, распространители Основы Освобожденья (Мокшадхармы)» [Мкдх, XII. 342. 62-74]. Одной из высших целей подвижничества Бог провозглашает ритуал жертвоприношения: святые риши *держат миры* посредством ритуала! Со времен архаики ритуал был одной из важнейших осей системы координат ментального пространства

древнеиндийской культуры. В списке семи мудрецов Ангирас оказался на втором месте, и *это* его место в *этом* списке может служить дополнительным маркером в определении времени создания произведения.

В «Манавадхармашастре», подводившей своеобразный итог эпохи великого синтеза в древнеиндийской культуре, приводится, судя по всему, окончательный список десяти великих риши: «Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулах, Крат, Прачетас, Васиштха, Бхригу и Нарада» [Мдхш; I. 35]. В списке древнейших мудрецов Ангирас вышел на третье место. К великолепной семерке мудрецов были добавлены Прачетас, Бхригу и Нарада. В мифологии Прачетас (санскр. «мудрый») связывается с богом Праджапати. Бхригу (от корня bhrâj, «пылать», «сиять») упоминается в РВ, представляет жреческий род, связан с огенной природой Агни.

Таким образом, в результате длительного становления индуистской метафизики Пути в осевое время и в эпоху великого синтеза в ментальном пространстве древнеиндийской культуры сформировалось субпространство «святых риши», которое приобрело более сокровенный характер, чем божественные реальности Брахмы, Вишну и Шивы. В определенном смысле оно составило метафизическое дно древнеиндийского Духа. Поэтому в ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийской культуры тема «святых риши» стала доминирующей, одной из важнейших осей ее координат, «аксиомой» жизненного мира индийцев.

5.6. Синтетическая роль учения о дхарме

Со времен эпохи великого синтеза «дхарма» стала одной из доминирующих тем и важнейших осей системы координат ментального пространства древнеиндийской культуры. Применение этого термина в обыденной жизни, в различных религиозных и философских течениях и школах настолько разнообразно, что привести представления о дхарме к какому-то теоретическому единству не представляется возможным. Я попытаюсь выявить основные вехи в становлении учения о дхарме по мере развертывания древнеиндийской ментальной революции VI – IV вв. до н.э. и показать его интегрирующую роль в укреплении целостной системы мистически-метафизического Духа Древней Индии в эпоху великого синтеза.

В архаический, запечатленный в гимнах РВ, период древнеиндийской истории (до VI в. до н.э.) представлений о дхарме практически не существовало, потому что в мифологическом сознании не было места для нравственного идеала. Даже в эпоху великой ментальной революции, преобразовательный дух которой объективирован в Упанишадах, не сформировалось учения о дхарме. В развивающемся спекулятивном знании

Упанишад добуддистского периода нравственная составляющая почти отсутствовала. За редкими употреблениями термина «дхарма» какого-либо теоретического содержания не просматривается. Поэтому отцом первой концептуальной модели дхармы (Дхаммы) по праву можно считать Будду, поставившего нравственное воспитание во главу своих задач и стратегических целей в проповеднической деятельности. Как было показано выше, ему удалось построить развитую систему морали, обеспечивавшую не только благополучное мирское существование, но и, самое главное, благодаря строгому следованию его Дхамме-Винае, позволяло достигнуть абсолютной духовно-нравственной чистоты как средства мистически-метафизического продвижения в глубины субъективно-объективной реальности (нирваны). Поначалу для горделивых брахманов и отшельников высоконравственная проповедь Будды была странным и не вполне понятным событием, о чем свидетельствуют рассмотренные выше Бр (с. 94-95) и Тай (с.132-133)сноска!, в которых они ограничились лишь внешним описанием состояния блаженства, не понимая важной роли нравственной составляющей в достижении подлинного мистически-метафизического блаженства. В Мт, написанной, скорее всего, на исходе осевого времени в Древней Индии – приблизительно в конце IV в. до н.э., проявляются отголоски активной творческой работы брахманов и отшельников по осмыслению природы дхармы (с. 160 [Мт, IV. 3].сноска!). Как отмечалось выше, в Мах уже утверждается: «Дхарма – основа всего мира. Существа в мире влекутся к тому, кто выше всех в дхарме. Дхармой отражают зло. Все основано на дхарме. Поэтому дхарму называют высшим» [Мах, XV. 524]. На мой взгляд, степень актуальности и зрелости осмысления проблемы дхармы может служить верным признаком в определении времени создания Упанишады. Поэтому творение Мах правомерно отнести к эпохе великого синтеза после III в. до н.э.

Поскольку в письменных источниках этого периода излагались представления различных школ и течений, то образ дхармы приобретал сложный и неоднозначный характер. Концептуализация представлений о дхарме произошла на закате осевого времени, выразителем ментальности которого стала многотомная Мхб. Богатый материал о дхарме наиболее авторитетной брахманистской традиции содержится в III-й («Араньякапарва», или «Лесная»), XII-й («Шантипарва», или «Мокшадхарма») и в XIV-й («Ашвамедхикапарва», или «О жертвоприношении коня») книгах Мхб, а также в «Манавадхармашастре», которые и будут преимущественным предметом моего дальнейшего исследования. Рассматриваемые книги Мхб, начало создания которых можно датировать приблизительно III веком до н.э., подводят своеобразный итог большой и непростой работы мудрецов-подвижников нескольких поколений.

Мышление брахманов и отшельников обладало примечательной особенностью – настойчивым и последовательным стремлением к объективации своих представлений и образов. До Будды они объективировали все объекты, которыми оперировали, в том числе мыслительные, зрительные образы, чувственные переживания и т.п. После открытия своеобразия природы субъективной реальности у брахманов-риши индуистской традиции одной из руководящих методологических установок стал объективно-идеалистический принцип рассмотрения всего сущего в своих истоках. Так, в учении о гунах тамасе, раджасе и саттве брахманы и подвижники объективировали чувственную, эмоциональную и мыслительную составляющие человеческой субъективности, рассматривая их как базовые объективные реальности мироздания. Буддисты в этом отношении шли в обратном направлении, пытаясь все имеющиеся объекты исследования растворить в мире субъекта. Размышляя о природе дхармы, брахманисты рассуждали также преимущественно объективно-идеалистически.

В эпоху великого синтеза мыслительный брахманистский поток был господствующим, системообразующим ценностно-мыслительное пространство древнеиндийской культуры, в котором учение о дхарме заняло центральное интегрирующее место. Представляется целесообразным в мыслительном пространстве дхармы выделить три основных аспекта единого целого: метафизический, философско-исторический и дхармо-кармический.

а) дхарма как метафизическая реальность

В книгах «Лесной» и АГ четко просматривается исходное, базовое понимание дхармы как эйдоса. Согласно этому представлению, дхарма выступает в качестве вечной, объективной, надличностной, чисто духовной, сущностной, метафизической реальности всего живого. «Эта дхарма вечна!» – вот что изрек Брахма своим сыновьям и прозрел святой мудрец Кашьяпа» [Мхб, III. 32. 37]. Подобно платоновской *идее*, дхарма выступала как незыблемый, совершенный образец и идеал. Вместе с тем, в отличие от платоновского мира эйдосов, метафизический мир дхармы представлял собой более дифференцированную, строго упорядоченную, структурированную реальность. На мой взгляд, становление метафизической концептуальной модели дхармы происходило посредством мыслительного наложения на известную с архаических времен фундаментальную, вневременную реальность потока «вселенского закона» формирующейся дифференцированной по варнам системы древнеиндийской морали. В результате дхарма как метафизическая реальность получила статус самого последнего основания, метафизического закона бытия. Ничего выше или глубже нее не было. Для древних (и не только древних) индийцев дхарма стала

абсолютным дном. «На дхарме основана вселенная, выше дхармы нет ничего», – справедливо утверждал брахман Вайшампаяна [Мхб, III. 34. 47]. При этом священное пространство дхармы как универсального закона было насыщено нравственным содержанием – соответственно каждой из варн. В определенном смысле для самых продвинутых брахманов и отшельников метафизические реальности Дхармы и Брахмана совпадали, потому что достижение тайников дхармы, безупречное и мужественное следование ее строгим требованиям с необходимостью открывало сокровенную реальность Брахмана-Атмана. А для простых обывателей дхарма приобрела статус абсолютного нравственного, а затем и правового закона. Если Г.В.Ф. Гегель мечтал, чтобы его грандиозная философская система стала завершением развития германского Духа, то за две с лишним тысячи лет до него брахманам-риши в большой степени удалось посредством развернутого учения о дхарме «остановить» ценностно-мыслительный поток древнеиндийского Духа и законсервировать систему координат ментального пространства культуры Древней Индии.

При этом для индивидов (брахманов, кшатриев и др.) дхарма приобретала императивный характер. Она в значительной степени определяла, целенаправляла деятельность людей. Для каждого индийца первостепенной задачей стало достижение резонанса своего жизненного мира и дхармы-эйдоса. Для сообществ варн надличностная реальность дхармы выступала как наперед заданная программа, которую следует интериоризировать, преобразовать во внутреннюю программу восприятия, мышления и действия. Таким образом, дхарма программировала не только каждый день индийца, но и всю его жизнь. Для него она складывалась в своеобразную канализированную систему, которая определяла его мыслительную, религиозную и социальную деятельность. За пределами дхармы находился хаос, неуправляемая реальность адхармы. Таким образом, метафизическая, императивная реальность дхармы приобрела характер совершенного, вечного образца и идеала, подобно платоновскому эйдосу. Поэтому этот аспект учения о дхарме я называю дхармой-эйдосом. Если метафизический эйдетический мир Платона должен был, следуя мысли его создателя, быть засорен эйдосами самых незначительных предметов (камешка, домашней утвари, букашки), то сверхчувственная реальность дхармы-эйдоса, сотворенная брахманами-риши, представляла собой совершенное бытие чистой морали.

По сути, дхарма представляла собой метафизическую, наперед заданную нравственную программу, которая выставляла (расставляла) нравственные ориентиры на жизненном пути каждого индийца и, таким образом, вела, целенаправляла его, не позволяя сойти в неустойчивый и хаотичный поток сансары. Дхарма-эйдос как бы задавала коридор и вела по праведному пути –

создавала таким образом праведную жизнь. «Мудрецы и ученые называют дхарму «возвышенной»; стремись же к возвышенному, тебе не годится (пятнать) себя низким!» – призывает риши Вайшампаяна [Мхб, III. 34. 51]. Эта мысль получила развитие в АГ: «Образ жизни, которому следуют праведники, и называется дхармой. То, что между ними заведено, и есть вечная дхарма. Кто ей приобщился, уже не ступит на стезю погибели. Она (одна) удерживает на путях праведности людей, погрязших в заблуждении. Однако, йогин и освобожденный – выше всего этого. Даже если человек досконально следует дхарме, очень много времени потребно для того, чтобы он мог преодолеть сансару» [Мхб, XIV. 18. 18-22]. В Мкдх Вьяса наставляет: «Пребывай в дхарме, сын; зной, острейший холод, голод, жажду и ветер сноси, постоянно сдерживай чувства. Правду, честность, безгневность, безропотность, самообуздание, умерщвление плоти, невреждение и дружелюбие соблюдай по закону. Пребывай в правде, радей о долге, покинь всякую кривду, остатками (от трапезы) богов и гостей поддерживай жизнь тела… Став на лестницу дхармы, восходи, ступень за ступенью… Из стойкости сделай корабль, через пучину рождений переправляйся! …на плоту дхармы переправляйся!» [Мхб, XII. 323. 4-6, 15, 17, 18].

Суть осевого времени как великой ментальной революции в Древней Индии, Китае, Персии и бассейне Средиземноморья выражалась в переходе от натуралистически-силового к разумно-добродетельному мировосприятию. Решающую роль в этом сложном и многоплановом процессе играли духовно-нравственные преобразования. Древнеиндийские брахманы-риши придумали непростой, но весьма эффективный способ закрепления нравственных устоев в обществе и их дальнейшего развития посредством учения о метафизической природе дхармы как вечной и незыблемой основы мироздания. Подобным образом мыслил Конфуций, когда приписывал своей системе морали соответствие в идеале божественной реальности Дао-Пути. В то же время нравственная философия в Древней Греции и Риме имела лишь рациональное и социально-политическое обоснование, что было источником ее изменчивости и неустойчивости.

Разработав метафизическое учение о дхарме-эйдосе, брахманы-риши транслировали его на динамично изменяющуюся историческую реальность и прозрели относительно фундаментального потока мировой истории! Отвлекаясь от поверхностного исторического процесса сансары, они обнаружили незыблемые дхармо-кармические ее основания.

б) дхарма как основной закон мировой истории.

Брахманы-риши создали своеобразную концепцию философии истории, в которой учение о дхарме занимало центральное место. В сложном

многослойном циклическом построении мировой истории они выделяли четыре основных периода (юги). Исторически первая цикла **Критаюга** рассматривалась ими как золотой век в истории человечества. Из весьма противоречивого описания бытия Критаюги следует, что первоначально, когда не было ни богов, ни Вед, ни людей, существовал лишь совершенный эйдетический мир дхармы и трансцендентная реальность Брахмана. «Критой,.. зовется юга, когда нерушима дхарма. В это время – в прекраснейшую из юг – не нужно совершать, того, что (теперь) положено. Дхарма тогда не терпит ущерба, и живущие не погибают. Потому и зовется та юга Критой, самим Временем она сделана средоточием достоинств. Во время Критаюги нет ни богов, ни данавов, ни гандхарвов, ни якшей, ни ракшасов, ни демонов-змеев, о брат мой, нет и купли-продажи. Не было тогда ни Сама-, ни Яджур-, ни Риг (веды), не было варн и человеческой деятельности: стоило лишь помыслить (о чем-либо), и результат – вот он; дхармой (считалась) отрешенность от всего мирского. В течение той юги не было ни болезней, ни обмана чувств, ни зависти, ни плача, ни гордыни, ни жестокости, не было ссор и нерадивости, вражды, обид, страха, страданий, злобы и ревности. Превыше всего тогда стоял Брахман, высочайший удел йогинов, и Нараяна, душа всего сущего, был тогда белым» [Мхб, III. 148. 10-16]. Впоследствии, когда появляются люди, варны, Веды и т.д., мир остается совершенным, потому что возникшее антропогенное субпространство дхармы-кармы совпадало с эйдетическим пространством дхармы. Первое по существу было клоном последнего. «Брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры во времена Критаюги были строго разграничены, люди ревностно придерживались своей кармы. Тогда варны, единые в отношении кармы, соблюдали дхармы, проходя через одни и те же ашрамы, ведя сходный образ жизни, равные между собою в знаниях, мудрости, силе. Связанные одной Ведой, единые в способе обрядового действа и заклинаниях, (которые его сопровождают), несмотря на (различия) в частных дхармах, единые в Веде, они следовали единой же дхарме. (Совершая) в должное время деяния, положенные для каждой из четырех ашрам, не проявляя заинтересованности в плодах своих стремлений, они достигали высочайшего пути. Во время Критаюги дхарма союза четырех варн, подкрепляемая единением с Атманом, точно определена и стоит на всех четырех ногах» [Мхб, III. 148. 17-21]. Критаюга – это древнеиндийская версия золотого века в истории человечества. Ее природу в полной мере раскрывает теоретическая модель «мифологического пространства-времени», которая рассматривается как эпоха первотворений и перводействий со своеобразной пространственно-временной метрикой. Тогда все было не так, как сейчас, в профанное время.

Появление кризисных явлений во время **Третаюги** описывается следующим образом: «Дхарма тогда ущербна на четверть... Преданные истине, люди видят свою дхарму в соблюдении жертвенного обряда» [Мхб, III. 148. 23-24]. Различение двух видов дхармы позволяет разобраться в сути происходящего. Объективное эйдетическое пространство дхармы совершенно, вечно и неизменно. Изменяется (претерпевает ущерб, сокращается или, напротив, растет и расширяется) антропогенное субпространство дхармы-кармы. Сокращение последней на четверть было причиной и одновременно следствием падения морали. В это же время возникло хаотическое субпространство адхармы, которое в период Третаюги заполнило оставленную дхармой-кармой четверть. «Во время Треты возникает принесение жертв и различия в дхармах и жертвенных обрядах, старательно исполняемых и приносящих плоды дарений и жертвоприношений. Люди во времена Третаюги ревностно предаются подвижничеству и раздаче даров, не отходя от дхармы (единой) и придерживаясь собственной дхармы, соблюдают обряды. Во время же **Двапараюги** (выделено мною – В. М.) дхарма сокращается наполовину, Вишну становится желтым, а (единая) Веда разделяется на четыре, и тогда одни придерживаются четырех Вед, другие – трех, третьи – двух, четвертые – одной, а иные не (знают) даже Риг (веды). Когда священное знание таким образом разделяется, то обряд совершается многими способами, а люди, усердствуя в умерщвлении плоти и раздавая дары, движимы раджасом. Из-за незнания единой Веды создаются несколько Вед, и как следствие падения истины лишь немногие остаются верными ей. Тех, кто отринул себя от истины, одолевает множество недугов; судьба насылает тогда вожделение и напасти, и, тяжко терзаясь от этого, люди подвергают себя умерщвлению плоти, а иные обращаются к жертвоприношениям, чтоб утолить свою страсть или же достичь небес. Так с наступлением Двапара (юги) люди слабеют от нарушения дхармы» [Мхб, III. 148. 25-31]. Древнеиндийское понимание добродетели, как и конфуцианское, предполагало органическое единство трех составляющих: ритуальной, ментальной и праксиологической. Поэтому в определенном смысле дхарма-эйдос представляла собой совершенную программу, предполагавшую императивное воздействие на субъектов нравственного действия. В свою очередь дхарма-карма служила итоговой записью трехипостасного добродетельного действия.

Когда в период **Калиюги** субпространство дхармы-кармы сокращается до четверти, кризис приобретает всеобщий характер: «Вступив в югу тамаса, Кешава становится черным, изучение Вед, дхарма, жертвы, обряды – (все) исчезает. Наступает черед «шести напастей», болезней, лени, грехов, первый из которых – злоба, а также стихийных бедствий, страданий и недугов. С

ходом юг дхарма оскудевает, а с оскудением дхармы мир также скудеет. Когда гибнет мир, приходит конец существам, мир созидающим; дхармы, соблюдаемые при гибели юги, приносят плоды, обратные желаемым. Вскоре наступит эта юга под названием Кали, и долгоживущие следуют этому изменению юг» [Мхб, III. 148. 33-37]. «Если не будет соблюдаться дхарма, то на земле, лишенной дхармы трех (Вед), не знающей законности, наступит хаос. Если люди не занимаются тем, что предписано дхармой, они приходят к погибели» [Мхб, III. 149. 30-31]. Маркандеи рисует более мрачную картину общественного саморазрушения: «На самом исходе юги, последней из тысячи юг, все люди, о бык среди бхаратов, становятся лживыми. В то время,.. соблюдается лишь видимость жертв, даров и обетов. Брахманы занимаются тем, что положено шудрам, а шудры в конце юг наживают богатства или следуют дхарме кшатрия. Во время Калиюги брахманы отступают от принесения жертв и чтения Вед, забывают о поминальных жертвах и едят что придется. Брахманы не творят молитв, в молитвы погружены шудры. Если (все) в мире идет вопреки установленному — это предвестие гибели… Ни один брахман в ту пору не следует своей дхарме. И кшатрии, и вайшьи,.. тоже не соблюдают того, что им положено. Жизнь (их), бессильных, становится быстротечной, блеск и величие тают, тело слабеет, достоинство падает, и редко звучат правдивые речи. Селения пустеют, все пространства заполняют дикие звери и змеи. С наступлением конца юг брахманы лишь для виду принимают обет безбрачия» [Мхб, III. 186. 24-32]. «…с каждою югой уменьшается продолжительность жизни людей, (слабеют) их мужество, ум, сила, духовная мощь. Цари, брахманы, вайшьи и шудры,.. постепенно станут соблюдать лишь видимость дхармы. Люди станут торговать дхармой, точно мясом. Те, кого в мире считают учеными, забудут об истине, а утрата ее сократит их век. Из-за краткости жизни они будут не в силах постичь науку, жадность овладеет невеждами, лишенными знания. Люди алчные, злобные и глупые под влиянием низких страстей погрязнут в смертельной вражде. Смешаются между собой брахманы, кшатрии, вайшьи и (все) они уподобятся шудрам, пренебрегая истиной и покаянием. Низкие станут средними, а средние – низкими. Таков будет мир с наступлением конца юг» [Мхб, III. 188. 15-19]. «Весь мир, пораженный алчностью и ослеплением, будет есть единую пищу, (не различая запретного), восторжествует великая несправедливость, и не будет дхармы. Не останется ни брахманов, ни кшатриев, ни вайшьев, о владыка людей, будет в мире одна только варна, когда настанет конец юг. Отец не пощадит своего сына, а сын – отца, и жены не будут заботиться о своих мужьях. Питаясь вареным ячменем и пшеницей, население в конце юг устремится в те края, (где они произрастают). Употребляя в пищу все что угодно, о владыка народов, мужи и жены станут нетерпимы друг к другу, когда

наступит конец юг» [Мхб, III. 188. 40-45]. «Шудры будут толковать дхарму, а брахманы – слушать их с почтением и верой. Все смешается в этом мире: то, что было высоким, станет низким, люди покинут богов и станут поклоняться бренным останкам» [Мхб, III. 188. 64-65].

Согласно древнеиндийским мудрецам, получается, что смысл – главная забота мировой истории – вращался вокруг нравственной проблематики, а ее стержнем являлась дхарма-эйдос. Поэтому в реальной жизни интеллектуальная элита Древней Индии отслеживала, прежде всего, нравственные сдвиги (отступления от дхармы), их причины и последствия, а не реальный поток исторических событий. Брахманы и отшельники, преодолевая поверхностную пелену исторической реальности, узревали дхармо-кармическую глубину древнеиндийской истории, которую они мыслили как мировой поток. Отсюда историческая сансара в Древней Индии не представляла для них научного интереса. Мне представляется, здесь кроется причина странного для европейцев и китайцев своеобразного «неисторического мышления» древних индийцев. Своеобразие их восприятия мировой истории заключалось в том, что по сравнению с бескрайними просторами исторического прошлого, по их вѝдению, современный период занимал совсем незначительное место, а мировая история имеет бесконечное продолжение. По меркам современной космологии, начало исторического процесса они относили к эпохе Большого взрыва, когда началось первотворение.

Когда мы рассуждаем исторически, мы мысленно передвигаемся по определенной уже ранее выстроенной «лестнице истории» (мировой или локальной), которую историки возвели из эмпирических фактов («кирпичей истории»), постоянно ее укрепляя и совершенствуя. Брахманы две тысячи лет назад сконструировали свою умозрительно-спекулятивную «лестницу истории», состоящую всего из четырех придуманных ими ступеней – Критаюги, Третаюги, Двапараюги и Калиюги. Поскольку другой «лестницы истории» у них не было, то они могли передвигаться своим мысленным взором лишь по своей умозрительной, весьма далекой от реальной истории, конструкции, встраивая в нее свой материал, требующий исторического обоснования. Подтверждением тому может служить 14-я глава «Ашвамедхикапарвы» книги XIV Мхб, в которой рассказчик Вьяса в своем сказании о царе Марутте предварительно должен был дать его родословную и вписать ее в умозрительную модель мировой истории. Поскольку в умозрительной пространственно-временной конструкции исторической модели не было необходимости искать какие-либо исторические привязки к конкретным историческим событиям, то для мудрого Вьясы эта работа не была затруднительной. Он ведет происхождение рассматриваемой династии

от «владыки Ману» в эпоху Критаюги, начиная с царя Праджапати, затем Кшапы, Икшваку, Вимши, Вивимши, Кханинетры, Суварчаса, царство которого унаследовал Карамдхама, живший уже «в начале Третаюги». «Благочестивый, – восклицает Вьяса, – он не уступал достоинствами Индре; сами боги не смогли бы одолеть его! В ту пору все (другие) хранители земли покорялись его воле; благодаря своей силе и добродетели он стал над ними верховным царем!.. Но сын его все же превзошел отца своими достоинствами – знаток дхармы по имени Марутта, многославный царь-миродержец. Обладающий мощью десяти тысяч слонов, воочию – будто второй Вишну» [Мхб, XIV. 4. 2-27]. Таким образом многоопытный Вьяса подвел слушателя Юдхиштхиру (и читателя) к началу своего повествования. Я приводил малоизвестные имена царей, чтобы показать своеобразие пространственно-временной метрики древнеиндийской умозрительной исторической конструкции, согласно которой, продолжительность Критаюги была 1728000 лет, а Третаюги – 1296000. Поэтому неправильно говорить об отсутствии у древних индийцев рассматриваемого периода исторического мышления. У них было смоделированное высокими профессионалами брахманами-риши умозрительно-спекулятивное восприятие истории. Современный исследователь должен стремиться не выцарапывать из Мхб хоть какие-либо исторические свидетельства, а сконцентрировать свои усилия на погружение в ее причудливую пространственно-временную метрику и плыть по ее течению, испытывая немирское блаженство. Нужно попытаться быть не внешним, а внутренним наблюдателем разворачивающегося действа, созерцать Мхб изнутри. Это непросто. Однако я думаю, исследователя, реализующего эту методологическую установку, давно ждут подлинные открытия.

В Древнем Китае, Греции и Риме историческая наука имела преимущественно эмпирический характер. Великие историки Сыма Цянь, Фукидид, Тацит и другие лишь в большей или меньшей мере удачно систематизировали обширный исторический материал, ограничиваясь его оценкой с точки зрения разума и общепринятой в их время добродетели. Мудрые брахманы построили первую теоретическую модель мирового исторического процесса, выявляя сущностную нравственную (дхармическую) пружину мировой истории, которая, подобно «вселенскому закону», определяла неотвратимый ход ее движения. По-видимому, для них непосредственные исторические события представляли собой мелкую зыбь на поверхности мирового океана мироздания. Приблизительно полтысячелетия спустя Аврелий Августин создал первую философско-историческую модель в ментальном пространстве европейской цивилизации, в рамках которой основная философско-историческая работа развернулась лишь в XIX в.

Таким образом, брахманы-риши приблизительно в III – I вв. до н.э. разработали весьма продуманную философско-историческую линейно-циклическую концепцию, в основание которой они положили динамику нравственных изменений (дхармы). Они рассматривали структурированную по варнам мораль как первичную, базовую реальность древнеиндийского общества. Все другие сферы и отношения были вторичными, зависимыми от высокой морали дхармы. Марксисты сказали бы, что так думать наивно, неверно и ошибочно. Однако многоопытным брахманам удалось не только построить весьма оригинальную философско-историческую теоретическую модель, но и, внедрив в сознание населения обширного полуострова дхармо-кармическое учение, они сделали ее важной составляющей древнеиндийского миросозерцания. Две тысячи лет назад мудрые брахманы добились того, чего, казалось, достигнуть невозможно. Нравственные ценностно-мыслительные ориентации и установки стали приоритетными в жизненном мире древнего индийца и в культуре в целом. Нравственная революция, совершенная древнеиндийскими мудрецами, оказалась пока единственной успешной духовной революцией в мировой истории.

в) жизненный мир человека под управлением дхармо-кармической реальности

В комплексном учении о дхарме третьей гранью единого целого является дхарма-карма, которая представляла собой антропогенную реальность. Она есть результат, степень реализации дхармы-эйдоса в жизненном мире индийца. Эта реальность была индивидуализирована, динамично изменялась, составляла высшую, позитивную, сущностную, подлинную составляющую его существования. Оставшуюся часть заполняло греховное, натуралистически-силовое субпространство жизненного мира человека. В идеале следовало стремиться к тому, чтобы ценностно-мыслительное субпространство дхармы-кармы покрывало все пространство субъективного мира человека. Тот, кто благодаря праведному поведению последовательно реализовывал эйдетический идеал дхармы в своей жизни, достигал метафизического освобождения и спасения как абсолютной и конечной цели. Того называли святым. Поскольку индивидуальная дхарма-карма проистекала из внешней, надличностной реальности дхармы-эйдоса, то она имела продолжение после смерти человека. Подобно хранящим генетический код нитям ДНК, дхарма-эйдос и дхарма-карма представляли собой постоянно длящиеся, динамично взаимодействующие, разворачивающиеся во времени две мембраны-поверхности, уходившие своими истоками в далекое прошлое и имевшие продолжение в будущем после смерти человека. Дхарма-эйдос выступала в качестве основания оценки

дхармы-кармы, информационно указывала путь, императивно детерминировала духовно-нравственное направление деятельности человека.

Обратимся к текстам. В книге «Лесная» в «Сказании о Кирате» царь Юдхиштхира поучает Драупади: «…дхарма – и только она – есть лодка, переправляющая на небо; так корабль перевозит купца на противоположный берег океана. Если бы дхарма, коей следуют ревнители благочестия, не приносила кармического плода, то весь этот мир, о беспорочная, погряз бы во мраке заблуждения. Люди, сталкиваясь с необоримыми трудностями, не достигали бы нирваны, не обретали бы мирских благ, а образом жизни подобились бы скоту. Если бы труды подвижников, брахмачарья, жертвоприношения, возглашение Вед, даяния и честность не приносили своего плода, то зачем (мудрецы) древних и наидревнейших времен стали бы следовать благочестию? Когда бы действия не приносили плода, все это было бы чистейшей ложью. Зачем же тогда святые мудрецы, боги, гандхарвы, асуры, ракшасы и (великие земные) владыки столь ревностно следовали бы дхарме? Они следуют дхарме потому, что постигли: Установитель в этом мире наделяет плодами достойнейших и верных – такова вечная дхарма» [Мхб, III. 32. 22-28]. Одной из главных характеристик древнеиндийской морали (дхармы), носителем которой был индивид, мыслился «кармический плод». Из дхармо-кармического учения риши следует, что существует своеобразный нравственный закон сохранения. Все нравственные и безнравственные деяния не возникают из ничего и никуда бесследно не исчезают. Жизнь в настоящем есть промежуток в бесконечной цепи перерождений. «Кармический плод» представлял собой итоговую сумму накопленного на протяжении жизни нравственно позитивного. При этом «кармический плод» как посмертная реальность имел бóльшую ценность, был более значимым, чем настоящее – здесь-и-теперь – индуиста.

В отличие от платоновского мира эйдосов, упорядоченность которого лишь декларировалась, эйдетический мир дхармы достаточно четко структурировался по варнам. При этом особенно большое значение придавалось дхармам брахманов и кшатриев, которые целесообразно представить как тематически структурированные субпространства, прояснение иерархической упорядоченности которых позволило бы более свободно перемещаться в них. Так, в «Сказании о беседах Маркандеи», величайшего из святых мудрецов, риши Уттанка указывает на одну из главных добродетелей дхармы кшатриев – защиту, служащую едва ли не главнейшей координатой кшатрийского ментального субпространства. Уттака сказал: «Царь, окружив себя надежными соглядатаями, на все взирает с высоты дхармы. В руках у кшатриев – богатство, власть и правосудие… Цари согласно своей дхарме стремятся приумножать богатства. Царь – защитник всех варн…

Дурное поведение Индр людей колеблет основы великой дхармы – поднимает голову зло, начинается смута среди подданных… От неправедности царей вечная погибель подданным!.. Мудрые, высокие нравом цари, которые живут согласно дхарме, не зависят ни от кого и благоденствуют» [Мхб, III. 198. 30, 34, 38]. Когда представители всех варн следовали установленному порядку-программе дхармы каждой из варн, обеспечивалось сбалансированное, благополучное существование всего общества в целом. «Шудра предназначен для ремесла, вайшья – для земледелия, кшатрий – для битвы, а извечный удел брахмана – это обет воздержания, подвижничество, заклинания и истина. Там, где царь правит согласно дхарме, подданные заняты своими делами, а тех, которые отступают от своего долга, (царь) возвращает к нему снова» [Мхб, III. 198. 26-27]. Цари наделялись властью и силой для поддержания стабильности и целостности государства. Знание своей дхармы как образца запускало процесс императивного ее воздействия по нравственному совершенствованию субъекта. «Постоянная раздача еды по мере возможности, смирение, верность дхарме, оказание почестей по заслугам и милосердие к любой твари – вот добродетели смертных, которых человек достигает не иначе, как самоотречением. Надо избегать лживых речей, творить добро, не ожидая просьб, не отступать от дхармы ни под влиянием страсти, ни во гневе, ни в ненависти. Не стоит слишком радоваться удаче и чересчур терзаться из-за несчастья. Не следует теряться перед трудностями и отступать от своей дхармы» [Мхб, III. 198. 38-39]. «Сложен, извилист и бесконечен путь дхармы», – подводит итог Маркандеи [Мхб, III. 200. 1]. Из выше изложенного следует, что дифференцированный по варнам эйдетический мир дхармы представлял высшую и конечную цель. Следовало лишь довести индивидуальную дхарму-карму до идеала-образца дхармы-эйдоса. «В жизни дело свершится согласно дхарме – оттого не бывает смешения кармы. Мудрец наслаждается своей дхармой, он живет ради дхармы. Достигнув богатства (исполнением) дхармы,.. он взращивает (древо) своих достоинств» [Мхб, III. 200. 45-47].

В Древней Индии подлинная добродетель мыслилась как дхарма для каждой варны, непременным условием достижения которой должно быть преодоление привязанности к чувственным вожделениям, хотя и в различной степени. Нарушение этого требования с необходимостью вело к утрате подлинного пути, к неподлинному существованию, к сокращению дхармы-кармы. «Не на дхарму направлен разум того, кто обуреваем алчностью или охвачен вожделением и ненавистью, (в этом случае) остается лишь видимость дхармы. (Такой человек) только для виду соблюдает свою дхарму, для виду устремляется к пользе, и, когда он только по видимости обретает блага,.. душа ею радуется, грех увлекает его. Мудрые люди, доброжелатели предостерегают (такою),.. и он отвечает им правильно, по существу, но от злобы и алчности

его грех возрастает втройне: он грешит и в помыслах, и на словах, и на деле. Грешная жизнь сводит на нет его добродетели, и, так как нечестный водит дружбу с себе подобными, беды рушатся на него, и гибель суждена ему в мире ином» [Мхб, III. 201. 4-9]. Подлинная дхарма требовала не формального поведения, а праведного действия, основанного на соответствующих высоких духовных представлениях и устремлениях. Святой мудрец Ломаша (санскр. «волосатый», «косматый») поучает Юдхиштхиру: «Никогда не печалься, царь Партха, из-за того, что путем адхармы достигают (порой) процветания погрязшие в адхарме люди. Адхармой достигает человек благополучия, затем обретает все блага, затем одолевает соперников своих, но (адхармой же) и истребляется под корень» [Мхб, III. 92. 3-4]. Источником подлинного блага может быть только дхарма.

Нравственная детерминация дхармы обеспечивала благоприятную направленность жизненного пути, в то время как отступление от дхармы включало другой тип детерминации, неизбежно ведущий к гибели не только в этом, но и в ином мире. У меня вызывает удивление, что в развитой индуистской метафизике Пути трансцендентная божественная реальность, будь то Атман-Брахман или Вишну, активного участия в регуляции нравственных отношений не принимала. Вечную дхарму-эйдос и адхарму верующие индийцы рассматривали как относительно самостоятельные объективные реальности. Безличностная, метафизическая, императивная реальность дхармы-эйдоса детерминировала поведение отдельного индивида, социальных групп и древнеиндийского общества в целом.

При погружении в жизненные миры первоисточников эпохи осевого времени Древних Греции, Индии и Китая, складывается впечатление, что их ментальные пространства несоизмеримы. Древние греки, индийцы и китайцы жили в существенно различных системах координат, стремились к разным стратегическим целям. Лишь в одном мудрецы этих трех осевых народов были единодушны – в понимании добродетели как высшей и последней цели существования человека. Ничего выше добродетели нет. Всё ради нее. От добродетели всё выстраивается в обществе. Древние индийцы мыслили ее как надындивидуальную реальность дхармы. Конфуций осмысливал добродетель как божественную реальность Дао-Пути, которая является носителем нравственного образца для отдельного человека, семьи и всего государства. В определенном смысле главной задачей и главным итогом великой ментальной революции как, может быть, самого важного периода мировой истории было дозревание величайших мудрецов всех времен и народов до мысли о высшей ценности добродетели, а затем проникновении этой идеи в массовое сознание своих соотечественников. В дальнейшем утверждение и развитие высокой морали в обществе, по сути, стало самым сложным делом мировой истории.

Печально, что в настоящее время традиция, столь тяжелым трудом сформировавшаяся, систематически разрушается.

Вайшампаяна в АГ вынужден был признать сложность и противоречивость учения о дхарме: «Путь дхармы столь разветвлен, что и не знаешь, куда идти. … из-за того, что дхарма столь разветвлена и противоречива, мы совсем помрачились умом; мы не в силах решить что-либо» [Мхб, XIV. 48. 14, 25]. Вместе с тем, он утверждает неизменную, абсолютную значимость дхармы: «…(все) делается во имя дхармы: не может считаться дхармой вред, наносимый живому. …самоотречение, щедрость, милосердие к сущему, целомудрие, верность истине, сострадание, стойкость, смирение – таков корень извечной дхармы… Брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, предающиеся подвижничеству, очистившись огнем дхармы дарения, достигают небес!» [Мхб, XIV. 94. 15, 32, 34]. Выделенные Вайшампаяной основные добродетели должны были служить для древних индийцев незыблемыми ориентирами нравственного поведения. При этом суровая мораль подвижничества, «очищавшая огнем дхармы», открывала дверь спасения для всех, в том числе и шудр. «Цари стремятся жить по дхарме, – поучает сам Брахма, – брахманы же суть носители дхармы; потому царь в этом мире должен усердствовать в защите брахманов… Теперь я расскажу о непременных характерных признаках различных дхарм. **Признак дхармы есть ненасилие, насилием же отмечена адхарма** (выделено мною – В. М.)» [Мхб, XIV. 43. 15, 19-20]. В Древней Индии все видели, как достигшие святости брахманы и отшельники в полной мере в своей подвижнической жизни реализовывали нравственный идеал дхармы-эйдоса. Они действительно были «носителями дхармы». Поэтому в глазах местного населения было справедливым помещать варну брахманов на вершину социальной иерархии в древнеиндийском обществе. Надо полагать, лишь в эпоху великого синтеза буддистская, затем джайнистская проповедь ненасилия была подхвачена брахманами и отшельниками. С этого момента она, по-видимому, стала важнейшей ценностно-мыслительной и нравственной установкой многочисленного населения государств полуострова Индостан (когда Иисус еще не начал проповедовать в Иудее).

Таким образом, можно сказать, что индуистское учение о дхарме стало одним из главных достижений древнеиндийской метафизики и философии в целом. В учении о дхарме-эйдосе брахманам удалось, развивая нравственное учение Будды, выявить исходные для всех времен и народов добродетели, универсальное нравственное ядро, которое составляли правдивость, милосердие (ненасилие), целомудрие, смирение, нестяжательство. Брахманов Древней Индии по праву можно считать и родоначальниками философии истории, поскольку они построили первую циклически-поступательную

модель мирового исторического процесса, в которой нравственные процессы имели определяющее значение. Вместе с тем, высокоумные брахманы не только тщательно разработали дхармо-кармическую систему морали для всех слоев многочисленного древнеиндийского населения, но и успешно ее реализовали, обеспечив эффективное ее функционирование на многие столетия.

г) диалектическая связь дхармы, артхи и камы

С началом осевого времени мышление древнеиндийского мудреца приобрело три примечательные особенности, которые стали основными его жизненными установками: **а)** устремленность мысли к предельным, метафизическим основам мироздания, **б)** выявление по возможности всех существующих объективных реальностей и **в)** прояснение их природы и взаимозависимостей, начиная от исходной (Атмана-Брахмана, Пуруши, Праджапати и др.). Этот своеобразный стиль философского мышления просматривается как в Упанишадах добуддистского периода, так и после буддистского духовно-нравственного прорыва. Среди брахманистов в эпоху великого синтеза эта методология приобрела характер развитого философско-научного мышления, решающего глобальные задачи построения универсальной, сбалансированной теоретической системы. Одной из таких актуальных проблем рассматриваемого периода развития древнеиндийской культуры была разработка учения о дхарме, артхе и каме как основных объективных реальностях мироздания. Эта проблема – дитя ментальности эпохи великого синтеза. По степени ее разработанности в письменном источнике можно судить о времени его создания. Так, активная ее разработка, запечатленная в книге «Лесная», позволяет отнести ее создание приблизительно к III в. до н.э. А устоявшееся изложение учения о дхарме, артхе и каме в АГ дает основания отнести ее создание к концу рассматриваемой эпохи, приблизительно к I в. до н.э. Между тем, использование основных положений этого учения как некоего стандарта в первых главах «Камасутры» (далее – КС) свидетельствует о ее еще более позднем происхождении.

Поскольку древнеиндийские мудрецы рассматривали сообщество людей в единстве с животным и даже растительным миром, то пространство объективных реальностей дхармы, артхи и камы распространялось на сферу жизнедеятельности всего живого. Вместе с тем, дхарма, артха и кама являлись важнейшими составляющими жизненного мира человека. Это обстоятельство было самым главным в рассматриваемом учении. Дхарма выступала самой важной и сложной метафизической объективной реальностью. Она оказывала существенное влияние на две другие. Под артхой брахманы-риши, по сути,

мыслили объективную хозяйственную, социально-политическую реальность, возникшую в результате развития материального производства, экономических, социальных и политических отношений между людьми различных варн в древнеиндийском в обществе. «Тебе хорошо известно, – утверждает брахман в «Лесной», – что артха состоит в обретении мирских благ» [Мхб, III. 34. 35]. Ватсьяяна Малланага в КС определял артху следующим образом: «Артха – приобретение знаний, земли, золота, скота, зерна, домашней утвари, друзей и прочего и умножение приобретенного. Это [достигается] деятельностью надсмотрщика, сведущими в правилах наук и купцами» [КС, I. 2. 9-10]. Ниже он утверждает: «Для царя [важнее] артха, ибо в ней корень людских нужд» [КС, I. 2. 15-16]. Брахманы не занимались анализом своеобразия этой важной реальности. Они ограничивались констатацией ее существования, что уже было большим достижением их философской мысли. В жизни каждого человека важное значение имеют чувственные удовольствия. Объективистские наклонности брахманов трансформировали эту субъективную реальность до фундаментальной объективной реальности камы, которая несет удовольствия не только людям, но и всем тварям, которые мыслились как наказанные по закону кармы человеческие существа. «Кама, – пишет Ватсьяяна, – действие, приятное для слуха, осязания, зрения, вкуса, обоняния – каждого в своей области; их направляет разум, что соединен с телом. Преимущественно же кама – это ощущение плодоносное, связанное со стремлением к удовлетворению и вызванное особыми прикосновениями. Пусть достигают ее с помощью «Камасутры» и общения со сведущими людьми» [КС, I. 2. 11-13]. «Кама же, поскольку даже звери сами следуют ей и это происходит постоянно, не нуждается в науке» [КС, I. 2. 21]. «Ватсьяяна же [учит], что дела камы подобны по своей природе пропитанию, ибо служат поддержанию тела и являются плодами дхармы и артхи» [КС, I. 2. 46-47]. «Наслаждение, возникающее, когда пять чувств, душа и сердце обращены на внешний объект, – поучает брахман Вайшампаяна, – зовется камой, и это, на мой взгляд, прекраснейший из плодов человеческих деяний» [Мхб, III. 34. 38].

Выделение реальностей дхармы, артхи и камы с необходимостью порождало проблему их сбалансированного соотношения между собой. Это становилось особенно важным применительно к пространству жизненного мира человека. Мудрый Вайшампаяна рекомендовал следовать диалектическому балансу между ними: «Кто следует дхарме ради самой лишь дхармы и терпит страдания, тот не мудр, не ведает он сути дхармы, как (не видит) слепой солнечного света. Кто стремится к артхе ради самой лишь артхи, тот не смыслит в артхе; поистине, он (со своим богатством) подобен слуге, стерегущему (хозяйский) лес. Кто чрезмерно печется об артхе, но не

следует двум другим (целям), такого все живые существа должны предавать смерти, как ненавистного брахманоубийцу. А тот, кто стремится к одной лишь каме, не следуя двум другим (целям), теряет (всех) своих друзей, ускользают от него дхарма и артха. Отлученный от дхармы и артхи, предается он по прихоти своей увеселениям, но стоит только исчерпаться каме – и ждет его верная гибель, как рыбу в пересохшем водоеме. Потому мудрые никогда не пренебрегают ни дхармой, ни артхой, ибо это они порождают (блага) камы, как (дощечка) арани (порождает) пламя. Всегда дхарма порождает артху, артха же способствует дхарме; знай, что одно из них порождает другое, как (порождают друг друга) океан и облака. Наслаждение, возникающее при обретении житейских благ или от прикосновения к ним, есть кама; оно представляется чисто мысленным, не имеющим в себе ничего телесного. Стремящийся к артхе (пусть) идет (путем) высокой дхармы,.. стремящийся к каме – (путем) артхи; и только (путь) камы не приводит ни к чему другому» [Мхб, III. 34. 23-31].

Брахманы-риши предлагали оптимально использовать ценностные приоритеты каждой реальности применительно к жизненному циклу дваждырожденного: «…человек может по отдельности мыслить себе и дхарму, и артху, и каму, но он не должен посвящать себя исключительно дхарме, исключительно артхе или же только каме – пусть всегда служит он всем (этим целям)! Пусть на заре посвятит себя дхарме, в полдень – богатству, в конце дня – каме, пусть так проводит свой день; таково установление шастр. И пусть он в юности посвятит себя каме, в зрелости – артхе, в старости – дхарме; так пусть живет согласно установлению шастр. Распределив свое время между дхармой, артхой и камой, о красноречивейший, мудрец, знающий для всякого дела правильный срок, да служит всем этим (целям)!» [Мхб, III. 34. 38-41]. Вполне очевидно, что дхарма наделяла сущностным, нравственным смыслом реальности артхи и камы. Дхарма делала их достойными. Без ее благотворного воздействия артха и кама растворились бы в скоротечном потоке сансары. Применительно к подлинному суровому подвижничеству брахманов и подвижников в их жизненном мире ценностно-мыслительные устремления артхи и камы должны быть преодолены, потому что именно они для них выступают главными привязанностями к мирскому бытию. Реализация в полном объеме чистой, совершенной дхармы есть достижение подлинного Освобождения. Таким образом, посредством мыслительных конструктов «дхармы», «артхи» и «камы» открывалась возможность по-новому посмотреть на жизненный мир отдельного человека и общества в целом. В эпоху великого синтеза гораздо большее концептуальное развитие получили мыслительные конструкты «тамас», «раджас» и «саттва» в учении о гунах. Мне не встречались древнеиндийские письменные источники, в

концептуальных построениях которых эти теоретические конструкты совмещались бы, а это было бы весьма любопытно.

Таким образом, создание многослойного метафизического, нравственного, социально-экзистенциального учения о дхарме было одним из главных (если не главным) теоретических достижений брахманов-риши в эпоху великого синтеза. Реализация этой сложной ценностно-мыслительной программы в древнеиндийском обществе привела к нравственной революции в Древней Индии, к глубинной духовно-нравственной интеграции ментального пространства древнеиндийской культуры. В это же время происходила конфуцианская нравственная революция в империи Хань в Поднебесной. В ментальном пространстве бассейна Средиземноморья как очаге европейской цивилизации набирали силу деструктивные, деградационные процессы, сопровождавшиеся падением морали.

д) «Манавадхармашастра» как практическая теория Дхармы

Методологическая оценка текста. Какие произведения в конце эпохи великого синтеза были завершающими в сложном мифо-теоретическом процессе интеграции ментального пространства древнеиндийской культуры, наперед заданное назначение которых было поставить последнюю точку? Когда брахманы-«синтезаторы» древнеиндийского Духа завершили работу над «Манавадхармашастрой» (далее – Мдхш), они смогли вздохнуть с облегчением, потому что закончили последнюю книгу грандиозной эпохи великих творений. Многотомный проект Мхб уже был завершен. Поэтому не нужно было развивать или уточнять какие-то положения. Всё уже было разработано и систематизировано. Если авторы БхГ, АГ, Мкдх ориентировались на читателя из интеллектуальной элиты древнеиндийского общества, то Мдхш должна была быть книгой для чтения всех древних индийцев, в том числе малообразованных. Нужно было выстроить, структурировать, тщательно детализировать образ жизни представителей всех варн. По сути, Мдхш представляет собой комплексную, сбалансированную программу поведения для всего населения, которая обеспечивала бы согласованность их мировосприятия и поведения, стабильность и целостность общественного организма. Работа над Мдхш, вероятно, была завершена в I – II вв. н.э. Можно сказать, что в этом творении сложнейшие задачи успешно были разрешены, а цели достигнуты, что было беспрецедентным событием в мировой истории. То, о чем мечтал Платон в одном из последних своих творений – «Государстве» – применительно к небольшому государственному образованию древнегреческому полису (чтобы им управляли высоконравственные интеллектуалы), в Индии приблизительно в то же время разрабатывали брахманы-риши, а именно: систему государственного

устройства и его стабильного и сбалансированного функционирования на огромной территории полуострова Индостан как метагосударственную реальность. И, что самое удивительное, эта их супер-метатеоретическая разработка была в полной мере реализована в жизнедеятельности различных государств, обеспечивая им сравнительно бесконфликтное и процветающее существование многие столетия! Только в Древней Индии в результате ментальной революции интеллектуалы-брахманы от начала и до конца «сформатировали» древнеиндийское общество постосевого времени!

Среди всех текстов осевого времени и великого синтеза в древнеиндийской культуре Мдхш занимает особое место. Если знание Упанишад, БхГ, АГ, Мкдх носило теоретико-методический характер, было обращено преимущественно к подвижникам брахманам и отшельникам, к тем, кто в Пути, то знание Мдхш имело строго императивный характер. Оно, обращенное ко всем народам различных государств полуострова Индостан, требовало обязательного исполнения в повседневной жизни. Универсальность и императивный характер знания Мдхш придавали ему высшую степень значимости. Поэтому высокие цели и задачи этого творения, своеобразная природа знания этой дхармашастры делают ее уникальной в большом массиве древнеиндийских письменных источников. Авторы Мдхш в полной мере понимали эти обстоятельства и свою великую ответственность за судьбу народов, над которыми они духовно и нравственно возвышались.

Мдхш, выполняя преимущественно регулятивные функции, представляла собой сложное мифо-дхармо-кармически-юридическое образование. Мифо-дхармо-кармическая составляющая рассматриваемого творения служила прочным обоснованием древнеиндийского права, без которого его эффективное применение было бы невозможно. Именно реализация дхармо-кармического учения в правовых нормах будет предметом моего изучения.

Задачей **главы I** Мдхш было создать незыблемый фундамент для всего свода древнеиндийского права. Согласно методологии брахманов, первоначально необходимо было создать миф о творении, в котором следовало изложить первоистоки рассматриваемой реальности, последовательность ее преобразований и место в современной системе мироздания. В создании космогонических мифов древнеиндийские мудрецы были большими мастерами. Подобного рода мифы выполняли важнейшую синтетическую функцию, поскольку позволяли интегрировать накопленные знания и выстраивать их в систему на каждом исторически важном этапе исследования. Эта традиция началась с «первых минут Большого взрыва» осевого времени в Древней Индии во второй половине VII в. до н.э., запечатленная в гимнах М-10. В перестроечное время в VI – IV вв. до н.э.

брахманы и отшельники, периодически подводя итоги своих разработок, совершенствовали этот навык в Упанишадах и гимнах АВ – в создании мифов о творении. В достаточно длинном их ряду космогонический миф в Мдхш стал, по-видимому, последним, поэтому наиболее продуманным и совершенным. Современные исследователи предпочитают обращаться именно к нему. Если подобные мифы выстроить в исторической последовательности от первых в М-10 до Мдхш, что для меня не представляет большой трудности, то достаточно четко просматривается тенденция: по мере развития древнеиндийской философии и метафизики рациональная, умозрительно-спекулятивная составляющая в них неуклонно возрастала. Сам миф приобретал характер внешней формы, внутри которой жила и билась глубокая теоретическая мысль, характерная для данного этапа развития спекулятивных построений. В задачу моего исследования не входит анализ космогонического мифа Мдхш. Однако для прояснения исходных мировоззренческих представлений древних индийцев его рассмотрение представляется целесообразным.

Первые четыре стиха рисуют впечатляющую и величественную картину встречи первого человека Ману с «великими риши»: «Почтив самосущего Брахму, наделенного неизмеримым блеском, я изложу различные дхармы, объявленные Ману. Великие риши, приблизившись к Ману, сидевшему углубившись в себя, почтив его должным образом, сказали такую речь: «О божественный! Благоволи сказать нам точно и в должном порядке дхармы всех четырех варн и имеющих смешанное происхождение! Ибо ты. Владыка, один знаешь истинный смысл обрядов всего непостижимого, неизмеримого предписания Самосущего». Он, обладающий неизмеримым могуществом, так спрошенный теми, обладающими великой душой, должным образом почтив всех тех великих риши, ответил так: «Да будет выслушано!»» [Мдхш, I. 1-4]. Согласно традиционному европоцентристскому подходу, оценка этого фрагмента очевидно свидетельствует о недоразвитости древнеиндийской философии, отягощенной архаическими мифологическими представлениями. Но если освободиться от высокомерных западноевропейских установок и подойти к рассматриваемому фрагменту, исходя из задач Мдхш в контексте древнеиндийской ментальности, то мудрость её авторов не может не вызывать восхищения. Этой красивой, предельно лаконичной пластически-созерцательной картинкой всем многочисленным индийцам, населявшим полуостров Индостан, было сказано, что знание пришло от «самосущего Брахмы», но фактически – от брахманов. Это знание священно и незыблемо. Точка! Это знание сразу же вошло в сердце каждого индийца навсегда. А что бы делал в этой ситуации высокопрофессиональный юрист – грек или римлянин? Он, обращаясь к разуму высокообразованного читателя, на многих

страницах с переменным успехом обосновывал бы истоки греческого или римского права, что с необходимостью вызвало бы последующие дискуссии среди иных специалистов.

Для меня рассматриваемый миф представляет интерес как выражение итогового, «последнего» знания. В этом мифе также проявились ценностно-мыслительные приоритеты его творцов. Читаем пятый стих: «Этот мир неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой» [Мдхш, I. 5]. Материальный мир был первичен, хотя существовал в непроявленном виде, как с удовлетворением сказали бы марксисты. Затем «проявился сам [по собственной воле]» «божественный Самосущий», «рассеивая тьму». Первозначимой особенностью индуистской метафизики является то, что бог «Владыка», казалось, наделенный всеми необходимыми атрибутами, как ни странно для западного наблюдателя, никогда не мыслился Абсолютом по сути. Всегда у Него имели место ограничения, приходилось самозарождаться не первым, самосовершенствоваться, например, заниматься суровым подвижничеством. В этом мифе Самосущему Владыке пришлось тесниться целый год в золотом яйце! При этом «великие риши» всегда блистали совершенством. Затем Он, «соединяя малые частицы этих шести, обладающие чрезвычайной энергией, с частицами самого себя, он создал все существа» [Мдхш, I. 16]. Однако на этом творение не заканчивается. Начинается самое интересное. Показательным является стих 21: «Вначале же он определил для всех – для каждого в отдельности, – в согласии со словами Вед, имена, род деятельности (karman) и особое положение (samstha)» [Мдхш, I. 21]. Создав все существа, бог Брахма сразу же запрограммировал мир в целом и каждое существо в отдельности. Поскольку в библейском мифе о творении это обстоятельство не предусмотрено, то люди изначально обладали некоторой степенью свободы, например, к греховным деяниям. В «Теогонии» Гесиода неупорядоченные деяния богов предоставляли людям еще бóльшую свободу действий. Лишь после этого «Владыка создал богов деятельных и одушевленных», а также «вечное жертвоприношение» как первосущностную объективную реальность, когда брахманов еще не было. Согласно этому стиху, ведийские боги были невыделенными, обычными объектами творения.

Стих 23 одновременно приоткрывает и скрывает тайну брахманов: «Из огня, ветра и солнца он извлек тройную вечную Веду, состоящую из Риг, Яджур и Сама, ради снискания успеха в жертвоприношении» [Мдхш, I. 23]. Оказывается, «тройную вечную Веду» бог Брахма не творил непосредственно. Она как первосущностная объективная реальность имела своеобразное онтологическое происхождение непосредственно из первоэлементов. Самое интересное, – Веда тройственна. Почему? Ведь в то время АВ была уже

создана, отредактирована в известном нам варианте. Еще в осевое время в текстах внутреннего пользования брахманов и отшельников – Упанишадах, начиная с Бр, она упоминалась в незаконченной версии «Атхарвана». Потому что даже в конце эпохи великого синтеза в I – II вв. АВ сохраняла статус тайного знания, самого главного магического оружия брахманов в борьбе за верховенство в древнеиндийском обществе. Она была текстом, может быть, сохранявшимся в устной традиции, только для внутреннего пользования, для избранных.

Между тем, процесс творения продолжался: «он создал время и разделение времени, звезды и также планеты, реки, океаны, горы, равнины и неровности, аскетизм (tapas), речь, наслаждение, желание и гнев; и, желая сотворить эти живые существа, он создал это творение. Для различения же деяний он отделил дхарму от адхармы» [Мдхш, I. 24-26]. Гео- и космогонию брахманы рассматривали как единый взаимосвязанный преобразовательный процесс. Развитое объективистское мышление брахманов проявилось в полной мере, когда они наделили статусом надличностных объективных реальностей «аскетизм», «речь», и даже «наслаждение», «желание» и «гнев». По-видимому, эти последние творения нужны были брахманам как предпосылки, как протореальности в дальнейшем базовых трех гун тамаса, раджаса и саттвы. Только теперь возникала метафизическая, духовно-нравственная реальность дхармы и хаотическая адхарма.

Продолжая опускать детали, мы подошли к самым важным творениям Владыки: «А ради процветания миров он создал из своих уст, рук, бедер и ступней [соответственно] брахмана, кшатрия, вайшья и шудру» [Мдхш, I. 31]. Затем, «совершив весьма трудный для исполнения аскетический подвиг (tapas), создал сначала владык существ – десять великих риши: Маричи, Атри, Ангираса, Пуластью, Пулаху, Крату, Прачетаса, Васиштху, Бхригу и Нараду» [Мдхш, I. 34-35]. Создание великих риши, «обладавших неизмеримым могуществом», составляло высший смысл мифа о творении. Правда, эти владыки существ почему-то сразу же создали всякого рода нечисть: «якшей, ракшасов, пищачей, гандхарвов, апсар, асуров, нагов, змей, супарн и разные сонмы предков» [Мдхш, I. 37], которые таким образом получили статус полноправной реальности. Сотворив нечистую силу, с которой, как мы знаем, брахманам пришлось в начале древнеиндийской ментальной революции вести смертельную битву, великие риши сразу же включились в работу первотворения: оказалось, что Владыка создал далеко не все существа. Поэтому им пришлось творить как космические и небесные явления, так и множество живых существ до самых ничтожных букашек: «молнии, громы и тучи, полные и неполные радуги, метеоры, небесные шумы, кометы и различные небесные светила, киннаров, обезьян, рыб, различных птиц,

домашний скот и диких животных, людей и плотоядных животных с двумя рядами зубов, червей и насекомых, молей, вшей, мух, клопов, всех жалящих и кусающих и недвижущихся разного рода. Таким образом, все это – недвижущееся и движущееся – было произведено этими, обладающими великой душой, ***посредством аскетизма*** (выделено мною – В. М.) и по моему повелению, согласно карме» [Мдхш, I. 38-41]. Поэтому неясно, кто в процессе творения мироздания принимал большее участие – бог-творец Брахма или «великие риши». Самое главное и интересное в этом фрагменте: нам открывается механизм творения «посредством аскетизма». Это означает, что сам процесс творения был не профанным физическим действием, а сокровенно-мистическим. Правда, нам неясно, как это возможно. Однако для древних индийцев подобное деяние было, надо полагать, наиболее приемлемым, очевидным и распространенным. По свидетельству древнеиндийских письменных источников, обычно, когда всемогущему Брахме, Вишну или Шиве нужно было что-либо произвести (нередко нечто простое и незначительное), бог погружался в суровое подвижничество продолжительностью иногда в тысячу лет. Принципиально важным является добавление к творению «согласно карме», что означает: согласно программе. Получается, что в результате все явления природы и живые существа получили целевую установку и стали детерминистски запрограммированными, увязанными в единое целое закономерными связями. В философско-научном отношении это была сильная и глубокая мысль. В Древней Греции в это же время к подобным размышлениям приходил лишь Аристотель.

Далее излагается классификация живых существ, особенности их рождения и жизнедеятельности. Привлекает внимание стих 43: «Домашний скот и дикие животные, плотоядные с двумя рядами зубов, ракшасы, пищачи (демоны, пьющие человеческую кровь – В. М.) и люди – живородящие» [Мдхш, I. 43]. Брахманы к одному таксону относили диких животных, ракшасов, пишачей и людей!

В стихах 80–86 излагается философия истории брахманов-риши, сущностное видение которой представлено в одном стихе: «Манвантары, создания и разрушения мира, бесчисленны: Высочайшее Существо (paramesthin), как бы играя, создает их каждый раз» [Мдхш, I. 80]. Мирская стрела истории распростерлась в бесконечность прошлого и будущего, на которой теряются настоящие события. Единственное, что связывает ее в единое целое, – духовно-нравственная метафизическая реальность вечной дхармы. Ее колебания в зависимости от юги задают ритм мировой истории. Все остальное: «суета сует, – всё суета!» – сказал еще в осевое время в Иудее проповедник Екклесиаст. [6, Еккл 1, 2]. На мой взгляд, такое видение мировой

истории служило одной из главных предпосылок равнодушия интеллектуалов Древней Индии к текущим историческим событиям и отсутствия желания их фиксировать и изучать.

В самом конце мифа разъясняется смысл главного события грандиозного преобразовательного процесса – создания брахмана: «Выше пупа человек считается более чистым, именно поэтому наиболее чистыми объявлены Самосущим его уста. Вследствие происхождения из наилучшей части тела Брахмы, вследствие первородства, знания Веды, ***брахман по праву господин всего этого творения*** (выделено мною – В. М.); ибо Самосущий, совершив аскетические подвиги, создал сначала из своих уст его для приношения жертв богам и предкам, для сохранения всего этого» [Мдхш, I. 92-94]. Следующие стихи раскрывают основополагающую идею о брахмане как единственной и высшей цели мироздания: «Само рождение брахмана – вечное воплощение дхармы, ибо он рожден для дхармы и предназначен для отождествления с брахмой. Ведь брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех существ. Все, что существует в мире, это собственность (sva) брахмана; вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это. Брахман ест только свое, носит – свое и дает – свое; ведь другие люди существуют по милости брахмана» [Мдхш, I. 98-101]. Все ради него – брахмана. С точки зрения дхармо-кармического учения это справедливо. Всем было известно, что брахман благодаря суровому подвижничеству входит в сокровенное пространство дхармы-эйдоса, становится его носителем и, соответственно, хранителем. Если для Платона и Аристотеля высшими ценностями были разум, красота и добродетель (мирская), то для брахманов и всех индийцев высшей ценностью была только дхарма-эйдос. Она была главным законом мирского и немирского бытия.

Таким образом, миф о творении в действительности выполнял многоцелевые функции. Форма мифа выступала оболочкой для решения весьма сложных, первостепенной важности теоретических и прагматических задач, которые нередко не стыковались, противоречили друг другу. Миф был формой пластически-созерцательного мышления. Мудрые брахманы понимали, что в строгой логике философского текста все эти недочеты проявятся в полной мере. Поэтому они, обращаясь к многоплеменному населению различных государств, избрали податливую форму мифа, в которой изобразили происхождение и устройство мироздания, его строгую запрограммированность вечной дхармой, происхождение варн и незыблемость их соотношений, верховенство среди них брахманов и т.д. Создание мифа о творении, выполнявшего важную роль в формировании и внедрении индуистского мировоззрения среди населения Древней Индии,

было своеобразным теоретическим достижением многоопытных мудрецов-брахманов.

В **главе II** Мдхш брахманам пришлось решать другие сложные проблемы, определявшие построение древнеиндийской ментальности, среди которых, прежде всего, – придание фундаментального, аксиоматического характера священному знанию индуизма среди множества религиозных школ и течений. Развитие спекулятивного мышления в существенно различных направлениях в Древней Индии в VI – I вв. до н.э. настоятельно требовало строгой структуризации наработанного знания. Ни один имевший место письменный источник этой задачи не решал и, по своему статусу, не мог решить. Знание самхит РВ, СВ и ЯВ явно устарело. В БхГ и Мкдх провозглашалось, по сути, самим богом Вишну и великими святыми брахманами фундаментальное единство теоретических систем санкхьи и йоги. Только Мдхш могла решить эту исключительно важную проблему окончательно, раз и навсегда, как мы знаем, вплоть до настоящего времени.

Эту непростую задачу авторы Мдхш разрешили в главе II. В стихах 6–10 базовая структура священного знания индуизма постулируется в жесткой императивной форме: «Корень дхармы – вся Веда, священное предание (smrti) и поведение знающих [Веду], а также поведение добродетельных людей и самоудовлетворение. Какой закон для кого ни был бы объявлен Ману, он весь изложен в Веде, ибо он [был] всезнающ. Рассмотрев все это глазом знания, разумный согласно авторитету священного откровения пусть стремится [к исполнению] своей дхармы. Ибо человек, следуя дхарме, объявленной в священном откровении и священном предании, достигает в этом мире славы, после смерти – наивысшего блаженства. Под священным откровением (cruti) разумеется Веда, а под священным преданием (smrti) – щастры, [содержащие предписания] дхармы (dharmacastra); эти оба во всех делах не должны быть оспариваемы, так как дхарма возникла от них» [Мдхш, II. 6-10]. До верующих доводился четырехсоставной источник дхармы. Во-первых, высшим, священным авторитетом в делах высокой, вечной морали (дхармы) провозглашались Веды. После нравственной революции, произошедшей среди индуистов в III – I вв. до н.э., это требование для просвещенного населения было далеко не очевидным. Тройственная Веда – памятник давней эпохи архаической ментальности, в которой физическая сила и натуралистические ценности были доминирующими. Применительно к Ведам можно было говорить лишь о протоморали. Высокой морали, которая могла бы стать незыблемым авторитетом вечной дхармы-эйдоса там не было и быть не могло. Для брахманов и отшельников, достигших созерцания трансцендентного Атмана-Брахмана, это было совершенно ясно. Вместе с тем, только Веды были священны. Только они многие столетия «форматировали»

ритуал. В Упанишадах, особенно в Бр и Ч, их архаическое содержание частично было переосмыслено. Но высокой морали дхармы в них не было. Авторы же Мдхш безапелляционно утверждали, что вся дхарма содержится, прежде всего, в Ведах. – Ищите! И вы сможете там ее найти.

Действительно, посредством изощреннейших интерпретаций уже два тысячелетия правоверные индуисты находят в Ведах вечную дхарму. Этому весьма помогало то, что устаревший мыслительный материал Вед стал непонятен даже образованнейшим брахманам, что открывало простор для разнообразных толкований. Подобную картину можно наблюдать в современном иудаизме и христианстве, когда в архаическом тексте Пятикнижия Моисеева, отражающем также натуралистически-силовую ментальность, правоверные ищут и находят высокую иудейскую и христианскую мораль. Однако переполненных насилием и жаждой богатства гимнов РВ для утверждения высоко морального дхармо-кармического учения в сердцах индийцев было явно недостаточно. Поэтому авторы Мдхш вторым непременным условием образования брахманов и кшатриев сделали изучение священного предания – текстов, в которых также не найдешь развернутого учения о морали. Третьим, на мой взгляд, для обывателей Древней Индии – самым действенным, в определенном смысле исходным источником, наглядно представлявшим дхармо-кармическое учение, было высоконравственное поведение брахманов («знающих Веду») и других добродетельных людей. Судя по всему, в I – II вв. в древнеиндийском обществе таких людей было много. По мысли мудрых брахманов, последним четвертым источником дхармы-кармы должно быть собственное сердце верующего («самоудовлетворение»), в котором должна была расти и развиваться подлинная мораль. Этот единый комплекс на многие столетия обеспечил жизненное пространство дхармы-кармы.

Это построение древнеиндийского Духа возникло не само собой. Оно было результатом большой, сложной и длительной работы брахманов. Авторы Мдхш и других примыкавших к ней произведений в определенном смысле делали завершающие и решающие шаги в деле закрепления результатов великой древнеиндийской ментальной революции, существенно предопределившие последующее развитие индийской культуры. В ходе реализации дхармо-кармического учения в нравственном преобразовании древнеиндийского общества, по мысли брахманов-риши, следовало в основание древнеиндийской культуры положить высокое знание (шрути, смрити и т. д.), а затем выстраивать всё остальное. Это нельзя было сделать насильственно или посредством просвещения. Брахманы-риши придали этому требованию нормативный характер, причем, в оригинальной форме. Читаем: «Брахман – творец рождения от Веды и наставник [в исполнении учеником]

его дхармы – даже ребенок является согласно дхарме отцом старика. Кави – юный сын Ангираса, [когда] учил своих старших родственников, отцов (pitrn) по возрасту, превосходя их знанием, обратился [к ним] так: «Дети!». Они, преисполненные гнева, спросили относительно этого богов. Боги же, собравшись, сказали им: «Дитя обратилось к вам правильно». Несведущий действительно является ребенком, обучающий Веде (mantrada) является его отцом, ибо всегда говорили несведущему «дитя», а обучающему Веде – «отец»». [Мдхш, II. 150-153]. После этой яркой запоминающейся картинки брахманы изложили один из самых строгих императивов всей Мдхш: «[Величие достигается] ни летами, ни сединами, ни богатством, ни родственниками. Мудрецы сотворили дхарму: кто знает наизусть [священные тексты] (anucana), тот для нас велик. Старшинство у брахманов [зависит] от знания, у кшатриев – от доблести, у вайшья – от богатства зерном и только у шудр – от возраста. [Человек] является почтенным не потому, что у него седая голова; того, кто изучил Веды, боги считают почтенным, даже если он юн» [Мдхш, II. 154-156]. Я думаю, под Ведами здесь и далее понимается не заученное знание гимнов РВ, а весь комплекс брахманистской Веданты, который научает не многознанию, а уму. Согласно требованию брахманов, именно это знание (и только оно) делало человека достойным, должно было придавать ему подлинный авторитет, уважение и в определенном смысле власть. Когда мудрый Платон развивал подобные мысли в своем труде «Государство», над ним многие века смеялись, обвиняя в авторитаризме. Со времен Мдхш был заложен приоритет высокого знания в индийской культуре, как незыблемый ее фундамент.

Объективистское мышление брахманов и отшельников приучает мыслить категории как объективные реальности и посредством такой объективации как бы прослеживать объективные закономерности изучаемого явления. В учении о дхарме-эйдосе выделена враждебная объективная реальность адхармы. В главе IV ей дается следующая характеристика: «Адхарма, совершенная в этом мире, не сразу дает плод, как земля, но, постепенно увеличиваясь, она подрезает корни совершающего [ее]. Если [наказание падает] не на самого [преступника, то] на сыновей, если не на сыновей, [то] на внуков; но совершенная дхарма не остается без последствий для совершающего [ее]. Благодаря адхарме он некоторое время процветает, потом находит блага, потом побеждает врагов, но [в конце концов] погибает с корнем» [Мдхш, IV. 172-174]. В монотеистических религиях – христианстве и исламе – логика наказания грешника аналогична изложенной в Мдхш. Наказание за грехи неотвратимо, хотя оно может быть отложено или перенесено на потомков. Однако если в христианстве и исламе неотвратимость наказания гарантирует Сам всемогущий и справедливый

Господь, то в индуизме такой инстанции не существовало. Брахма, Вишну и Шива такими делами не занимались. Поэтому брахманы вынуждены были рассматривать логику наказания за отступление от программы дхармы как объективный «закономерный» процесс адхармы.

Не только дхарма-эйдос, но и дхармо-кармическая реальность в человеке вечна. Она выходит за пределы отдельной жизни человека. Она не имеет начала и конца. Ее можно накапливать или растрачивать. Самое главное: она единственная имманентная человеку реальность не только при жизни, но после его смерти: «Надо постепенно накапливать дхарму, как белые муравьи [сооружают] свой муравейник, не мучая ни одного живого существа ради приобретения спутника в ином мире, ибо в другом мире ни отец, ни мать не являются спутниками, ни сын, ни жена, ни родственники – только дхарма остается с ним. Одиноким рождается живое существо, одиноким же умирает; одиноким оно поглощает [плоды] добрых дел и одиноким – дурных. Положив на землю мертвое тело, как полено или ком земли, родственники уходят, отвернувшись; его сопровождает только дхарма. Поэтому надо всегда постепенно накапливать дхарму ради [приобретения] спутника [в ином мире], ибо с дхармой в качестве спутника он переходит даже труднопроходимую тьму. Человека, выдающегося по дхарме, имеющего грехи, уничтоженные покаянием, светозарного, имеющего тело из эфира, [этот спутник] быстро ведет в другой мир» [Мдхш, IV. 238-243]. По мысли индуистов, с рождением человека в его жизненный мир входит дхармо-кармическая реальность, которая ведет его на протяжении всей жизни. А после его смерти только дхарма-карма остается «в осадке». Все превращается в прах. Только все доброе позитивное, сделанное человеком в жизни, имеет смысл и нетленно! Только добро имеет продолжение в иных высших мирах. – Насколько глубоко и красиво дхармо-кармическое учение мудрых брахманов и отшельников!

Если сопоставить дхармо-кармическое учение брахманов и греко-римскую духовно-нравственную систему эпохи Римской империи в период ее расцвета, то в полной мере проявится существенная ограниченность последней. Так, Марк Аврелий (121-180), будучи на вершине императорской власти, в своих «Размышлениях», как никто другой из греческих и римских философов, убедительно показал ущербность мирского существования, в котором доминировало бытие настоящего. «Как быстро все исчезает, – с печалью в сердце замечает римский император, – из мира – само телесное, из вечности – память о нем… Как это убого и презренно, смутно и тленно, мертво!» [52, II. 12]. А ниже он продолжает свои нерадостные размышления: «Да живи ты хоть три тысячи лет, хоть тридцать тысяч, только помни, что человек никакой другой жизни не теряет, кроме той, которой жив; и живет лишь той, которую теряет. Вот и выходит одно на одно длиннейшее и

кратчайшее. Ведь настоящее у всех равно, хотя и неравно то, что утрачивается; так оказывается каким-то мгновением то, что мы теряем, а прошлое и будущее терять нельзя, потому что нельзя ни у кого отнять то, чего уже нет. …настоящее – единственное, чего они (люди – В. М.) могут лишиться» [52, II. 14]. «Немного – и все кончено, и не станет ничего» [52, VIII. 2]. «…уйди от смятения, потому что все по природе целого, и в скором времени будешь никто и нигде, как Адриан, как Август» [52, VIII. 4, 5]. По мнению философа-императора, горизонт жизненного мира римского гражданина ограничивался сферой природы, которая превращала в пыль и прах возвышенные устремления к славе, высокой морали. Марк Аврелий дружески советует: «Следи за тем, чего ждет твоя природа, насколько ты одной ею управляем» [52, X. 2]. «Атомы ли, природа ли – пусть первым будет положено то, что я – часть целого, управляемого природой. …раз уж я часть, негодовать на что-либо из того, что уделяет мне целое, ибо части нет вреда там, где есть польза целому» [52, X. 6]. «Частям целого, говорю я, всем, что объемлются мирозданием, погибать – неизбежно» [52, X. 7]. «Сетовать, выходит, не на кого» [52, XII. 12].

Другой римский император Юлиан II (331-363), прозванный христианами Отступником, опираясь на философию платонизма, в своих творениях «К Царю Солнцу», «Гимн к Матери Богов» и других как будто расширил пространство древнеримского экзистенциального бытия до трансцендентного Единого. Однако в действительности это «расширение» оказалось мнимым, умозрительным и декларативным. «…поскольку Единое представляется в каком-то смысле первичнее всего остального, – утверждал Юлиан-философ, – …Он – единовидная причина Целого, производящая всю красоту, совершенство, единство и безыскусную силу Сущего; благодаря перводействующей сущности, которая есть в Нем» [40, с. 96]. «Умопостигаемый мир един во всех отношениях, он предшествует любому веку, крепко связывает все вещи в единое» [40, с. 106]. Оба философа-императора не смогли принять духовно-нравственный прорыв в ментальном пространстве Римской империи, совершенный Иисусом и получивший развитие в христианских общинах. Дхармо-кармическое учение брахманов таких экзистенциальных ограничений не имело. Оно открывало проекции движения в бесконечное прошлое и будущее, а также продвижение в таинственную глубину трансцендентного бытия Непроявленного. Для древних индийцев с подачи высокоумных брахманов прошлое и будущее было важными составляющими настоящего. Для каждого индийца первостепенной экзистенциальной задачей было изменить в лучшую сторону свое будущее. Если в ментальности древних греков и римлян доминировал ужас неизбежной смерти, то в древнеиндийском мировосприятии в бесконечном колесе сансары

прошлого и будущего состояний смерть низводилась до мимолетного, незначительного эпизода.

Мне представляется, что Мдхш в большой степени закрепостила женщину в Древней Индии. В книгах Мхб женщина достаточно свободна. Ей много позволено. Перед Драупади и другими красавицами братья Пандавы и святые брахманы-риши излагали свои глубокие познания. В «Камасутре» женщина также весьма свободна, что свидетельствует о создании этого произведения до Мдхш. По мысли мудрых брахманов, следовало поставить женщину под строгий и непрерывный контроль, потому что она одним только своим присутствием может разрушить с таким трудом заложенный фундамент дхармо-кармического учения. Поэтому строгая дхарма женщин занимает важное место в Мдхш: «Женщиной – в детском возрасте, молодой или даже пожилой – никакое дело не должно исполняться по своей воле, даже в [собственном] доме. В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости – мужа, по смерти мужа – [под властью] сыновей: пусть женщина [никогда] не пользуется самостоятельностью (svatantrata). Пусть она никогда не желает разлуки с отцом, мужем и сыновьями; оставляя их, женщина делает заслуживающими презрения обе семьи [– свою и мужа]. [Ей] надо быть всегда веселой, искусной в домашних делах, имеющей хорошо вычищенную утварь и экономной в расходах. Муж, совершивший священнодействие, сопровождаемое чтением мантр, всегда – и в [надлежащее] время, и не вовремя – доставляет счастье жене и в этом мире и в будущем. Муж, [даже] чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем, как бог. Для жен не существует отдельно жертвоприношения, обета, поста; в какой мере она повинуется мужу, в такой же она прославляется на небе. Добродетельная жена, желающая достичь [после смерти] местопребывания мужа, пусть не делает ничего неприятного для получившего ее руку, – как живущего, так и умершего. Пусть она добровольно изнуряет тело, [питаясь только] чистыми цветами, кореньями и плодами; после смерти мужа ей не следует произносить даже имени другого [мужчины]. Ей полагается до смерти быть терпеливой, чистой, целомудренной, желающей [исполнить] ту высочайшую дхарму, которая [предписана] для жен, имевших только одного мужа… Добродетельная жена, пребывающая в целомудрии после смерти мужа, достигает неба, даже не имея сыновей, как те целомудренные… Потомство, рожденное от другого, – даже в другом браке, – в этом мире не признается; другой муж нигде не предписан для добродетельных женщин... Из-за неверности мужу жена в мире снискивает презрение, [а] после смерти оказывается в чреве шакала и мучается ужасными болезнями. Та, которая, имея обузданные мысли, слова и тело, не изменяет мужу, достигает [после смерти] местопребывания мужа и называется

добродетельными «добродетельной» (sadhvi). Вследствие такого поведения женщина, имеющая обузданные мысли, слова и тело, достигает в этом мире высшей славы, а в будущем – местопребывания мужа» [Мдхш, V. 147-158, 160, 162, 164-166]. Вопреки ярким образам женщин, представленным в Мхб, суровые брахманы Мдхш не видели в женщине ничего достойного, ничего позитивного: «Ману оставил на долю женщин ложе, сиденье, украшение, похоть, гнев, подлость, зловредность характера и дурное поведение. Для женщин не существует обряда, сопровождаемого чтением мантр: такова установленная дхарма; женщины немощны, лишены [права изучать] мантры, [они – воплощенная] ложь: таково положение вещей» [Мдхш, IX. 17-18].

Вопрос о дхарме женщины поднимает вопрос о действенности нормативного текста Мдхш. По-видимому, строгие требования Мхдш, ставившие женщину в подчинение мужчине, на многие века стали нормой в Индии. Даже в настоящее время приходится вести изнурительную борьбу за подлинное равноправие женщины в индийском обществе. В Древней Греции женщина, лишенная доступа к духовному развитию и ограниченная ведением домашнего хозяйства, была также несвободна. Поэтому как в Древней Индии, так и в Греции любовные отношения между мужчиной и женщиной практически сводились к сексуальным, что находит отражение в памятниках художественной литературы. Путь к подлинному глубокому любовному чувству между мужчиной и женщиной растянулся на тысячелетия. Это чувство углублялось и возрастало пропорционально освобождению женщины.

В **главе VII** излагается дхарма царя. Культурно-историческую значимость этого события трудно переоценить. Никогда и нигде в мировой истории не было ситуации, когда бы высоконравственные интеллектуалы (брахманы-риши) создавали государственную модель для множества государств с разнообразнейшим многонациональным населением. При этом они выписывали правила управления и нравственные требования, обязательные к исполнению царём! Приблизительно в это время злобные первосвященники фарисеи и римские власти в Иудее распинали на кресте Иисуса, а римские императоры Калигула и Нерон, утратив остатки добродетели, напрягались в изобретении безумных оргий и кровавых репрессий. Обычно в западных и восточных монархиях царь был средоточием власти, богатства, всех мыслимых высших ценностей. Все ради него. Затем сверху вниз блага и ценности последовательно распределялись по иерархической лестнице. Многоумные брахманы в дхарме царя запрограммировали иной порядок. Высшей целью, высшей ценностью царя провозглашалась не самодержавная власть, а охрана стабильности и целостности государства: «Кшатрием, получившим посвящение, как предписано Ведой, должна совершаться, как положено, охрана всего этого

[мира]. Ибо, когда люди, не имеющие царя, рассеялись во все стороны от страха, владыка создал царя для охраны всего этого [мира]» [Мдхш, VII. 2-3]. Что может быть более важной, благородной и ответственной задачей? По логике брахманов, царь должен выступать не высшей самоцелью, а самым достойным средством высшей цели – процветания государства.

Для поддержания стабильности и целостности государства брахманы вложили в дхарму царя его главное орудие – справедливое наказание: «Наказание правит всеми людьми, Наказание же охраняет, Наказание бодрствует, когда все спят; мудрые объявили Наказание [воплощением] дхармы. Наложенное надлежащим образом после [должного] рассмотрения, оно радует весь народ, наложенное без рассмотрения, – губит все. Если бы царь не налагал неустанно Наказание на заслуживающих его, более сильные изжарили бы слабых, как рыбу на вертеле, ворона стала бы есть поминальное приношение и собака лизать жертвенную пищу, никто не имел бы собственности (svamya) и произошло бы перемещение высших и низших. Весь мир подчиняется [только] посредством Наказания, ибо трудно найти человека чистого; ведь только из страха Наказания весь мир служит пользе. Боги, данавы, гандхарвы, ракшасы, [существа] летающие и ползающие, служат пользе только принуждаемые Наказанием. Все варны испортились бы, все преграды (setu) были бы сокрушены, и произошло бы возмущение всего народа от колебания в [наложении] Наказания… Так как Наказание обладает великой энергией и с трудом может быть использовано неопытными, то царя, отклоняющегося от дхармы, оно губит вместе с родственниками. Затем, оно может погубить крепость, страну, мир – движущийся и недвижущийся – и даже мудрецов и богов, обитающих на небе» [Мдхш, VII. 18-24, 28-29]. Наказание должно быть неотвратимым и справедливым. Римляне в таких случаях говорили о верховенстве закона. Царь был не только судьей, но и смотрителем за исполнением наказания. В Древней Индии особенно важное значение придавалось наказанию человека, совершившего насилие: «Царь, желающий достичь местопребывания Индры и нетленной славы, пусть не упускает даже мгновения [для наказания] человека, совершившего насилие. Человек, совершивший насилие, должен считаться худшим злодеем, чем ругатель, вор и ударивший палкой. Но царь, который прощает совершающего насилие, быстро идет к гибели и подвергается ненависти [народа]» [Мдхш, VIII. 344-346]. Подавление агрессивных, насильственных настроений в Древней Индии, как известно, распространялось по отношению ко всем живым существам. Взращиванию ненасильственного мировосприятия способствовали многие религиозные течения (буддизм, джайнизм и др.). Мдхш рекомендует аскету: «Ради сохранения живых существ следует всегда, днем и ночью, ходить, рассматривая землю, даже когда тело страдает» [Мдхш,

VI. 68]. В это время в Римской империи одним из самых увлекательных зрелищ были кровавые гладиаторские бои и массовые бойни животных на аренах цирка.

Праведные деяния царя, его эффективное правление возможно лишь при наличии характерных для его дхармы добродетелей. Одна из главных добродетелей царя – смирение. Царь должен быть смиренным. «…смиренный царь никогда не погибает. От отсутствия смирения погибли многие цари вместе с достоянием; благодаря смирению даже отшельники наследовали царства» [Мдхш, VII. 39-40]. Царь должен «днем и ночью усердно заботиться об обуздании чувств, ибо [только] обуздавший чувства может заставить подданных пребывать в повиновении. Надо тщательно избегать пороков, имеющих плохой конец – десять, порожденных желанием, и восемь, порожденных гневом. Ведь царя, приверженного к порокам, порожденным желанием, покидают богатство (artha) и дхарма, но [приверженного] к порокам, порожденным гневом, – даже душа» [Мдхш, VII. 44-46]. «Царь, охраняющий народ, будучи вызван [на бой врагом] равным, более сильным или более слабым, исполняя дхарму кшатрия, пусть не уклоняется от битвы. Храбрость в битвах, защита народа, почитание брахманов-лучшее средство для царей достичь блаженства» [Мдхш, VII. 87-88]. «…царь, имеющий правильно управляемую страну, растит благополучие» [Мдхш, VII. 113]. Если в Древней Греции и Риме нравственной основой законодательства являлась мирская мораль, то в нравственное основание древнеиндийского государства брахманы-риши стремились положить мистически-метафизическую мораль аскетов и подвижников. Цари Древней Индии другой морали не знали. Поэтому мораль добродетельных царей была более действенна. Она весьма способствовала служению царя на благо государства и всех подданных.

Таким образом, Мдхш занимает особое место среди множества письменных источников эпохи великого синтеза. Императивный характер знания этого выдающегося произведения в значительной степени способствовал закреплению и консервации социально-политической структуры общества, отношений между его основными социальными слоями (варнами), фиксации и структуризации основных ценностно-мыслительных ориентаций и установок, основанных на высокой морали вечной дхармы. Своеобразие социально-политической и духовной ситуации в Древней Индии рассматриваемого периода выражалось в том, что подвижники брахманы и отшельники, творцы древнеиндийского Духа и общества, не были привязаны к конкретной местности или государственному образованию. Пространством их совместного воздействия были государства и населявшие их народы всего полуострова. Впервые в мировой истории многоопытные интеллектуалы-риши закладывали основы древнеиндийской государственности и культуры.

Одной из главных их заслуг можно считать утверждение приоритета высокого духовно-нравственного знания (дхармы) в системе культуры. Об этом в Древней Греции и Риме могла только мечтать кучка философов во главе с Платоном и Аристотелем.

5.7. Методологический анализ индуистской метафизики Пути

а) «Бхагавадгита» – первый опыт метафизического синтеза

Методологическая оценка произведения. В индуизме «Бхагавадгиту» (БхГ) относят не к священному комплексу шрути, а к преданию смрити. Вместе с тем индуисты справедливо называют ее Упанишадой, отмечая, таким образом, ее духовную связь с последними. Каково ее отношение к комплексу Упанишад? Как было показано выше, больша́я часть массива знания Упанишад была наработана в добуддистский период, когда была неизвестна духовная природа субъективной реальности и трансцендентный характер Атмана-Брахмана. Из основного состава Упанишад лишь Кат, Шв и Мт являются главными носителями подлинного, сокровенного, метафизического знания, однако, недостаточно систематизированного. Из этого следует, что бóльшую часть ментального ядра ведического комплекса составляли архаические тексты РВ и СВ и примыкавшие к ним Брахманы и Араньяки. Упанишады представляли собой систему первознания. Как было показано выше, в них была запечатлена история становления индийской версии метафизики Пути в эпоху осевого времени. На исходе древнеиндийской ментальной революции в конце IV – начале III вв. до н.э. в подвижническом потоке мысли брахманов и отшельников общей метафизической концепции не было. Среди интеллектуалов Древней Индии существовала настоятельная потребность в интеграции метафизического знания в единое целое. Эта задача была с блеском разрешена в книге VI Мхб «Бхишмапарве», 23-40 главы которой составляла «Бхагавадгита» («Песнь Господа»). БхГ – порождение эпохи систематизации и структуризации ментального пространства древнеиндийской культуры (приблизительно III – I вв. до н.э.). Для древнеиндийских подвижников БхГ – это шлифованный алмаз, совершенный итог многотрудных поисков, изложенный в стихотворной форме.

БхГ, созданная приблизительно в III – II вв. до н.э., представляла собой целостную, общую теоретическую модель индуистской метафизики Пути, которая объединила наработки различных школ брахманистской традиции. Для продвинутых брахманов и отшельников в индуистской метафизике Пути в БхГ не содержалось нового знания. Для них она представляла собой своеобразное учебное пособие по метафизике Пути. В то судьбоносное время целостное мистически-метафизическое знание, которое несла БхГ, было

великим достижением. Величие БхГ выражается также в том, что она выступала универсальной теоретической моделью индуистской метафизики, основные положения которой стали базовыми для основных школ и течений Веданты. Универсальность, общезначимость, популярность во всех слоях индийского общества на многие века сделали БхГ парадигмой индийского Духа, задавшей систему миросозерцания индийцев.

БхГ, как система метафизического знания, состоит из трех подсистем: знания трансцендентной божественной реальности (главы 7-12), изложения многотрудного пути ее достижения – йоги (главы 3-6, 14, 17) и описания высшего экстатического состояния блаженства подвижника, или созерцания Атмана-Брахмана (главы 15-16). В многотомном собрании Мхб БхГ представляет собой лишь небольшой эпизод, когда аватара бога Вишну Кришна перед решающей битвой непосредственно сообщает священное знание Арджуне – военному лидеру братьев Пандавов.

Текст БхГ носит преимущественно методический характер, потому что призван сформировать систему методологических установок и методических требований для совершения непростого пути практического делания подвижника и достижения конечной цели метафизического освобождения. Поэтому можно утверждать, что БхГ – это универсальная методология индуистской метафизики Пути. Согласно БхГ, индуистская версия метафизики Пути включает развитое религиозно-философское учение санкхьи (в котором раскрывается непростая природа человека, трансцендентной божественной реальности и материального мира), систему подвижничества йогу и само мистическое состояние освобождения. Сокровенный характер знание БхГ приобретает благодаря испытанному ранее литературному приему, когда сам Бог непосредственно сообщает тайное знание, что придает последнему высшую степень достоверности. Поэтому знание БхГ – это знание откровения. Вместе с тем, БхГ, как уже говорилось, не содержит, подобно Упанишадам, впервые открытого знания. Со времен «духовного прорыва» конца VI в. до н.э. древнеиндийское метафизическое знание развивалось, уточнялось, совершенствовалось подвижниками различных школ и течений. В БхГ оно достигло завершенной формы.

В **главе II «Санкхья йога»**, бог Кришна формулирует основную мировоззренческую установку, которая задавала новую систему координат ментального пространства классической индийской культуры, что предопределило русло последующего движения индийского Духа. Согласно Васудеве, существует два мира: подлинное, вечное, совершенное бытие и неподлинное, преходящее, насыщенное страстями небытие. «Небытие не причастно бытию, бытие небытию не причастно», – утверждает Шри-Бхагаван («господин, владыка») [Мхб, VI. 2. 16]. Он так характеризует непреходящий

мир: «Неуничтожимо То, чем этот мир распростёрт; постигни: Непреходящее уничтожимым сделать никто не может» [Мхб, VI. 2. 17]. «Он никогда не рождается, не умирает; не возникая, он никогда не возникнет; нерождённый, постоянный, вечный, он, древний» [Мхб, VI. 2. 20]. «Непроявленным, непредставимым и неизменным Его именуют» [Мхб, VI. 2. 25]. Другой, непосредственно данный в чувственном восприятии мир, в котором, как метко заметил грек Гераклит, «все течёт»: «Как в этом теле сменяется детство на юность, зрелость и старость, так воплощённый сменяет тела» [Мхб, VI. 2. 13]. Подобные идеи в Древней Греции развивал Платон. Однако, если древние греки, восхищаясь мудростью афинского философа, сосредоточили все свои усилия на мирском бытии, всячески стремились его познать и благоустроить, то у древних индийцев в это же время сформировалась – в качестве фундаментальной – немирская, метафизическая ориентация, которая целенаправляла социально-политическое переустройство общества, упорядочивая ценностно-мыслительное пространство древнеиндийской культуры. Показательным феноменом древнеиндийской ментальности стало формирование уникального в мировой истории типа моделированного исторического мышления. Большой массив древнеиндийских письменных источников первого тысячелетия до н.э. практически не имеет исторической привязки. Они образуют особого рода ментальное пространство, в котором весьма затруднительно какое-либо историческое перемещение. Об истории Древней Индии рассматриваемого периода почти ничего не известно не потому, что произведения древнеиндийских историков не дошли до нас. В высокоразвитой древнеиндийской культуре исторические творения не создавались. Как было показано выше, своеобразное мировосприятие древних индийцев было обусловлено метафизической устремленностью индийского Духа.

Поэтому Кришна призывает Арджуну преодолеть окружающую пелену неподлинного бытия и пробиваться к подлинному существованию, к Себе Самому: «Ищи прибежища в мудрости» [Мхб, VI. 2. 49]. В метафизике Пути предполагалось продвижение к подлинному мистически-метафизическому бытию и к подлинному освобождению не столько посредством овладения сокровенным знанием, сколько посредством сурового подвижничества. «Здесь покидает мудрец и грехи и заслуги; поэтому предайся йоге, йога – в делах искушённость. Мудрые люди, покинув плоды, рождённые делом, идут, расторгнув узы рожденья, в область бесстрастья. Когда твой разум преодолеет дебри заблуждений, ты достигнешь свободы от предписаний закона. Когда, противостав писаньям, твой разум непоколебимо утвердится в самадхи, ты достигнешь йоги» [Мхб, VI. 2. 50-53]. «…бурные чувства насильно увлекают сердце даже прозорливого подвижника... Их обуздав, пусть он сядет,

сосредоточась на Мне – Высшей Цели» [Мхб, VI. 2. 60-61]. «Кто ж область чувств проходит, отрешась от влечения и отвращенья, подчинив свои чувства воле, преданный Атману, тот достигает ясности духа. Все страданья его исчезают при ясности духа, ибо, когда прояснилось сознанье – скоро укрепляется разум» [Мхб, VI. 2. 64-65]. «Кто странствует, все вожделенья покинув, отрешась отвлечений, беспечальный, от себялюбья свободный, тот достигает покоя. Таково состояние Брахмо,.. не заблуждается тот, кто его достигает. Пребывающий в нём хотя бы в миг смерти, в нирвану Брахмо вступает» [Мхб, VI. 2. 71-72]. Этот фрагмент является показательным примером продуктивного переосмысления брахманами-риши буддистской метафизики. Они переосмыслили весьма противоречивое буддисткое учение о нирване, отождествляя его с мистически-метафизическим созерцанием-переживанием трансцендентной реальности Атмана-Брахмана. Неясности и противоречия, в которых увязли последователи Будды, исчезали. При этом практика йоги подтверждала представления брахманов и отшельников. Следует также отметить странность индуистской метафизики с точки зрения внешнего христианского и, особенно, исламского наблюдателя. Чувственно воспринимаемый, сидящий рядом и говорящий бог Кришна призывает благородного кшатрия Арджуну куда-то к своему подлинному, непроявленному бытию.

В речи Кришны содержалась мягкая критика «сокровенного знания Вед»: «Неразумные держат пышную речь, довольствуясь буквой Веды; Партха, они говорят: ««Нет ничего иного». Их суть – вожделенье, они стремятся к раю, их речь сулит, как плод дел, рожденье, полна предписаний особых обрядов для достиженья богатства и божественной власти» [Мхб, VI. 2. 42-43]. «В царстве трёх гун находятся Веды, отрешись от трёх гун, Арджуна, от противоречий свободный, в действительности стой неизменно, откажись от владенья, будь Атману предан. Сколько пользы в ключе, когда вода со всех сторон прибывает, столько пользы в Ведах для достигшего брамина» [Мхб, VI. 2. 45]. С точки зрения развитой метафизики Пути БхГ замечание Кришны представляется вполне справедливым. Архаическое ведийское знание не выходило за пределы неподлинного бытия майи. Оно питало, оживляло его. Об этом даже Кришна высказался весьма осторожно.

Непроявленные Атман-Брахман. После разрушения Персидской империи варварами из Македонии развитие зороастризма было остановлено. Во II в. до н.э. в империи Хань развитие и распространение философии Конфуция привело к ее обмирщению, к утрате конфуцианством мистически-метафизической составляющей, метафизического дна. Даосы настойчиво углубляли представления о трансцендентной природе Дао и совершенствовали собственную систему практического делания. Высшим

достижением аристотелевской теологии было понимание Бога как «перводвигателя», целевой причины, как «божественного мышления», которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности» [1075a10] «…ум мыслит сам себя, – утверждал Стагирит о природе божественного разума, – если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» [1074b34]. Древним иудеям удалось преодолеть ограниченность представлений о Господе как Премудрости (мыслительной надличностной реальности) и продвинуться к пониманию Бога как трансцендентного бытия (книга «Премудрости Иисуса, сына Сирахова»). В БхГ древнеиндийские мудрецы пошли существенно дальше и глубже в осмыслении универсальной, непроявленной реальности Атмана-Брахмана, которое они рассматривали как сущностное, трансцендентное бытие бога Вишну.

Создатели БхГ рассматривали Вишну как универсальную, имманентную, сущностную, внутреннюю реальность всякого творения, которая наделяет его лучшими достоинствами: «Я начало, – утверждает Кришна, – конец всего преходящего мира. Выше Меня,.. нет ничего иного; всё на Мне нанизано, как жемчуг на нити. Я вкус в воде,.. Я блеск луны и солнца, Я во всех Ведах живоносное слово, звук в эфире, человечность в людях. Я чистый запах в земле, в огне – сиянье, жизнь во всех существах, Я подвижников подвиг; Я вечное семя существ, постигни,.. Я мудрость мудрых, Я великолепие великолепных; Я сила сильных, свободных от вожделенья и страсти; в существах Я закономерное влечение» [Мхб, VI. 7. 6-11]. Получается, что бог Кришна «приватизировал» содержащиеся в Упанишадах метафизические наработки брахманов и отшельников относительно трансцендетной реальности Атмана-Брахмана.

Главу VII «Йогу знания и осуществления Его» завершает шлока: «Кто знает Меня, как Высочайшую Сущность, Высочайшего Бога, Высочайшую Жертву, те, верные духом, постигают Меня в час ухода» [Мхб, VI. 7. 30]. За три столетия до прихода в этот мир Иисуса Христа древнеиндийские подвижники размышляют о жертвенности Бога как атрибутивной Его характеристике! В начале следующей восьмой главы Арджуна просит пояснить смысл этой шлоки. Шри-Бхагаван (Владыка) сообщает: «Брахмо есть Высшее Непреходящее; Самосущее есть Высший Атман; причина возникновения и исчезновения существ именуется Кармой; Высшая Сущность – в преходящем бываньe, Высший Бог есть Пуруша; Высшая Жертва – Я в этом теле, о лучший из воплощённых. Кто в час кончины, освобождаясь от тела, Меня вспоминая, уходит, тот в Мою Сущность идёт, в этом нет сомненья» [Мхб, VI. 8. 3-5]. Сам акт творения есть переход из чистого, совершенного бытия в отягченное материей мирское существование: это и есть Жертва! Такое представление не приходило в голову ни просвещенным иудеям, ни

христианам. «Большой взрыв» – великая Жертва Бога! Само различение Брахмана и Атмана и рассмотрение их в неразрывном единстве есть удачная попытка риши описать внутренне-внешний характер божественной реальности.

В 20–22-й шлоках содержится целостная концепция о трансцендентной, чисто духовной природе Атмана-Брахмана: «Выше этого Непроявленного есть Бытие иное, Вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не гибнет. Оно называется Непроявленным, Непреходящим; Высшим путём Его именуют. Не возрождается тот, кто Его достиг: это Моя Верховная Обитель. Он, Высочайший Дух, достижим лишь безраздельной любовью, сын Притхи, Им распростёрта Вселенная, в Нём все существа пребывают» [Мхб, VI. 8. 20-22]. Смысл термина «Непроявленное» подобен термину «трансцендентное». Однако, если для индийского подвижника «Непроявленное» бытие рассматривается в контексте перехода Атмана из непроявленного состояния по мере достижения Его созерцания, то в европейской традиции «трансцендентное» мыслится как порог, за которым таится Бог.

Кришна продолжает: «Мной в непроявленном виде распростёрт весь этот мир преходящий; все существа во Мне пребывают; Я же в них не пребываю… Не пребывая в существах, Я существ носитель; Я сам даю существам бываньe. Как всепроникающий великий Ветер всегда пребывает в пространстве, так все существа пребывают во Мне, постигни это. Все существа в конце кальпы входят в Мою природу,.. Я произвожу их снова в начале кальпы. Пребывая вне собственной природы, Я произвожу снова и снова всё множество этих существ, помимо их воли, по воле природы. Не связывают Меня эти действия: Я остаюсь безучастен, к делам не привязан» [Мхб, VI. 9. 4-9]. В этих шлоках раскрывается сложная диалектическая взаимосвязь вечной божественной реальности и преходящего мирского бытия. Бог творит и поддерживает мир, и вместе с тем, утверждается, что Он «безучастен, к делам не привязан». Далее развивается мысль о бесконечности проявлений Бога во всех составляющих ритуала: «Я приношение жертвы, Я жертва, Я возлияние предкам, Я корни, Я мантра, Я чистое масло, Я огонь, возношенье;.. Я задерживаю и посылаю дождь, Я пламенею; Я бессмертие, смерть, Я бытие, небытие… Кто, поклоняясь другим богам, жертвует, преисполненный веры, тот жертвует Мне, хотя не по древним законам… Я вкуситель всех жертв и Владыка… Если кто Мне приносит с любовью, благоговейное приношение это Я принимаю от смиренного духом. …всё совершай, как приношение Мне» [Мхб, VI. 9. 16-27]. – Красива и глубока идея непосредственного метафизического присутствия Бога везде и каждое мгновение. При этом – без сурового надзора за верующим! Согласно христианству и исламу, Господь

всегда бдит, строго следит за нравственностью своих подопечных и наказывает их за отступления от Своих заповедей.

В **главе X «Йоге силопроявления»** провозглашается универсальная вездесущность Бога: «Нет конца Моим проявленьям,.. Я – Атман, пребывающий в сердцах всех существ,.. Я начало, середина, конец всего мира. …средь якша-ракшасов Я владыка сокровищ Кубера… Из деревьев – ашваттха (Мировое древо – В. М.), из божественных риши – Нарада;.. Я из букв – А, из сочетаний – двоица; Я бесконечное Время, творец всюдуликий, всеуносящая смерть, возникновенье всего, что возникнет; в Женственном Я – красота, речь, слава, память, рассудительность, стойкость, стыдливость… Из прельщающих Я игра в кости, Я великолепие великолепных; Я победа, решимость, Я правда правдивых… Я то, что во всех существах есть семя: нет существа подвижного иль неподвижного вне Меня,.. Моим божественным силопроявлениям нет конца» [Мхб, VI. 10. 19-20, 23, 26, 33-34, 36, 39-40]. Получается, что все лучшее какого-либо существа следует мыслить воплощением, проявлением трансцендентного Бога. Это обстоятельство, с одной стороны, формирует отношение возвышенного благоговения перед жизнью как проявлением Божества. Однако, с другой стороны, воплощение Бога в ракшасах, игре в кости и других недостойных существах и предметах приводит к существенной девальвации самой сути божественной реальности как абсолютной системы отсчета совершенства, добродетели и мудрости. У основной массы верующих укрепляются представления о богах как мирских существах – вожделеющих, страдающих, радующихся, что находит подтверждение в книгах Мхб. В христианстве проводится незыблемая граница абсолютного божественного совершенства в человеческом воплощении Иисуса Христа. Так, Иоанн Златоуст в своих беседах на Евангелия, описывающие деяния Богочеловека, умело раскрывает, казалось, в мирских деталях бесконечную глубину, абсолютную тайну божественной составляющей. Бесконечная сила воздействия проповеди Иисуса Христа содержится в ее абсолютной нравственной чистоте. О своей первосущностной, непроявленной составляющей Кришна заявляет в начале этой главы: «Моего происхожденья не знают ни сонмы богов, ни великие риши, ибо Я всех богов и великих риши Начало. Кто знает Меня, нерождённого, безначального, великого Владыку мира, тот не заблуждается, он среди смертных ото всех грехов свободен» [Мхб, VI. 10. 2-3].

В ответ на откровения Шри-Бхагавана в следующей **главе XI «Йоге созерцания Вселенской формы»** Арджуна признается в своей растерянности в понимании подлинной Его природы: «Твой великий образ со многими очами, устами, о долгорукий, со многими руками, бёдрами, ступнями, со многими туловищами, со многими торчащими клыками узрев, миры

трепещут;.. Неба касаясь, Ты сияешь огромными, палящими очами, многоцветный, разверзнув зевы; увидев Тебя таким, трепещет до глубин моя душа, не нахожу ни решимости, ни покоя, о Вишну! Узрев подобные огням губительного времени Твои страшные зевы с торчащими клыками, не узнаю сторон, не нахожу спасенья; будь милостив, богов владыка, обитель мира!.. Спешат вступить в Твои ужасные, с торчащими клыками зевы; вижу иные повисли между зубов, с размозженными головами… Ты, облизывая со всех сторон миры, их поглощаешь пламенными устами; наполнив сияньем весь мир, Твой страшный жар его раскаляет, о Вишну! Поведай, кто Ты, ужаснообразный, смилуйся владыка богов; Тебе поклоненье! Стремлюсь Тебя познать, изначальный, но постичь не могу Твоих проявлений» [Мхб, VI. 11. 23-25, 27, 30-31]. В высказываниях Арджуны содержится справедливая критика одного из самых противоречивых представлений индуистской метафизики Пути, с одной стороны, состоявшей из развитых абстрактно-теоретических представлений, а, с другой, представленной яркими пластически-созерцательными образами. Сложность заключалась в том, что эти две существенно различные божественные реальности различались не столько по способам представления, сколько по своей духовно-нравственной природе. В беседе Кришны и Арджуны два существенно различных лика любимого Бога непосредственно и непринужденно соприкасаются. Опасения бесстрашного, благородного кшатрия-рыцаря бог Кришна пытается преодолеть следующим образом: «…воспрянь, победи врагов, достигни славы, насладись цветущим царством, ибо Я раньше их поразил, ты будь лишь орудием, как воин, стоящий слева. И Дрону, и Джаядратху, и Бхишму, и Карну, а также и всех других богатырей, **убитых Мною *в сраженье, рази не колеблясь, сражайся, одолей соперников в битве*** (выделено мною – В. М.)!» [Мхб, VI. 11. 33-34]. Ни брахманы, ни сам Вишну не дают ответа.

Бог «успокаивает» знаменитого кшатрия тем, что первопричиной предстоящего ужасного кровопролития является Он Сам. Испытывая священный «трепет от страха», Арджуна просит Кришну принять обычный четырехрукий образ: «Возрадован я, невиданное раньше узрев, и моё сердце трепещет от страха; прежний яви мне образ, Боже, смилуйся, владыка богов, миродержец! Венчанного, со скипетром, с диском в руках – таким Тебя лицезреть желаю. Прими свой четырёхрукий образ, о всеобразный, тысячерукий!» [Мхб, VI. 11. 45-46]. В ответ Шри-Бхагаван подтверждает сокровенный характер поведанного знания: «По Моей милости и силой Моей йоги ты созерцал, Арджуна, Мой высший Образ, преславный, бесконечный, всеобщий, изначальный; кроме тебя, его никто не видел… Ты созерцал тот образ Мой, который трудно увидеть; И даже боги постоянно жаждут созерцать тот Мой Образ» [Мхб, VI. 11. 47, 52]. Трудно представить, как сидящий рядом,

чувственно воспринимаемый Кришна, рассуждая о существовании Своей непроявленной, чисто духовной природе, которую Арджуна видеть не мог. Для Ее созерцания, согласно индуистской метафизике, требуется преодолеть непростой подвижнический путь. «Ни силой Вед и жертв, – замечает Кришна, – ни изученьем, ни силой суровых подвигов, обрядов, никто, кроме тебя, в человеческом мире не может созерцать тот Мой Образ» [Мхб, VI. 11. 48]. Получается, что методы достижения освобождения посредством знания, ритуала, аскетизма в конце осевого времени оказываются неприемлемыми. «Лишь нераздельной бхакти (любовью – В. М.) возможно таким Меня познать, Арджуна, созерцать и воистину достичь, подвижник! Кто творит Моё дело, кто поставил Меня высшей Целью, Мне предан, кто отрешён от связей, ко всем существам не враждебен, тот приходит ко Мне» [Мхб, VI. 11. 54-55]. Устами Вишну авторы БхГ провозглашали новую методологию непростого практического делания, основу которой должна составлять «нераздельная бхакти». Для христианского и исламского читателя все эти призывы и наставления самого Вишну приобретали декларативный характер. Верховный Бог не является носителем высшей духовности и морали, вечной дхармы-эйдоса. Напротив, говоря о своей первосущностной, трансцендентной природе, Он вел себя как мирское существо. С одной стороны, Шри-Бхагаван призывает к ужасному кровопролитию, с другой, – к «нераздельной любви». В головах же древних индийцев эти несостыковки бесконфликтно уживались.

Центральное место в системе практического делания суфийской версии метафизики Пути занимает любовь подвижника к Богу. По мнению аль-Худжвири, «любовный восторг возносит человека на такую высоту, где его жизнью становится устремленность к Возлюбленному. Кроме Него, для него ничего больше не существует… Когда любящий отвращает свой взгляд прочь от сотворенного, сердцем он неминуемо узрит Творца… Созерцающий живет лишь тогда, когда он в созерцании. Время, когда он взирает на окружающее обычными глазами, он не считает за жизнь, для него это доподлинная смерть» [2, с. 330, 331]. Когда «Абу Язида спросили о его возрасте, он ответил: «Мне четыре года», пояснив: «Семьдесят лет я был заслонен (от Бога) этим миром и видел Его лишь последние четыре года, а то время, когда человек заслонен, не считается жизнью»» [2, с. 332]. Мастер Абу*ль-Касим Кушайри говорил: «Любовь это стирание свойств любящего и принятие сущности Возлюбленного», ведь Возлюбленный, – поясняет аль-Худжвири, – воистину существует, а любящий упразднен» [2, с. 311]. «Любовь, – провозглашает аль-Худжвири, – дар Божий, невозможно превозмочь ее» [2, с. 310]. Автор трактата «Раскрытие сокрытого» отмечает: «Шейх Мухаммад Ма*шук находился в высшем духовном состоянии и весь пылал любовью» [2, с. 172]. «Абу*ль-Фазль ибн аль-Асади, почитаемый наставник, творил чудеса и имел

свидетельства своей богоизбранности. Он был подобен вспышке света любви. Основой его духовной жизни было сокрытие» [2, с. 173]. В трактате «О святости» видный бухарский ученый Мухаммад Парса ал-Бухари справедливо полагал: «Если движение к Богу предполагает движение влюбленного к Возлюбленному, то движение в Боге – движение Возлюбленного во влюбленном. Счастье это бывает возможным после исчезновения качеств человеческой природы и [достижения] истинного безволия, чтобы в обоих мирах не было у искателя иного желания либо другой цели, кроме Него» [85, с. 310]. На мой взгляд, подлинная любовь к Богу вошла в сердца индийских подвижников после арабского завоевания средневековой Индии.

Каков же был итог того весьма противоречивого синтеза метафизических представлений о божественной реальности, впервые совершенного в БхГ, который задаст парадигму (схему), в которой мыслили и представляли Бога многие последующие поколения народов Индии? Прежде всего, следует отметить, что весь спекулятивный материал о метафизической природе Атмана-Брахмана, наработанный в Упанишадах, а также в школах, примыкающих к санкхье, составил метафизическое дно бога Вишну и Брахмы. Поэтому, лишенный мощной философской поддержки, бог Шива вынужден был пока оставаться в тени, на периферии напряженной концептуальной работы древнеиндийских брахманов-риши в эпоху великого синтеза. Вместе с тем, многовековая мифологическая традиция и героический эпос Мхб приучили к наглядным, чувственно проработанным образам новых и старых ведических богов. В это же время развернулась активная мифотворческая, я бы сказал, пластически-созерцательная, работа, в ходе которой происходило как переосмысление архаической мифологии, так и творение и развитие новой, а также систематизация всего этого масштабного пластически-созерцательного мифологического знания. В результате между двумя принципиально различными типами знания (развитым спекулятивно-метафизическим и мифологическим пластически-созерцательным) возникло множество противоречий, которые никто не думал каким-то образом устранять.

В традиции европейской цивилизации принятие христианства с необходимостью предполагало разрушение местных языческих культов и мифологических представлений, нередко весьма жестокими способами, что обеспечивало упорядоченное выстраивание системы отношений верующих с Богом – отношений, которые зиждились преимущественно на нравственной основе. При таком типе взаимоотношений Господь, как абсолютная система морали, непосредственно воздействовал на верующих и таким образом способствовал поступательному нравственному развитию общества. В Древней Индии диалектическая взаимосвязь божественной реальности и

верующих выстраивалась существенно иначе и была значительно сложнее, чем в христианских и исламских странах. В результате древнеиндийской ментальной революции сформировалось два существенно различных типа божественной реальности. Первый тип аккумулировал многовековую традицию древнеиндийской мифологии, непосредственно обращался к большей чести населения Индии, используя и развивая сложную систему религиозных обрядов, и носил преимущественно чувственно-образный, пластически-созерцательный характер. Другой тип образовался в ходе набиравшего силу сурового подвижнического движения брахманов и отшельников, которым благодаря духовно-нравственному прорыву Будды, развитию строгой системы практического делания йоги открылась существенно иная, чисто духовная, трансцендентная реальность Атмана-Брахмана. Её мистически-метафизическое созерцание, помимо использования суровой практики йоги, предполагало взращивание в себе высокой метафизически ориентированной морали, однако при этом нравственных отношений подвижника с Атманом-Брахманом не возникало. Атман в себе и Брахман в мире не требовали нравственного самосовершенствования, не контролировали добродетели аскета. Боги древнеиндийской мифологии также практически никакого участия в нравственном процессе не принимали. Функция нравственной регуляции отношений в обществе была возложена на объективную метафизическую реальность дхармы, следование которой – как универсальному закону, императиву мироздания – требовало нравственного развития верующего индуиста и, соответственно, способствовало таковому. Осуществленное в БхГ объединение этих двух типов божественной реальности в набиравшем силу боге Вишну ситуацию существенно не меняло. Напротив, странные метафизические несостыковки большей частью декларативно узаконивались в едином целом, боге Вишну, Брахме, затем – в Шиве. На мой взгляд, лишь в АГ просматривается стремление брахманов-риши совместить научно-философский и пластически-созерцательный типы знания.

Многотрудный Путь практического делания. В метафизике Пути значение придается не столько созданию теоретической модели трансцендентной божественной реальности, сколько разработке оптимальной, наиболее продуктивной методологии достижения конечной цели мистически-метафизического созерцания Бога. В различных версиях метафизики Пути это состояние называется «освобождением», «бессмертием», «нирваной», «просветлением», «спасением», «Боговедением». Знание «Пути» преимущественно носило методический характер. В комплексе метафизики Пути это знание составляло основной массив. В БхГ как классическом творении индуистской метафизики Пути методические наставления Кришны

в достижении освобождения также занимали центральное место и также составляли бóльшую часть произведения. Указания Шри-Бхагавана были предельно лаконичны и представляли собой результаты, обобщения широкого аскетического движения в Древней Индии, осуществлявшегося в различных школах и течениях на протяжении приблизительно четырёх сотен лет. Для подвижников, надо полагать, Его универсальные высказывания выполняли функцию своеобразных законов сурового практического делания. Ограничимся анализом принципиальных положений сокровенного знания.

В начале **главы V «Йоги отречения от действий»** формулируется важная методологическая установка о единстве санкхьи и йоги: ««Санкхья и йога различны», – не мудрецы говорят, а дети: Кто вполне достиг одной, плод получает обеих. Чего достигают санкхьи, того же достигают йогины. Кто видит, что санкхья и йога одно – тот зрячий» [Мхб, VI. 5. 4-5]. Как отмечалось выше, одной из главных задач авторов БхГ было создание общей теоретической конструкции, в которой две главные школы того времени – санкхья и йога – взаимно дополняли бы друг друга. Если санкхья, о чем свидетельствует Мкдх, в то время представляла собой наиболее развитое теоретическое знание, то различные версии йоги предлагали отработанные, проверенные многолетним опытом подвижников наиболее эффективные пути достижения заветной цели. Карма-йога, йога Патанджали и другие – это различные технологии одного многотрудного пути. Необходимость этой составляющей в индуистской метафизике утверждается в 6-й шлоке: «…отреченья… трудно достичь, без йоги: преданный йоге мудрец скоро вступает в Брахмо» [Мхб, VI. 5. 6]. Следует иметь ввиду, что в совокупном знании эпохи великого синтеза лишь йога в различных ее версиях (различия для всех школ и религиозных течений были не принципиальными) имела безусловный авторитет и статус универсальной теоретико-практической модели. Ее методологию использовали практически все подвижники Древней Индии. Однако объединение самой развитой философии санкхьи и йоги вывело индуистскую метафизику Пути в вишнуистской версии на уровень доминирующей концепции, задавшей высший стандарт парадигмы.

В начале **главы IV «Йоги жертвы Брахмо»** приводится для нас псевдоисторическая, а для живших в ту эпоху – мифологическая (самая достоверная!), по сути, пластически-созерцательная справка о происхождении йоги: «Непреходящую эту йогу Я возвестил Вивасванту (Солнцу – В. М.); Вивасвант поведал Ману, Ману сообщил Икшваку (первому радже «солнечной династии» – В. М.). Так, принимая один от другого, раджа-риши её познавали; но через долгое время утратилась эта йога. Именно эту древнюю йогу ныне тебе возвещаю, ибо ты, друг Мой, и бхакта; в ней высочайшая тайна» [Мхб, VI. 4. 1-3]. Получается, что в бесконечно далекие прошлые

времена, когда, вероятно, и людей не существовало, бог Вишну сообщил сокровенное знание йоги Солнцу, которое каким-то образом передало его первому человеку – Ману. Последний посвятил в тайное знание своего сына – первого раджу, после чего это знание затерялось. Для чего совершается эта весьма странная мыслительная манипуляция? Надо полагать, по мнению авторов БхГ, древность произведения добавляла ему достоверности, хотя, казалось, непосредственное сообщение Богом кшатрию Арджуне сокровенного знания уже придавало ему высшую степень достоверности. Представляется, главный смысл этого рассуждения заключался в своеобразном моделировании видения и понимания исторического процесса, согласно которому настоящее событие в мирском бытии не имело какого-либо значения и поэтому не вызывало интереса. На оси времени оно представляло собой точку, по сравнению с которой более важными являлись события, простертые в бесконечность прошлого и будущего. Основные события происходили не в чувственно воспринимаемом пространстве, а в очищенном, сущностном, идеализированном пространстве-времени, носителе образца, красоты и совершенства. Для древних индийцев восемнадцатитомная Мхб была творением подлинной истории Индии со своей метрикой, ритмом и логикой. Эта незатейливая манипуляция историей преследовала главную цель – показать извечное родство вишнуистской метафизики Пути с йогой. Таким образом, БхГ закрепляла в индуистской метафизике Пути единство санкхьи и йоги как необходимых составляющих единого целого. Философия санкхьи обеспечивала развитую теоретическую, а йога – технологическую составляющую движения подвижника по Пути к достижению сокровенной реальности.

Псевдоисторическая справка Кришны вызывала возражение даже у неотягощенного философскими познаниями Арджуны: «Ты родился позднее, раньше Вивасвант родился, как же понять мне, что Ты её возвестил изначально?» [Мхб, VI. 4. 4]. Получается, что Бог, один из творцов мироздания, и главный его охранитель родился позже Солнца. «Много у Меня прошлых рождений, – отвечает Шри-Бхагаван, – у тебя также, Арджуна, Я знаю их все, ты же своих не знаешь, подвижник. Я Атман, нерождённый, непреходящий, Я существ владыка, и всё же, превосходя свою природу, Я рождаюсь собственной майей. Всякий раз, когда ослабляется дхарма и беззаконие превозмогает, Я создаю Себя сам, Бхарата. Для спасения праведных, для гибели злодеев, для утвержденья закона из века в век Я рождаюсь» [Мхб, VI. 4. 5-8]. Неархаический, Бог новой генерации, наделенный высшими теологическими атрибутами, постоянно, как мыслили древние индийцы, выходит из хорошего лона! Как понять логику мышления, когда один из главных богов Вишну по жизненному циклу уподобляется

мирским существам? На мой взгляд, в результате древнеиндийской ментальной революции VII – IV вв. до н.э. сформировался исходный, основополагающий, универсальный «закон» индийского мировосприятия, согласно которому мироздание разделялось на поверхностное, неподлинное, чувственно-воспринимаемое бытие (майя, сансару) и подлинное, сущностное, непроявленное бытие (Атман-Брахман). Материализуясь в изменчивом чувственно-предметном мире, боги, подобно людям, убивали, влюблялись, страдали, словом, вели неподлинное существование. Их подлинное бытие открывалось только мужественным подвижникам. – Но тогда как совместить несовместимые нормы мирской и немирской морали в древнеиндийской теологии? В этом отношении христианская мораль строго последовательна и очевидно ясна. Богочеловек Иисус Христос как носитель абсолютной чистоты добродетели в своей трансцендентной основе ничем не отличается от абсолютно трансцендентного Бога-Отца. Поэтому их ипостаси равнозначны и равноправны. Даже проявления Царства Небесного – Богородица, ангелы, святые – являются носителями безупречной чистоты христианской морали. Надо полагать, индийцам было весьма непросто разобраться в праведности мирского поведения богов. Древнеиндийские боги, включая Брахму, Вишну и Шиву, не задавали абсолютной нравственной системы отсчета. Поэтому предельные основания древнеиндийской добродетели задавались не богами (даже высшими, главными), а объективной метафизической реальностью дхармы-эйдоса.

Кришна поучает: «К высшему благу ведут оба: отрешение и йога действий, но из двух карма-йога превосходит отреченье от действий. Нужно признать саньясином, стойким того, кто не ненавидит, не вожделеет. От противоречий свободный, он легко сбросит узы, долгорукий… Но отреченья, могучий, трудно достичь без йоги: преданный йог мудрец скоро вступает в Брахмо. Преданный йоге, очистясь, себя победив, укротив свои чувства, духом сливаясь с духом всех существ, даже действуя, не грязнится… Кто Брахмо все дела посвятил, действует, связи покинув, тот не пятнается злом, как листья лотоса не смачивает влага. Только разумом, сердцем, чувствами, телом – без привязанности действуют йогины самоочищения ради. Преданный, плоды действия покинув, совершенный мир получает; непреданный, силой вожделения привязанный к плоду, попадает в узы» [Мхб, VI. 5. 2-3, 6-7, 10-12]. При этом в БхГ особенно важное значение справедливо придается не религиозно-философскому учению санкхьи, а системе подвижничества йоге. «Йогин выше аскетов, – утверждает Вишну, – он считается выше мудрых, йогин выше творящих обряды» [Мхб, VI. 6. 46]. Если в Упанишадах формирование и осмысление многотрудного пути описывается на многих страницах, то в БхГ достаточно одного стиха: «Из тысяч людей едва ли один

стремится к совершенству, а из стремящихся и достигших едва ли кто истинно Меня постигает» [Мхб, VI. 7. 3]. В метафизике Пути самоцелью является не познание, а Путь – достижение совершенства. Только тогда открывается возможность освобождения или спасения. То, что в Упанишадах добывалось с большим трудом на протяжении многих десятилетий, в БхГ излагается в завершенной форме о трансцендентной, чисто духовной природе божественной реальности. «Это – низшая; но познай иную, высшую Мою природу, душу Живую, мощный, Она этот преходящий мир объемлет. Все существа – ее лона, постигни это; Я начало, конец всего преходящего мира. Выше Меня,.. нет ничего иного; все на Мне нанизано, как жемчуг на нити» [Мхб, VI. 7. 5-7]. «Брахмо есть Высшее Непреходящее; Самосущее есть Высший Атман; причина возникновения и исчезновения существ именуется Кармой; высшая Сущность – в преходящем бываньe, Высший Бог есть Пуруша; Высшая Жертва – Я в этом теле, о лучший из воплощенных. Кто в час кончины, освобождаясь от тела, Меня вспоминая, уходит, тот в Мою Сущность идет, в этом нет сомненья; ибо кто какую сущность вспоминает, покидая тело, к той он идет, всегда превращаясь в ту сущность, Каунтея. Итак, непрестанно Меня вспоминай и сражайся, сердце и разум ко Мне устремив, ты придешь ко Мне несомненно» [Мхб, VI. 8. 3-7]. «Выше этого Непроявленного есть Бытие иное, вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не гибнет. Оно называется Непроявленным, Непреходящим; Высшим путем Его именуют. Не возрождается тот, кто Его достиг: это Моя Верховная Обитель. Он, Высочайший Дух, достижим лишь для безраздельной бхакти,.. Им распростерта Вселенная, а в Нем все существа пребывают» [Мхб, VI. 8. 20-22]. В этих фрагментах постулируется метафизическое дно индуистской метафизики Пути, которое описывается посредством основополагающих теоретических конструктов: «Высший Атман», «Пуруша», «вечное Непроявленное», Высочайший Дух» и других, воссоздающих сложную спекулятивную картину трансцендентной первосущностной божественной реальности.

Многотрудная система практического делания в метафизике Пути с необходимостью предполагает развитое учение нравственного самосовершенствования. Нравственные императивы – правдивость, смирение, отрешенность и другие – приводят к существенной перестройке ценностно-мыслительных ориентаций, к разрушению мирских устремлений и развитию чисто духовных, разумно-добродетельных. «Разум, познанье, отсутствие заблуждения, терпение, правдивость, спокойствие, сдержанность, радость, страдание, возникновенье и разрушенье, страх и бесстрашье, удовлетворенность, кротость, подвижничество, уравновешенность, щедрость, честь и бесчестье, – таковы многообразные состояния существ, они от Меня

происходят», – утверждает Шри-Бхагаван [Мхб, VI. 10. 4-5]. А в главе XVI он продолжает: «Бесстрашие, чистота душевная, стойкость в познании, в йоге, щедрость, самообладание, жертвенность, приношение жертв, подвижничество, прямота, прилежание, неврежденье, правдивость, отрешенность, умиротворенность, бесхитростность, безгневность; сострадание ко всем существам, неалчность, мягкость, постоянство, скромность, терпеливость, бодрость, стойкость, чистота, незлобливость, отсутствие самомненья – участь рожденных для божественной жизни» [Мхб, VI. 16. 1-3]. В этих двух фрагментах представлен полный набор нравственных требований к подвижнику индуистской метафизики Пути. Эти требования в полной мере свидетельствуют о высоком развитии нравственных представлений авторов БхГ. Однако по тексту БхГ дыхания нравственной революции не чувствуется, чего не скажешь об АГ. У меня даже возникают проблемы с датировкой БхГ. Если бы не эти два фрагмента, то ее создание следовало бы отнести к началу эпохи великого синтеза, приблизительно к началу III в. до н.э.

Своеобразие мистически-метафизических представлений в Упанишадах выражается в том, что в них нет любви к Брахману-Атману. В БхГ появляется тема «любви к Богу». «Я начало вселенной, все от Меня происходит; озаренные, это постигнув, Меня почитают любовно. Обо Мне размышляя, Мне всю жизнь предоставив, они научают друг друга. Радуются и ублажаются всегда, ведя обо Мне беседу. Их, преклоняющихся в силу любви, постоянно преданных, Я приобщаю мудрости, через нее они Меня постигают» [Мхб, VI. 10. 8-10]. Примечательно, что об этой теме «бхакти» говорит не подвижник, а Бог. Бог Вишну постулирует необходимость «любви к Богу»! В православной и исламской версиях метафизики Пути для монаха или суфия нет более высокой добродетели, чем любовь к Богу. «Так как Бог весь любовь и все, что Он сотворил, – поучает Иосиф Исихаст Афонский, – вышнее и нижнее, появилось по Его великой любви, то Он не попросил у человека ничего другого, кроме любви» [191, с. 262]. Великий православный аскет XX века Иосиф Исихаст относит любовь к Богу, превышающую всякое чувство, к высшему божественному дару: «У всех добродетелей и божественных дарований есть чувство и действие; а божественная любовь, когда человек сподобится возлюбить Любящего, превосходит чувство; и еще сильнее действует божественная любовь. И царствует созерцание» [191, с. 263]. Подлинная любовь к Богу открывается подвижникам в самом конце многотрудного пути практического делания, когда они достигали действительной духовно-нравственной чистоты, и приближались к последней мистически-метафизической остановке – Боговедению. В буддистской и индуистской метафизике Пути рассматриваемого периода тема «любви к

Богу» практически отсутствует. Как будет показано ниже, лишь в классической йоге Птанджали-Вьясы она появляется весьма неожиданно для йогина. Любовь к Шиве занимает важное место в современном катехизисе шиваистского индуизма Субрамуниясвами Садгуру. «Полюбить Бога, – утверждает автор книги «Танец с Шивой», – это познать Бога. Познать Бога – это почувствовать Его Любовь к вам. Такой сострадательный Бог – Существо, чье сияющее тело может быть увидено в мистическом видении, – заботится о малых существах, каковыми являемся мы, и о нашей вселенной» [182, с. 55].

О главной молитве в БхГ читаем: «Закрыв все врата, манас заключив в сердце, свой жизненный ток удержав в голове, утвердившись в йоге, кто, шепча «АУМ» – Непреходящее, Единое Брахмо, Меня вспоминая, уходит, покидая тело, тот идет Путем Высочайшим» [Мхб, VI. 8. 12-13]. Что означают эти два стиха? Высшая молитва «АУМ», вобравшая в себя всю духовную, мистически-метафизическую энергию подвижника, в системе практического делания стала непрерывной, подобно Иисусовой молитве у православных монахов. Непростая технология самой главной молитвы в этом тексте осталась за скобками, будучи известной только избранным, посвященным.

Мистическое созерцание Брахмо. Приведем лишь два фрагмента, в которых дается описание мистически-метафизического освобождения. «Постигая То, в Том себя познав, в Том утвердясь, поставив То высшей Целью, уходят они безвозвратно, знаньем грехи уничтожив… Те уже здесь победили мир, чье уравновешено сердце, ибо безгрешно, уравновешено Брахмо, поэтому они пребывают в Брахмо. Пусть не ликует от радости, не колеблется скорбью, не заблуждается стойкий духом, постигший Брахмо, утвердившийся в Брахмо. Душой не привязанный к внешним касаньям, он в Атмане находит счастье; духом преданный йоге Брахмо, он вкушает непреходящее блаженство. Наслажденья, что от касаний возникли, – лоно бедствий: они преходящи,.. озаренный не в них находит радость. Кто может уже здесь, еще не свободный от тела, преодолеть стремленья, рожденные вожделеньем и гневом, тот предан и счастлив. Кто счастлив в себе, кто изнутри озарен, в себе обрел радость, тот йогин достигает сущности Брахмо, Брахмо – нирваны. Получают нирвану Брахмо риши, грехи уничтожив, обуздав себя, расторгнув двойственность, радуясь общему благу… Муни, укротивший чувства, сердце и разум, стремящийся к высшей свободе, отрешенный от желаний, страха и гнева – свободен навеки» [Мхб, VI. 5. 17, 19-25, 28]. В этом фрагменте преимущественно описываются переживания «непреходящего блаженства» в период высшего экстатического состояния подвижника. При этом достижение мистического созерцания «Брахмо» мыслится аскетом-риши как «получение нирваны Брахмо», что свидетельствует об использовании буддистских концептуальных представлений брахманами и отшельниками, по-видимому, в

начале эпохи великого синтеза. Шри-Бхагаван продолжает: «Когда укрощенное сознанье в Атмане утвердится, тогда отрешенный ото всех желаний именуется воссоединенным. «Как светильник не мерцает в безветренном месте...», подобие это относится к йогину, укротившему мысли, приобщенному йоге. Где успокоена мысль, заторможенная упражнением в йоге, где радуется Атману Атмана в себе прозревший, там познается предельная радость, доступная буддхи, превосходящая чувства: от истины не уклоняется, кто в ней пребывает; кто ее достигает, видит, что это – предел достижений; в ней пребывая, он не колеблется даже тяжелым горем… Покинув желаньем рожденные страсти, все без остатка, манасом смирив толпу чувств, стремящихся отовсюду, тихо-тихо себя да успокоит стойко обузданным сознаньем, Атману сердце предав, пусть ни о чем не мыслит. Куда бы не ускользал неустойчивый, шаткий манас, обуздав, к воле Атмана его надлежит приводить отовсюду. Ибо йогина с умиротворенным сердцем с успокоенной страстью, безгрешного, уподобившегося Брахмо, охватывает блаженство. Так, всегда сочетаясь Атману, грехи уничтоживший йогин, вкушает предельное блаженство соприкосновенья с Брахмо. Постигает предавшийся йоге, что в Атмане все существа пребывают, что Атман также во всех существах пребывает, всюду Одно созерцая» [Мхб, VI. 6. 18-22, 24-29]. Примечательно то, что сам Кришна в своем повествовании словно передает свой собственный опыт «вкушения предельного блаженства» от мистического «соприкосновенья с Брахмо». Если сопоставить эти описания с буддистскими в суттах Татхагаты, то бросается в глаза отсутствие в них кармических видений или путешествий, потому что брахманы и отшельники в Атмане-Брахмане искали и, соответственно, находили и видели объективную, чисто духовную, трансцендентную реальность и ничего более. Это обстоятельство также указывает на то, что маховик дхармо-кармической революции в древнеиндийском сознании начал раскручивать Будда.

В православии мистическое общение с трансцендентной божественной реальностью приобретает глубоко сокровенный, возвышенно эмоциональный характер. «Был один в некой пещере, – вспоминает в своем письме Иосиф Исихаст, – который должен был плакать семь раз в день. Это было его делание. А ночь целиком проводить в слезах. И возглавие его было всегда мокрым. И его спрашивал служивший ему, который приходил два-три раза в день, ибо он не хотел иметь его рядом с собой, чтобы тот не прерывал его плач:

– Старче, почему ты столько плачешь?

– Когда, дитя мое, человек созерцает Бога, от любви у него текут слезы, и он не может их удержать» [191, с. 62].

Далее старец Иосиф так описывает свое сокровенное переживание мистически-метафизической связи с Господом: «Бог не созерцается иначе как

посредством ведения. Это ведение есть созерцание. То есть когда ты понимаешь, что Бог рядом с тобой, и ты внутри Бога обращаешься, и все, что ты делаешь, Он видит, и следишь, как бы Его не опечалить, – ибо внутри и вне Он все видит, – тогда не согрешаешь. Ибо Его видишь, Его любишь и следишь, как бы Его не опечалить. …всякий, кто согрешает, не созерцает Бога, но слеп» [191, с. 66].

Чтобы показать сложную, неоднородную природу индуистской версии метафизики Пути, я рассматриваю ее составляющие по отдельности, последовательно. Однако, совершенно очевидно, что для подвижников они находятся в органическом единстве, в живой, трепещущей, сокровенной взаимосвязи. В БхГ мы находим достаточно много фрагментов, фиксирующих это обстоятельство. Читаем: «Постоянно преданных Мне, в Меня погрузивших сердце, чтущих Меня с глубокой верой, их наиболее преданными считаю, но и те, что Непреходящее, Неизреченное, Непроявленное почитают, Вездесущее, Горнее, Неизменное, Незыблемое, Непредставимое мыслью, укротившие чувства, всегда в равновесии держащие разум, радующиеся благу всех существ, – также Меня достигают. Только чрезмерен труд Непроявленному преданных сознаньем, ибо пути Непроявленного воплощенному трудно достигнуть. Тех, что все действия Мне предоставили, признав Меня высшей Целью, и нераздельной йогой Меня почитают, обо Мне размышляя, тех, погруженных в Меня сознаньем, Я скоро спасаю из океана самсары и смерти, сын Притхи. Погрузи в Меня свое сердце, в Меня углуби свой разум, так ты пребудешь во Мне, превзойдя самсару, в этом нет сомненья. Но если ты не можешь стойко углубить в Меня свои мысли, старайся достичь Меня напряженным упражнением,.. Если и на упражненье ты не способен, тогда выполняй дела Меня ради; выполняя дела Меня ради, ты совершенства достигнешь. Но если и действовать ты не способен, то единенью со Мной предавшись, осуществляй прилежно отреченье от плодов всех действий, собой владея. Ибо знание лучше, чем упражненья, размышление – знания лучше, отреченье от плодов всех действий лучше, чем размышленье, скоро приносит мир отреченье» [Мхб, VI. 12. 2-12]. «Безраздельное почитание Меня неуклонной йогой, отсутствие влеченья к людскому обществу, пребывание в уединенном месте, стойкость в познанье высшего Атмана, постижение цели истинного знанья, это называется знанием: неведеньем – все другое. Я тебе сообщу, что подлежит познанью, познавшие это достигают бессмертья. Безначально Запредельное Брахмо, ни как Сущее, ни как Не Сущее, Его не определяют: у Него везде руки, ноги, везде глаза, уши, головы, лица, все слыша, все объемля, Оно пребывает в мире; качествами всех чувств сверкая, ото всех чувств свободно, бескачественное чувствами наслаждается, все содержащее, лишенное связей, век и внутри существ, недвижное, и все же в

движенье, оно по своей тонкости непостижимо, Оно далеко и близко, нераспределенное в существах, Оно пребывает как бы распределенным; подобает знать: Оно носитель существ, пожиратель, производитель. Оно – Свет светов, Оно именуется запредельным мраку, Оно знанье, предмет и цель познаванья; в сердце каждого Оно пребывает… Созерцающий, соглашающийся, носитель, вкуситель, великий Владыка, Высший Атман – так именуется Запредельный Дух в этом теле. Кто знает так Пурушу и Пракрити, ее гуны, хотя и продолжает существовать, не возрождается больше» [Мхб, VI. 13. 10-17, 22-23]. Комментарий каждого положения приведенных выше фрагментов мог бы составить весьма объемное отдельное произведение по индуистской метафизике, содержащей развитое спекулятивное знание. Однако, поскольку БхГ представляла собой высший теоретический синтез наработанного аскетами-риши метафизического знания в эпоху осевого времени, то для брахманов и отшельников (тех, кто был в Пути) это знание было ясно, чисто и прозрачно.

Таким образом, есть все основания для вывода: «Бхагавадгита» представляет собой первый опыт концептуального синтеза индуистской метафизики Пути. До ее создания материал был разбросан по Упанишадам и другим произведениям. Ранее относительный синтез метафизического знания был достигнут в Майнтри упанишаде. В БхГ впервые в систематическом виде были изложены основные представления метафизической реальности Атмана-Брахмана, многотрудного пути практического делания и мистического освобождения. БхГ задала высший образец, стала парадигмой для брахманов и отшельников. Поэтому ее можно считать первым этапом интеграции метафизического знания в эпоху великого синтеза в Древней Индии.

б) Эпистемологический анализ «Йога-сутры» Патанджали и ее комментария «Вьяса-бхашья» как одной из наиболее продуктивных версий древнеиндийской метафизики Пути.

Методологическая оценка «Йога-сутры» Патанджали и ее комментария «Вьяса-бхашья». Датировка этих письменных источников составляет особую проблему. Исследователи относят создание «Йога-сутры» Патанджали ко II в. до н.э., т. е. к эпохе великого синтеза, а ее комментарий Вьясы в «Вьяса-бхашье» – к IV в. уже н.э. Детали различий взглядов Патанджали и Вьясы для меня не существенны. Важна самая общая оценка места йоги в древнеиндийской метафизике Пути в эпоху великого синтеза. В истории человеческого познания йогу можно считать первой опытной наукой. Мне представляется корректной именно такая исходная эпистемологическая оценка йоги, что позволит сравнить её с более поздними образцами научной мысли. Заключенное в классической йоге Патанджали-Вьясы знание – это

знание, многократно проверенное и подтвержденное в опыте строгих и мужественных аскетов. Йоги, подобно И. Ньютону, «гипотез не измышляли». Поэтому текст носит строго научный характер. В нем нет философских умозрительных спекуляций и мифо-пластических размышлений, столь любимых брахманами и отшельниками. Именно достоверность опытного знания йоги обеспечивала йогической практической науке высокий авторитет среди подвижников различных школ и течений в Древней Индии.

Моя задача: не углубляясь в технологию практического делания йоги, провести эпистемологический анализ этой системы опытного знания как одной из наиболее продуктивных версий древнеиндийской метафизики Пути. Как будет показано ниже, классическая йога в изложении Патанджали и Вьясы представляет собой не просто технологию эффективного практического делания подвижника. Она имеет полноценный набор необходимых составляющих для самостоятельной версии метафизики Пути: своеобразное метафизическое учение, близкое к философии санкхья, технологию подвижничества и предельное своеобразное мистически-метафизическое созерцание. При этом, по сравнению с буддистской и индуистской версиями, все ее составляющие выражены в наиболее строгой, наукообразной форме.

Глава I «О сосредоточении». Согласно комментарию Вьясы сутры I. 1, предметом йогической науки являлась деятельность сознания. Поэтому ее называли «йогой сознания». Предельной целью йоги выступало достижение состояния сосредоточения, «которое при сознании, собранном в точку, высвечивает объект как он есть в реальности… ставит целью прекращение развертывания сознания» [45, с. 86]. Средством достижения этой непростой цели явилась разработка технологии управления потоком сознания, основные ориентиры которой представлены в классической йоге Патанджали-Вьясы. Приблизительно в это же время в Древней Греции Платон и Аристотель только разрабатывали подходы для прояснения природы сознания и мышления.

Сутра I. 2: «Йога есть прекращение деятельности сознания» [45, с. 87]. Понятийный аппарат классической йоги большей частью состоял из весьма эффективных теоретических конструктов («неведение», «раджас», «саттва», «Пуруша», «буддхи» и др.), которые в совокупности создавали идеализированную сущностную модель динамично изменяющейся реальности сознания, что позволяло подвижникам своевременно не только отслеживать происходившие изменения, но и направлять их в сторону наперед заданного состояния очищения и сосредоточения. Подтверждением этому может служить рассуждение Вьясы о гуне саттвы, которое представляет собой своеобразную общую теоретическую модель сознания и траекторию его изменения к состоянию незамутненности и чистоты. «Саттва [как модальность] сознания, которая по своей природе есть ясность, будучи

смешана с двумя [другими модальностями], раджасом и тамасом, привязывается к господству и чувственным объектам. Она же, смешанная с тамасом, стремится к неправедности, незнанию, неотрешенности и утрате силы. Она же самая, сияющая в своей всецелой полноте, когда сброшена пелена невежества и когда к ней примешан лишь раджас, стремится к праведности, знанию, отрешенности и силе. И она же, [эта саттва сознания], когда исчезла малейшая загрязненность ее раджасом, пребывает в собственной форме, [то есть в самой себе], будучи лишь знанием различия между саттвой и Пурушей [как энергией сознания], тяготеет к дхьяне – [созерцанию, называемому] «Облако дхармы». Такое [состояние сознания] созерцатели полагают Высшим различением» [45, с. 87]. Как будет показано ниже, теоретическая модель сознания Патанджали-Вьясы представляется концептуально более адекватной и эффективной по сравнению с теоретической моделью сознания Будды.

Изучая быстротекущие процессы в сознании подвижника, аскеты-йогины посредством своих понятий (мыслительных конструктов) и теоретической модели сознания стремились запечатлеть, проследить вечно изменяющийся поток сознания, а затем его остановить. Поэтому их понятия и представления всегда включали момент изменения, развития. «Сознание – утверждает Вьяса, – словно магнит, действующий одним лишь фактом своей близости; благодаря свойству быть наблюдаемым оно становится собственностью Пуруши, своего господина. Поэтому безначальная связь Пуруши [с сознанием] и есть причина постижения им [содержаний] деятельности сознания. Тем не менее эта [деятельность] сознания, будучи многообразной, должна быть прекращена» [45, с. 88]. «Поистине, реке сознания свойственно течь в двух направлениях: она течет и ко благу, она течет и ко злу. [Река], которая устремлена к абсолютной обособленности по руслу различения, течет ко благу. [Если же] она устремлена к сансаре по руслу неразличения, то она течет ко злу. Из этих [двух] поток, стремящийся к чувственным объектам, перекрывается посредством бесстрастия, а поток, [стремящийся] к различению, прокладывает себе путь с помощью практики различающего знания. Таким образом, прекращение деятельности сознания основано на них обоих» [45, с. 92]. «…Пуруша есть не что иное, как [чистая] энергия сознания» [45, с. 90]. «Устойчивость есть отсутствие развертывания сознания, невозмущаемость его течения. Практика – это непрерывное усилие, [предпринимаемое] с данной целью, энергичность, упорство в желании достичь [состояния устойчивости] и [соответствующий] образ деятельности по ее реализации» [45, с. 92]. Насколько разносторонним две тысячи лет назад было вѝдение йогинами сознания, которое, по их мнению, обладало

свойствами текучести, развертываемости, устойчивости, сворачиваемости в точку, целенаправленности (как притягивающей силе) и многими другими!

Сутры Патанджали и комментарии Вьясы, в определенном смысле, представляли собой последовательно расставленные вехи, которые служили подвижникам ориентирами на пути к конечному состоянию. В деле реконструкции йогической метафизики Пути особый интерес представляют описания конечных состояний подвижника. Таковым в классической йоге является состояние бесстрастия. ***Сутра I. 15: «Бесстрастие есть состояние полного преодоления у того, кто свободен от влечения к чувственным объектам и целям, освященным традицией»*** [45, I, с. 93]. ***Сутра I. 16: «Оно – высшее, [когда] благодаря постижению Пуруши исчезает влечение к гунам»*** [45, с. 93]. Вьяса дает следующий комментарий: «Видящий несовершенство чувственных и освященных традицией объектов [становится] безразличным к ним. Благодаря практике видения Пуруши [йогин], разум которого расширен благодаря [совершенному] различению, [порождаемому] чистотой этого [видения], становится безразличным к гунам как в их проявленной, так и непроявленной сущности. Таковы два вида бесстрастия. Высшее из них – не что иное, как ясный свет знания. [Тот йогин], у которого с появлением этого [света] возникла способность различающего постижения, размышляет: «Все, что должно быть обретено, обретено; аффекты, которые должны быть избыты, избыты; разорвана неразъемная цепь непрерывности существования, при сохранении которой за рождением следует смерть, а за смертью – [новое] рождение». Именно бесстрастие есть высшая цель истинного знания, и абсолютная обособленность связана с ним нераздельным образом» [45, с. 93]. В представленном описании йогина, достигшего состояния бесстрастия, он рассматривается как гносеологический субъект. Когда у него прекратились влечения к чувственным объектам, его разум оказался «расширен благодаря совершенному различению». Если православные монахи и суфии в момент переживания высшего экстатического состояния рассматривают появление света как мистически-метафизическое созерцание божественной реальности, то йогины были более прозаичными. Они мыслили свет как «свет знания», который открывал возможность познания истинной природы вещей.

Мы подошли к важнейшей части произведения, которая поможет приблизиться к раскрытию первоисточников своеобразия индуистской метафизики Пути. ***Сутра I. 23: «Или же [сосредоточение достигается] вследствие упования на Ишвару»*** [45, с. 96]. Комментарий Вьясы: «Вследствие упования, то есть особой формы бхакти, [или безраздельной любви], Ишвара склоняется [к йогину], он благоволит к нему по причине одного лишь страстного стремления [йогина к божеству]. Также и у йогина

вследствие страстного стремления к Ишваре достижение сосредоточения и его плода становится наиболее близким. Итак, кто же тот, отличный от первопричины и Пуруши, кого называют «Ишвара»?» [45, с. 96]. Казалось, в конце сурового подвижнического пути, когда йогин наконец-то достиг высшего состояния бесстрастия, ему вдруг открывается неведомая высшая реальность. Примечательно, что для йогина открытие этого явления не являлось неожиданным. После аскетов-первопроходцев оно было предсказуемо и поэтому ожидаемо. На йогина вдруг изливается «безраздельная любовь Ишвары»! У подвижника вдруг возникает ответное «страстное стремление к Ишваре», хотя он на эту реакцию не был настроен и запрограммирован. Что это такое? Патанджали в следующей ***сутре I. 24 отвечает: «Ишвара есть особый Пуруша, не затронутый аффектами, кармой, [ее] созреванием и [скрытыми] «следами»»*** [45, с. 96]. Патанджали как один из наиболее продвинутых йогинов-ученых эпохи великого синтеза мыслил не теологически, а преимущественно материалистически (научно). Он, подобно современным физикам, предложил гипотезу, согласно которой Ишвара (санскр. «господь, верховный повелитель» – В. М.) – это особого рода Пуруша, т. е. неизвестный внешний сильный источник энергии, «темной энергии», как могли бы сказать современные ученые.

Несколько столетий спустя после Патанджали, Вьяса, вероятно, выражая мнения сообщества ученых йогинов, провел достаточно глубокий теоретический анализ этой таинственной реальности. Ишвара есть особый Пуруша. Он выходит за пределы когнитивной реальности. Он не связан с прошлым и будущим, т. е. Он вне известного пространства и времени. Многоопытный Вьяса ищет «достоверное доказательство вечного превосходства Ишвары» и находит его лишь в священных текстах, потому что «их основание – в высочайшей сущности Ишвары». «Поскольку и священные тексты, и [вечное] превосходство рядоположны высочайшей сущности Ишвары, их связь не имеет начала во времени. Отсюда следует, что Он – всегда Ишвара, всегда освобожденный. И это Его высшее могущество не имеет ничего равного себе или превосходящего. Прежде всего оно не может быть превзойдено другим высшим могуществом, ибо если бы существовало нечто, превосходящее его, то оно было бы им самим. Поэтому тот, в ком реализован высший предел могущества, есть Ишвара. Не существует также и другого высшего могущества, равного ему» [45, с. 97]. Подобно Аристотелю, Вьяса стремился быть максимально осторожным и корректным в своих рассуждениях и выводах. Строгая логика теоретического анализа привела его к выводу о существовании высшей «освобожденной», самой могущественной, трансцендентной реальности, которая служит основанием, энергетическим первоисточником всего практического делания йоги. И в этом

фундаментальном заключении Вьяса предельно осторожен. Он не дает привычных для индийцев интерпретаций. Он не говорит, кто такой Ишвара. Шива? Вишну?.. Он есть, – и для йогинов этого достаточно. На мой взгляд, Будда в подобном состоянии истолковывал эту реальность как «божественный глаз, очищенный и превосходящий человеческий».

Осмысление первосущностной трансцендентной природы Ишвары идет дальше и глубже. Читаем ***сутру I. 25*** и ее комментарий: ***«Семя всезнания в нем не имеет себе равных.*** Сверхчувственное познание прошлого, будущего [или] настоящего по отдельности [или] вместе, которое [развито] в меньшей или большей степени, и есть семя всезнания. Тот, в ком [это семя], непрерывно увеличиваясь, не может быть превзойдено, [называется] всезнающим. Существует достижение высшего предела для семени всезнания, поскольку в нем [различаются последовательные] ступени увеличения, как в случае [последовательного увеличения] размера. Тот, в ком [реализуется] обладание высшим пределом знания, есть Всезнающий. Он – особый Пуруша… Хотя [Ишвара] не извлекает пользы для самого себя, его цель – приносить пользу живым существам: «При разрушении кальпы и великих разрушениях вселенной наставлением в знании и дхарме я поддержу [все живые] существа, вовлеченные в круговорот бытия». И соответственно было сказано: «Первый мудрец, принявший творящую форму сознания, Бхагаван, высочайший риши, из [беспредельного] сострадания изложил учение Асури, исполненному желания узнать [его]» [45, с. 98]. Примечательно, что йогина-исследователя вели не столько религиозные, сколько познавательные методологические установки. Поэтому для него, прежде всего, было важно, что абстрактный Ишвара, «обладающий высшим пределом знания», как «Всезнающий», в момент остановки сознания являлся для подвижника источником исчерпывающего, сверхчувственного знания. «Благотворительность» Ишвары по отношению к живым существам оказалась на втором плане размышлений йогина Вьясы. Из последнего достаточно темного предложения следует, что Бхагаван (эпитет Вишну-Кришны!), выступавший всего лишь как «первый мудрец» и «высочайший риши», мыслился первым источником знания об Ишваре.

Мне представляется, лишь в классической йоге Патанджали-Вьясы излагается высшее понимание «священного слога Ом». Читаем сутры и комментарии Вьясы. Сутра I. 27: ***«Его [вербальное] выражение – священный слог Ом***. Ишвара – то, что обозначается священным слогом Ом… Эта связь обозначающего с обозначаемым неизменна, а условное соглашение относительно [обозначения] Ишвары и представляет такое неизменное отношение… Сведущие в агамах утверждают, что связь между словом и [обозначаемым им] объектом вечна ввиду вечности соглашения. Йогин,

постигший [связь] обозначаемого и обозначающего, [с необходимостью практикует] ***28. его рецитацию и сосредоточение на его объекте.*** [Имеется в виду] рецитация (чтение вслух, декламация – В. М.) священного слога Ом и сосредоточение на Ишваре, обозначаемом священным слогом Ом. У йогина, постоянно повторяющего священный слог Ом и сосредоточенного на его объекте, сознание становится сконцентрированным в одной точке. В этой связи было сказано: «Благодаря рецитации мантр пусть он пребывает в йоге, посредством йоги пусть он созерцает [мантру], ибо при достижении совершенства в рецитации мантр и в йоге сияет Высший Атман»… ***29. Отсюда – постижение истинной сущности сознания, а также устранение препятствий.*** Какие бы то ни были препятствия – болезни и прочее, – все они перестают существовать вследствие упования на Ишвару; у него, [йогина], возникает также видение собственной сущности. Подобно тому, как Ишвара есть чистый Пуруша, [ничем] не замутненный, абсолютно обособленный, лишенный [бытийных] характеристик, этот [йогин] приходит к пониманию, что он также есть Пуруша, отражающий [содержание] буддхи» [45, с. 98-99]. В сутре I. 27, а затем в ее комментарии раскрывается постулат о единой сущности природы Ишвары и слога Ом, их вечной и неизменной связи. Казалось, эта связь весьма абстрактна. Однако, напротив, таким образом она становилась в высшей стпени имманентной. Если брахман из «Майтри» упанишады в «Аум» вкладывал практически всё мыслимое им содержание (Брахмана, Вишну, солнце, землю, распознавание, дыхание и др. [Мт, VI. 3-5] с.150-151 сноска!!) и таким образом растекался по бесконечному древу мироздания, то йогин из «Классической йоги» в молитве предельно собран («сознание становится сконцентрированным в одной точке») и поэтому очень продуктивен. Согласно Патанджали-Вьясе, «при достижении совершенства» в непрерывном творении молитвы «Ом!» у йогина возникало «видение собственной сущности», а также он как бы входил в мистически-метафизическое, «незамутненное» пространство Ишвары, сам становился «чистым Пурушей». На мой взгляд, творение йогинами молитвы «Ом!» в эпоху великого синтеза (т.е. задолго до возникновения христианства) было на уровне творения «Иисусовой молитвы» православными монахами. Йогины и православные монахи-исихасты придают первостепенное значение умению делания умной молитвы. Знаменитый египетский монах авва Агафон (IV в.) поучал монашествующих: «…полагаю, что подвиг молитвы труднее всех прочих подвигов. Когда человек захочет излить пред Богом молитву свою, тогда враги, демоны, спешат воспрепятствовать молитве, зная, что никакой подвиг столько не опасен для них, сколько опасна молитва, принесенная Богу от всей души. Во всяком другом подвиге, который возложит на себя посвятившийся монашескому жительству, хотя бы он нес этот подвиг

настойчиво и постоянно, стяжает и имеет некоторое упокоение; но молитва до последнего издыхания сопряжена с трудом тяжкой борьбы» [9, с. 55]. «…цель всего монашеского жительства – стяжание плода, т.е. умной молитвы,» – утверждал Агафон. [9, с. 54-55]. О молитве египетского монаха Исаии Отшельника (IV-V вв.) говорили: «…молитва его, как пламень огненный, восходит к Богу» [9, с. 119]. Старец Валаамский иеросхимонах Михаил (Питкевич) (1877-1962) поучал: «С Иисусовым именем, с этой молитвой должен быть вопль из глубины сердца – тогда и будет молитва» [202, с. 55]. Э. Шредер приводит примечательную историю из подвижнической жизни суфиев. У шейха Акты была гангрена ноги, но он не соглашался на операцию. Тогда его ученики посоветовали врачам отрезать ногу, когда учитель будет молиться, потому что в это время он ничего не чувствует. Врачи последовали этому совету, и, когда шейх закончил молитву, он с удивлением обнаружил, что его ногу уже ампутировали [212, с. 569].

В практическом делании йогина преобладали познавательные установки, стремление к достижению непосредственного восприятия объекта. «Если возникло состояние сознания, – пишет Вьяса, – полностью контролирующее беспорядочное функционирование [психики], то оно становится способным непосредственно воспринимать тот или иной объект. И когда это происходит, то у него, [йогина], беспрепятственно возникают вера, энергия, памятование и сосредоточение» [45, с. 103]. Для уточнения характеристики очищенного сознания Вьяса использует его экзистенциальные описания: «Благодаря искусству сохранения устойчивости в таком [состоянии], деятельность [сознания] представляется в форме сияния солнца, луны, планет [или] драгоценных камней. Аналогичным образом сознание, растворенное в [идее] самости, перестает волноваться и становится подобным великому океану, умиротворенным, беспредельным, только-самостью… Эта двоякого вида «беспечальная» деятельность, «имеющая объект» и «только-самость», называется лучезарной. С ее помощью сознание йогина обретает состояние стабильности» [45, с. 104].

Йогин достигает главной цели – сознания своего могущества. ***Сутра 40: «Его могущество [распространяется на все] — от атома до величайших [объектов]***. [Сознание йогина], проникающее в «тонкий» [объект], обретает состояние стабильности, [распространяющееся на все мельчайшее] вплоть до атома. Сознание, проникающее в «грубый» [объект], достигает стабильности, [распространяющейся на все крупное] вплоть до величайших [по размеру объектов]. Таким образом, отсутствие препятствия [для сознания], функционирующего между двумя этими пределами, и есть высшее могущество. Сознание йогина, достигшее такого могущества, более не нуждается в очищении как следствии практики» [45, с. 105]. Научный текст

Патанджали-Вьясы для йогинов был текстом внутреннего пользования. В нем не было места для спекулятивных деклараций. Того, что, согласно эпистемологии и психологии начала XXI века, считается невозможным – адекватного отображения объектов, йогины добивались две с лишним тысячи лет назад. Правда, не было ли это могущество их иллюзией?

Сутра 41: «Сосредоточение есть состояние «окрашенности» тем [объектом], на который [сознание] опирается, [то есть] на субъект познания, на познание и на объект познания, когда развертывание [сознания] прекращено, как в случае с драгоценным камнем. Когда развертывание [сознания] прекращено» означает полное прекращение концептуализирующей деятельности [сознания]. «Как в случае с драгоценным камнем» – использование примера. Подобно тому, как хрусталь окрашивается в тот или иной цвет различных предметов, служащих для него подставкой, и проявляет внешнюю форму [своей] цветной опоры, так и сознание, «окрашенное» объектами, на которые оно опирается, [как бы] ассимилируется объектом и проявляется как видимость собственной формы объекта… Подобным же образом [сознание], «окрашенное» Пурушей – субъектом познания – как своей опорой, ассимилируется им и проявляется в качестве видимости собственной формы Пуруши – субъекта познания. Так же, будучи «окрашено» освобожденным Пурушей как своей опорой, [сознание], уподобляясь ему, проявляется как видимость собственной формы освобожденного Пуруши. И таким образом сознание, подобное драгоценному камню, когда оно опирается на субъект познания, [или на] процесс познания, [или] на объект познания, [то есть] на Пурушу, [или] на органы чувств, [или] на [перво] элементы и когда оно «окрашено» ими, [то есть] основывается на них, [тогда] обретает их форму проявления. Такое [состояние сознания] называется сосредоточением» [45, с. 105-106]. «…когда память [йогина] «очищена» от [каких-либо следов] языковых конвенций, – продолжает Вьяса, – и сосредоточенное постижение свободно от [всех] умозрений, [возникающих вследствие] вербального свидетельства [или] логического вывода, объект предстает лишь тем, что он есть сам по себе, и характеризуется только проявлением собственной формы. И это – недискурсивное сосредоточение. Оно и есть высшее восприятие как семя вербального свидетельства и умозаключения. И вербальное свидетельство, и умозаключение возникают на его основе. Более того, такое непосредственное знание не сосуществует со знанием, (полученным на основе] вербального свидетельства или умозаключения. Поэтому непосредственное знание йогина, возникшее из недискурсивного сосредоточения, не смешивается с другими источниками познания» [45, с. 106]. «Недискурсивное сосредоточение есть такое [состояние сознания], когда при очищении памяти от языковых конвенций, вербального

свидетельства, умозаключения, понятий и ментального конструирования постижение, «окрашенное» собственной формой воспринимаемого объекта, как бы оставив свою форму постижения, которое есть по своей сути процесс познания, обретает собственную форму референта, то есть воспринимаемого объекта как такового» [45, с. 107].

Получается, что йогин посредством глубокого сосредоточения, отключая какие-либо процессы концептуализации эмпирического материала, добивался чистого непосредственного наблюдения объектов познания. Однако, со времен И. Канта мы знаем, что лишь наложение понятийного аппарата на чувственные данные дает понимание происходящего. Множество подтверждений тому дает история научных открытий, когда ученый, обнаруживая неизвестное ранее явление или объект, первоначально имел дело лишь с чистым языком наблюдения и обычно затруднялся дать осмысленную его оценку. Так, Галилей, наблюдая с помощью своего телескопа кольца Сатурна, не мог понять, *что́* он наблюдает. Поэтому он рисовал подобие «ушей» Сатурна. Как известно, многие ученые из-за того, что не смогли правильно истолковать («увидеть»), полученные ими данные экспериментов, «проходили» мимо сделанных ими великих открытий.

Таким образом, йогины, получая преимущество в знании (в том числе и знании сверхчувственного), по праву чувствовали себя всемогущественными, что безропотно признавали все древние индийцы. Однако с точки зрения современной методологии науки вопрос о достоверности, глубине, их «всезнании» во многом остается открытым. На мой взгляд, подлинную силу и мощь йогинам придавало видение иных реальностей (колдовских, кармических и др.), не доступных простому обывателю, у которого восприятие, мышление и устремления засорены мирскими представлениями и ожиданиями. Но об этом Патанджали и Вьяса скромно умалчивали.

Глава II «О способах осуществления йоги». ***Сутра 1: «Подвижничество, самообучение, упование на Ишвару есть йога действия.*** Не может осуществить йогу тот, кто не предается подвижничеству. Нечистота [сознания], окрашенного не имеющей начала бессознательной предрасположенностью к деятельности и аффектам, [эта нечистота], на которую наброшена сеть [образов] чувственных объектов, не может быть устранена помимо подвижничества. И в этом [устранении] состоит польза подвижничества. Такое [подвижничество], не препятствующее чистоте сознания, полагается тем [средством], к которому и должен прибегнуть йогин. Самообучение – это повторение очистительных [мантр] – первослога [Ом] и других, а также изучение шастр, [трактующих] об освобождении. Упование на Ишвару есть [жертвенное] посвящение всех действий Высшему Учителю или же полный отказ от плодов подобных [действий]. Это и есть йога действия,

[предназначенная]» [45, с. 112]. Эта сутра постулировала «три кита» классической йоги как универсальной, самой развитой методологии и технологии древнеиндийской метафизики Пути, которые служили ей прочным исходным основанием и принимались представителями различных школ и течений как аксиомы и без возражений. В «йоге действия» на первом месте стоит подвижничество – Путь, многотрудный, мужественный, полный суровых испытаний. Второе по значимости место Патанджали отдавал знанию, однако, не просто спекулятивному философскому. Текст Патанджали, усиленный комментариями Вьясы, отдавал преимущество очистительной молитве, прежде всего, надо полагать, почти непрерывному произнесению слогу «Ом!», а затем – изучению шастр. И лишь на последнее, третье место Патанджали ставил «упование на Ишвару», «Высшего Учителя». С точки зрения православного монаха или суфия это очень странно. Ясно, что для них упование на Господа всегда было и есть альфа и омега их подвижничества. Господь – первоисток, Он ведет подвижника, все время бдит, милосердно ему помогает. Без Его благословенной опеки ничего не может быть. «…не ищи другого способа приблизиться к Богу, – поучает Иосиф Исихаст молодого монаха. – Только от всей твоей души возлюби Его. Тогда не будешь заботиться о своем теле, а будешь мучить его, чтобы победить страсти. А силу для этого дарует тебе Он. И чем больше ты очищаешься от страстей, тем больше умиротворяешься, и целомудрствуешь, и постигаешь Бога» [191, с. 237].

Йогины и другие индийцы-теоцентристы мыслили по-другому: для них боги, даже высшие, с началом осевого времени всегда были частично дискредитированной реальностью. Не боги, а брахманы выстраивали пирамиду древнеиндийского Духа. На мой взгляд, лишь в классической йоге Патанджали-Вьясы дается наиболее высокая оценка божественной реальности Ишвары, хотя и весьма скромная – по сравнению с христианством, исламом и иудаизмом. Только в рассматриваемом тексте просматривается «теологическая пирамида», когда «особый Пуруша», как первоисток всего сущего, действительно выстраивает мироздание и непрерывно ведет йогина к освобождению. Примечательно, что Патанджали и Вьяса всячески воздерживались от интерпретаций абстрактного Ишвары, чтобы не «замарать» его мифо-пластическими образами вишнуистов и шиваистов.

В классической йоге Патанджали-Вьясы получили дальнейшее развитие методологические установки и теоретические представления, заложенные самим Буддой. Одной из главных стала позиция внутреннего наблюдателя, которую как исходную установку впервые в мировой философии использовал Татхагата. Если Платон и Аристотель изучали природу души («псюхе») и мышления с позиции внешнего наблюдателя, в силу чего в их теоретических моделях психической деятельности таковая представлена достаточно

упрощенно, то в школе йоги наблюдатель-исследователь расположился внутри, пребывая в ментальном пространстве жизненного мира человека, и гораздо более продуктивно изучал структуру и динамику изменений этого сложного ценностно-мыслительного образования. Лишь две тысячи лет спустя, в XVII веке Р. Декарт занял позицию внутреннего наблюдателя в исследовании человеческого существования и, как известно, совершил своеобразную революцию в европейской философии. Правда, по сравнению с не известными ему предшественниками (буддистами и йогинами), он увидел весьма упрощенную картину внутреннего мира человека, сводя ее лишь к его мыслительной деятельности.

Что увидели йогины после Будды? Я попытаюсь, не углубляясь в детали, реконструировать теоретическую модель внутреннего мира человека Патанджали-Вьясы, которая была более проработана теоретически и практически, по сравнению с конструкцией Татхагаты. В «Пансадховака» сутте («Старатель», АН 3. 101) Шакьямуни предлагал достаточно обобщенный путь очищения от «примесей» мирской чувственности, последовательно освобождаясь от «грубых», «средних» и «наибольших» загрязнений сноска стр. 312-313!!!. А в «Патхама йодхаджива» сутте («Воин» (I), АН 5. 75) он утверждал, что вхождение в первую дхьяну (созерцательное состояние) возможно, последовательно отбросив жажду, недорожелательность и злобу, а также пять помех, искажающих ум. сноска стр.318-319!!!.

Согласно представлениям Патанджали и Вьясы, непосредственно данную неподлинную реальность внутреннего мира человека составляет единое целое пяти аффектов: неведения, эгоизма, влечения, враждебности и жажды жизни, среди которых особенно важную роль они отводили неведению. «Пребывая в постоянном движении, – пишет Вьяса, – они усиливает функцию гун, поддерживают их видоизменения, расширяют поток причин и следствий и, служа взаимной опорой друг для друга, вызывают созревание кармы» [45, с. 113]. ***«Неведение является полем для следующих за ним [аффектов, пребывающих] в дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом [состояниях]»***, – утверждает Патанджали в ***сутре II. 4.*** Его мысль развивает Вьяса: «Все эти аффекты суть лишь разновидности неведения» [45, с. 114]. «…неведение – поле, или порождающая почва, следующих за ним [аффектов]… Пробуждение… [аффекта] происходит при актуальной встрече с объектом» [45, с. 113]. Опасность невединия как неподлинного бытия выражается в том, что его феномены рассматриваются как подлинные. ***Сутра II. 5: «Неведение есть постижение вечного, чистого, счастья, атмана в невечном, нечистом, страдании, не-атмане»*** [45, с. 115]. Неведение, таким образом, есть «постижение чистого в нечистом». «Возникает представление о чистом

относительно [того, что само по себе] нечисто… ложное представление о добродетельном в том, что недобродетельно, а также представление о достойном в том, что недостойно», – заключает Вьяса [там же]. «[Все] это и есть неведение,.. которое служит источником непрерывного потока аффектов и скрытой предрасположенности к деятельности вместе с ее результатами. Это неведение следует понимать как [некую] сущность, обладающую объективной реальностью» [45, с. 115-116]. Опуская анализ отдельных аффектов, отметим следующее. В сложной теоретической конструкции внутреннего мира человека поверхностная, непосредственно данная, превращенная реальность неведения представляет собой не умозрительное спекулятивное построение, а ценностно-мыслительную структуру, с которой и отдельными ее составляющими (аффектами) йогин мог целенаправленно работать, чтобы ее (их) устранить.

Сутра II. 10: «Эти [аффекты] в «тонком» состоянии устраняются при свертывании [деятельности сознания]. Эти пять аффектов, подобно прокаленным [на огне] семенам, погибают вместе с растворением [в своей первопричине] сознания, которое контролирует жизнедеятельность йогина. Что же касается устойчивых (аффектов], существующих в состоянии семени, [еще способного плодоносить], то ***II. 11. их функционирование должно быть устранено посредством йогического созерцания.*** Проявления аффектов в своих грубых формах, после того как они были ослаблены йогой действия, подлежат устранению посредством [различающего] постижения, [то есть соответствующего вида] йогического созерцания, пока они не будут доведены до «тонкого» состояния, а затем и до состояния «прокаленного семени». Подобно тому, как сначала стряхивается грубая грязь, попавшая на одежду, а затем уже устраняется и тонкая с помощью [определенного] усилия и [различных] средств, так и «грубые» проявления аффектов [требуют] незначительного противодействия, а «тонкие» – противодействия весьма большого» [45, с. 117-118].

Реальность неведения (авидьи) привязывает человека к мирскому бытию, служит источником его влечений, стремлению к наслаждению, а в результате порождает неизбежное страдание. «…из-за повторяющейся практики наслаждения усиливаются влечения, а также искушенность органов чувств [в наслаждении]. Именно поэтому практика наслаждения не может быть средством [обретения непреходящего] счастья. Поистине, тот, кто, стремясь к счастью, привязывается к чувственным объектам и погружается в великую трясину страдания, подобен [человеку], который, боясь укуса скорпиона, оказывается ужаленным змеей… Из-за [прошлого] опыта наслаждения [возникает] предрасположенность к впечатлениям наслаждения, а из-за [прошлого] опыта страдания – предрасположенность к впечатлениям

страдания. И таким образом, когда плод [прошлых] действий созревает – в виде наслаждения или страдания – снова и снова [происходит] накопление предрасположенности к действию. Так этот не имеющий начала поток страдания, разливаясь все шире и шире, в силу своей неприемлемой сущности угнетает даже йогина» [45, с. 122-123]. «…видя самого себя и все многообразие живых существ вовлеченными подобным образом в безначальный поток страдания, йогин находит убежище в истинном знании – причине прекращения всякого страдания… А причина устранения неведения – истинное знание» [45, с. 124]. Будда рассматривал прошлое преимущественно как кармическую реальность предшествовавших перерождений. Йогины классической йоги продвигались глубже в понимании субъективного мира человека и были точнее Татхагаты. Они мыслили прошлый опыт как важнейшую и необходимую составляющую настоящего, которая в большой степени детерминирует, предрасполагает желания человека здесь и сейчас.

Какова природа сознания (буддхи) после освобождения от неведения? – И тут йогину открывалось «видимое» как единое целое трех составляющих – гун. «[Это означает, что] свойства разума, – пишет Вьяса, – имеющие природу ясности, деятельности и покоя, будучи взаимосвязанными вследствие «поддержки», оказываемой друг другу, формируют умиротворенное, яростное или тупое состояние сознания, соответствующие именно этим трем качествам. Поскольку же развертывание гун, [то есть фундаментальных качеств], весьма изменчиво, постольку сознание и получило название «быстро меняющегося. …эти гуны, поскольку они опираются друг на друга, представляют [названные] состояния сознания – радостное, страдающее, тупое, и каждая [из гун] принимает форму любой [из них]. Их различие обусловлено, однако, преобладанием одной из гун» [45, с. 124]. Для йогина буддхи (ум, интеллект, способность различения) как изменчивое единство инертного, страстного и умиротворенного начал представляют реальность видимого. «Саттва обладает природой ясности (света), раджас – деятельности, тамас – инерции (покоя). Эти гуны как отдельные [сущности] подвержены взаимному воздействию, они непрерывно изменяются и характеризуются соединением и разъединением, [они] обретают формы проявления благодаря опоре друг на друга и имеют различные потенции, которые не смешиваются между собой, даже когда находятся в отношении господства и подчинения, [они] выступают следствием различия потенций, принадлежащих к одному и тому же или к разным классам. Они полностью обнаруживают свое присутствие в тех случаях, когда им принадлежит главная роль; даже при их подчиненном положении реальность [других гун] может быть логически выведена на основании [их] деятельности, включенной [в действие] доминирующей [гуны]» [45, с. 126].

Деятельность мозга и всей системы высшей нервной деятельности как эмпирическая реальность представляет собой своеобразный черный ящик, для познания функционирования которого философы и ученые (а также философы-ученые йогины) изобретали теоретические конструкты, из них они собирали теоретические модели, поведение которых пытались адаптировать к этой деятельности. Наиболее удачные из них ученые обычно онтологизировали, утверждая, что поведение объекта исследования происходит в соответствии с представлениями, заданными теоретической моделью. Тем самым они, будь то Аристотель, Авиценна, З. Фрейд или И.П. Павлов, совершали грубую методологическую ошибку. В рассматриваемом фрагменте йогины стремились описать психическую деятельность посредством трех мыслительных конструктов – «тамаса», «раджаса» и «саттвы», фиксирующих чувственную, эмоциональную, волевую и мыслительную ее составляющие. Поскольку эти мыслительные конструкты были хорошо теоретически проработаны в философии санкхья и других школ, то и у йогинов модель получилась достаточно продуктивной. К тому же, они параллельно использовали другие теоретические модели, накладывая их одну на другую. В целом у йогинов выстроилась достаточно сложная, но весьма эффективная теоретическая конструкция, которая непрерывно уточнялась и совершенствовалась в ходе практического делания (своеобразного экспериментирования) подвижников.

По мнению Патанджали и Вьясы, существует глубинная, сущностная реальность в жизненном мире человека: Видящий, Зритель текучего, видимого единства трех гун – Пуруша как чистая энергия сознания, т. е. буддхи, видимого. ***Сутра II. 17: «Соединение видящего и видимого есть причина того, что должно быть устранено.*** Видящий – это Пуруша, обладающий рефлексивным знанием буддхи (разума). Видимое – все свойства, взращенные в озаряющей сущности буддхи. И так это видимое, действующее, словно магнит, благодаря [одной] лишь своей близости, становится в силу свойства быть видимым принадлежностью Пуруши, господина, сущность которого – видение. Оно, [это видимое], обретает свойство быть объектом опыта, поскольку оно [как бы] наделяется внутренней сущностью другого. И хотя по своей природе оно независимо, [то есть лишь самозависимо), выступает оно как зависимое от другого, поскольку служит его цели. Безначальная во времени и обусловленная [упомянутым] целеполаганием связь этих двух – способности видеть и способности быть инструментом видения – и есть причина того, что должно быть устранено, то есть причина страдания» [45, с. 125]. Если первосущностный Атман брахманов и отшельников, запечатленный в Упанишадах послебуддистского периода, выступая глубинной мистически-метафизической реальностью, был весьма инертен и

пассивен (почему аскету в ходе подвижнической деятельности следовало достигнуть не воздействующего на него сокровенного дна), то Пуруша йогинов предстал как активная, подлинно живая реальность. Переводя на язык современной философии, можно было бы уподобить «Пурушу» Патанджали и Вьясы «трансцендентальному субъекту» западной философии. Однако, если «трансцендентальный субъект» есть абстрактно-теоретическая схема, которая позволяет прояснить некоторые особенности природы субъекта, то, согласно автору «Йога-сутры», «Пуруша» есть мыслительный конструкт, который описывет деятельность инстанции, объективно существующей в жизненном мире йогина.

«Зритель есть не что иное, как способность видения; хотя и чистый, [он] воспринимает [все] содержания сознания», – утверждал Патанджали в ***сутре II. 20*** [45, с. 129]. Вьяса уточняет: «…все, выступающее в качестве объекта для Пуруши, всегда является познанным. Отсюда [следует, что Пуруша] не подвержен изменению. Более того, буддхи [всегда существует] для цели другого, поскольку он функционирует в результате соединения [различных причин], тогда как Пуруша [существует] для собственной цели. Итак, буддхи имеет природу трех гун, поскольку он определяет [свойства] всех объектов, и, [следовательно], обладая природой гун, не является одушевленным, [то есть он лишен чистой энергии сознания]. Пуруша же – «наблюдатель» гун. Поэтому он не тождествен [буддхи]» [45, с. 130]. В психоаналитической теоретической модели З. Фрейда мыслительные конструкты «Эго» и «Супер-Эго» временами выполняют регулирующие и контролирующие функции, возвышаясь над психической ситуацией. Однако большей частью они задействованы в динамичном взаимодействии известной триады. Многоопытные йогины в своей теоретической модели выделили метаинстанцию чистого наблюдателя за психическими процессами – «Пурушу», чтобы посредством сосредоточения достигать ее уровня.

«Видимое предстает в качестве объекта деятельности Пуруши, которая проявляется как [способность] видения; таким образом, сущность видимого [состоит в том, чтобы служить] цели Пуруши. Это и есть его, [то есть видимого], внутренняя сущность» [45, с. 131]. «Пуруша-господин связан с видимым, [то есть] своей собственностью в целях видения. То, что является восприятием видимого в результате такого соединения, есть опыт, а то, что является постижением внутренней сущности Видящего, есть освобождение» [там же]. Взаимосвязанные Видимое и Видящий представляли собой единое целое, с которым практикующий йогин имел дело внутри себя. Важно не забывать, что эта схема была не умозрительной спекуляцией йогинов. Видимое и Видящий – это очередная теоретическая модель классической йоги

как развитой науки, с помощью которой йогин манипулировал внутри себя ценностно-мыслительными составляющими посредством своеобразной экспериментальной деятельности опять же внутри себя.

Йогин стремился посредством устранения темной чувственной инерции тамаса и страстей раджаса освободить чистую мыслительную энергию Зрителя-Пуруши в глубине самого себя. «Освобождение – установление истинной природы наслаждающегося, [то есть Пуруши]… Именно он и есть тот, кто наслаждается их плодом. Сам разум пребывает в оковах, пока не осуществлена цель Пуруши: достижение этой цели и есть освобождение. Таким образом, постижение, удержание в памяти, способность рассуждать, отрицание, знание истинной сущности и жажда жизни, развертывающиеся в сознании, приписываются Пуруше как реально существующие в нем, поскольку именно он наслаждается их плодом» [45, с. 127]. «Отсутствие соединения буддхи и Пуруши, [то есть] окончательное устранение оков, имеет своей причиной отсутствие неведения… Это избавление и есть абсолютное обособление Видящего, то есть бытие Пуруши в несмешанном состоянии, [когда он] более не соединяется с гунами. При прекращении [действия] причины страдания наступает прекращение страдания, то есть избавление. Тогда Пуруша пребывает в собственной форме» [45, с. 134]. «Различающее постижение есть знание [фундаментального] различия саттвы и Пуруши. Однако это [постижение] неустойчиво, если ложное знание не устранено. Когда ложное знание, [сведенное] к состоянию прокаленного на огне семени, более не способно плодоносить, тогда поток различающих содержаний сознания, принадлежащих саттве, которая стряхнула с себя раджас аффектов и пребывает в состоянии высшей ясности и в осознании высшего господства, становится незамутненным. Это различающее постижение, будучи неколебимым, и есть средство избавления. Благодаря ему ложное знание приходит в состояние прокаленного на огне семени, то есть оно не способно более плодоносить. Таким образом, это средство избавления и есть путь освобождения» [там же]. Получается, что йогин, освобождая Видящего от замутняющего воздействия гун, сам, по сути, становился чистым потоком энергии познания Пуруши – единством чистого познания и чистого знания!

«Познано [все], что следует устранить; в нем не осталось ничего, что должно быть познано. Причины того, что следует устранить, [полностью] разрушены; в них не осталось ничего, что должно быть разрушено. Избавление воспринимается непосредственно в йогическом сосредоточении, [именуемом] прекращение [потока сознания]. Средство избавления в форме различающего постижения стало объектом [непрерывного] культивирования. Это и есть четырехвидовое освобождение от следствий благодаря мудрости. Что касается освобождения сознания, то оно – трех видов. Буддхи завершил

свою функцию. Гуны, словно лишенные устойчивости камни, падающие с вершины горы, стремятся к растворению в своей причине и исчезают вместе с ним, [сознанием]. И когда эти гуны полностью растворены, они не возникают вновь, ибо [им] нет применения. В этом состоянии Пуруша, выйдя из соединения с гунами, [пребывает] в сиянии лишь собственной сущности, незагрязненной и абсолютно свободной. Таким образом, Пуруша, отражающий эти семь видов мудрости предельного уровня, определяется как «искусный» (мудрый). Он остается освобожденным и «искусным» даже в случае проявления сознания, поскольку он вне [сферы деятельности] гун» [45, с. 134-135]. Йогин погружался в экзистенциальную реальность чистого потока мышления, которая стала его жизнью. К сожалению, Патанджали и Вьяса не говорят, где именно было локализовано чистое бытие Пуруши – в голове или сердце. С точки зрения метафизики Пути, – безусловно, в сердце подвижника, подтверждением чему может служить ***сутра III. 34*** и ее комментарий Вьясы: ***«[При санъяме] на сердце [достигается] постижение сознания. [В сердце], этой крепости Брахмы»***, [находится] маленький лотос – место, где локализуется способность сознавания. Вследствие санъямы на [лотосе сердца] достигается постижение сознания» [45, с. 168].

Однако незамутненное бытие Зрителя-Пуруши следует непрерывно поддерживать. Поэтому Патанджали сформулировал ***сутру II. 29: «Самоконтроль, соблюдение [религиозных] предписаний, [йогические] позы, регуляция дыхания, отвлечение [органов чувств], концентрация [на объекте], созерцание и сосредоточение – [таковы] восемь средств [осуществления] йоги»*** [45, с. 136]. В ***сутре II. 30*** он раскрывает требования к самоконтролю: ***«Самоконтроль – [это] ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров»*** [45, с. 137]. Лишь на уровне чистой медитации Зрителя, когда, казалось, все самые сложные задачи были уже решены, в практическое делание йогической метафизики Пути входит нравственная составляющая. Бросается в глаза влияние заповедей раннего буддизма на нравственные требования самоконтроля для йогинов. Ненасилие рассматривается как «непричинение вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все времена». Йогинов призывают «придать ненасилию совершенную форму», что означало не допускать даже уничтожения букашек по небрежению.

Читаем ***сутру II. 32: «Соблюдение [религиозных] предписаний – [это] чистота, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре»*** [45, с. 138]. Ее комментарий Вьясы: «Здесь чистота, достигаемая благодаря земле, воде и прочему, а также принятие чистой пищи и тому подобное есть внешняя [чистота]. Внутренняя [чистота] – это устранение загрязненности сознания. Удовлетворенность – отсутствие

желания присвоить больше того, что насущно необходимо. Подвижничество, [или аскетизм], – это терпеливое перенесение крайностей – голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения [в неподвижности], а также соблюдение полного молчания и внешняя непроницаемость. Это и соответствующие обеты – умерщвление плоти, чандраяна, суровая епитимья и прочее. Самообучение – это изучение шастр, [трактующих] об освобождении, или многократное повторение священного первослога. Преданность Ишваре, [то есть упование на Него], есть посвящение всех действий этому Высшему наставнику. «Тот, кто разорвал сеть ложных умозрений и пребывает в себе, лежит ли он, или сидит, стоит или бредет по дороге, может видеть разрушение семени круговорота бытия, [может стать] вечно освобожденным и наслаждаться блаженством бессмертия». Как было сказано в этой связи, «отсюда, [то есть из преданности Ишваре], возникает постижение истинной одушевленности, а также устранение препятствий»» [45, с. 138-139]. Как мы видим, налицо все необходимые составляющие метафизики Пути классической йоги: суровое подвижничество, метафизическое знание и мистически-метафизическая связь с таинственным Ишварой. При этом, на мой взгляд, йогины все-таки недооценивали Его роль в осуществлении йоги: ведь Ишвара способствовал «постижению истинной одушевленности» и устранению «препятствий».

В результате многотрудной, целенаправленной деятельности йогин достигал высшего экзистенциального бытия, аспекты которого Патанджали фиксирует в следующих сутрах, а Вьяса почти не комментирует. ***Сутра II. 35: «При утверждении [йогина] в ненасилии в его присутствии исчезает враждебность». Сутра II. 36: «При утверждении в истине действие и результат становятся зависимыми [от него]». Сутра II. 38: «При утверждении в воздержании [происходит] обретение энергии». Сутра II. 40: «Благодаря чистоте [возникает] отвращение к собственному телу и нежелание контакта с другими». Сутра II. 41: «Чистота саттвы, ментальное удовлетворение, концентрация [сознания], контроль органов чувств и способности самонаблюдения». Сутра II. 42: «Вследствие удовлетворенности [становится возможным] обретение высшего счастья». Сутра II 44: «В результате самообучения [возникает] связь с наставляющим божеством». Боги, риши и [великие] сиддхи входят в поле зрения [йогина], предрасположенного к самообучению, и принимают участие в его работе. Сутра II. 45: «Благодаря упованию на Ишвару [обретается] совершенство в [йогическом] сосредоточении».*** Тот, кто посвятил все свое существование Ишваре, [обретает] совершенство в [йогическом] сосредоточении, благодаря которому он безошибочно познает все, что захочет, [даже если оно находится] в другом месте и в другом времени. Отсюда его мудрости открыто все так, как

оно существует в действительности» [45, с. 141, 142, 143]. В технологии йогического делания не предусмотрена борьба с гневливостью. По-видимому, по мере преодоления аффектов, гун тамаса и раджаса, гневливость подвижника пропадала автоматически. Примечательно то, что йогины не развивали в себе смирение, потому что, судя по всему, по мере продвижения йогина к состоянию полного очищения и сосредоточения его гордыня должна была пропорционально возрастать. На мой взгляд, православный монах в этой ситуации стремился бы всячески нарастить в себе смирение, боясь появления бесовской прелести. Если бы православные монахи изучали «Классическую йогу» Патанджали-Вьясы, то, по-видимому, отметили бы, что йогины, в отличие от них, практиковали в курортной зоне, где им совершенно не докучали неимоверно злые бесовские силы. Йогины боролись исключительно со своими внутренними врагами. Православным монахам и суфиям приходится вести тяжелую и непрерывную борьбу с полчищами внешних врагов – бесов. Согласно Патанджали и Вьясе, в этот момент подвижник обретал энергетическую мощь, которая наводила страх и трепет на внешних наблюдателей, которыми, вероятно, были не столько реальные их современники (древние индийцы), но, скорее, колдуны и ужасные ракшасы. Более подробно она раскрывается в следующей главе.

Глава третья «О совершенных способностях». Йогины при описании высшей стадии состояния подвижника не ограничивались общими декларациями. Они строили новую теоретическую модель, получившую название «санъяма», над реализацией которой затем непрерывно работал аскет. Представляется целесообразным различать в классической йоге теоретическую составляющую, формировавшуюся из понятий, представляших собой большей частью мыслительные конструкты, и ментальную составляющую как экзистенциальную реальность практикующего подвижника. Если этого различения не проводить, то у читателя рассматриваемого текста неизбежно будет возникать путаница, с чем он имеет дело: с термином как теоретическим конструктом или с ментальной реальностью продвинутого йогина. По сути, «Йога-сутра» Патанджали и «Вьяса-бхашья» предоставляют читателю развернутую идеализированную, упрощенную теоретическую конструкцию йогической науки, описывающую сложный объективный процесс практического делания йогина и последовательность состояний, переживаемых им на этом Пути.

Теоретический конструкт «санъяма» интегрирует в единое целое одновременную деятельность «концентрации», «созерцания» (дхьяны) и «сосредоточения» (самадхи). Своеобразие теоретических объектов классической йоги Патанджали-Вьясы выражается в том, что они включают, помимо описывающих их природу теоретических характеристик, конкретные

рекомендации по их практической реализации, что существенно повышает их эффективность. Вьяса приводит примечательное высказывание. «Об этом сказано: «Йога должна познаваться посредством йоги; йога развивается благодаря йоге. Тот, кто усердно практикует йогу, долго пребывает радостным в йоге»» [45, с. 148]. Получается, что йогины мыслили систему йогического знания (точнее, йогическую метафизику Пути) как замкнутое, самодостаточное целое, которое не требует обращения к иным системам знания. Другой вопрос, что иные школы и течения активно использовали йогические знания и технологии практического делания. Однако эпистемологический анализ йогической науки убедительно показывает, что она включала философские представления и методологические установки буддизма и школы санкхьи.

Достижение состояния санъямы открывало сверхчеловеческие способности йогина, которые делали его всемогущественным. В третьей главе Патанджали и Вьяса изложили эти способности как характеристики высшего состояния санъямы. Поскольку задачей моего исследования является эпистемологическая реконструкция классической йоги как своеобразной системы знания, как метафизики Пути, то нецелесообразно заниматься критикой достижений йогинов с точки зрения современной науки. Важно то, что современники конца первого тысячеления до н.э. не сомневались в этих сверхчеловеческих способностях йогинов, которые, надо полагать, многократно таковые демонстрировали. Согласно Патанджали и Вьясе, благодаря достижению состояния санъямы у йогина возникало знание прошлого и будущего, у него возникало также интуитивное озарение, с помощью которого появлялась и способность всеведения. У аскета появлялась «сила слона и прочие силы». Концентрируя внимание на пупочной чакре, у него появлялось знание строения тела. При устранении способности формы тела быть объектом восприятия йогин становился невидимым. «Благодаря [интуитивному] провидению, – пишет Вьяса, – [возникает] постижение тонкого, скрытого, удаленного, прошлого и будущего. Благодаря [совершенной] способности слуха [становится возможным] слышание божественных звуков; благодаря способности ощущения – обретение божественного осязания; благодаря способности зрения – восприятие божественного цвета и формы; благодаря способности вкуса – восприятие божественного вкуса; благодаря способности обоняния – ощущение божественного аромата. Эти [способности] возникают постоянно… Эти [способности] – [интуитивное] провидение и прочие, – появляющиеся [у йогина], сознание которого сконцентрировано, служат препятствиями, поскольку они противодействуют видению, [обретаемому] в таком [состоянии сознания]» [45, с. 169]. Также у йогина появлялась способность восхождения

на небо после смерти. Благодаря санъяме у йогина возникало видение сиддхов, передвигающихся в пространстве между небом и землей.

Представляют интерес рассуждения Вьясы о взаимодействии йогина с акашей, под которой в индийской философии понимают некую тонкую, сверхчувственную духовную сущность, наполняющую все пространство. Мне представляется перспективным мыслить акашу как некое надличностное информационнное поле-пространство, которое каким-то образом влияет, ведет активных деятелей культуры, которые, в свою очередь, своими идеями и произведениями воздействуют на неё, т. е. видоизменяют акашу. ***Сутра III. 41: «Благодаря санъяме на связи между органом слуха и акашей [возникает] божественное слышание.*** Акаша выступает [физической] основой всех органов слуха и всех звуков. …отличительным признаком этой акаши является [абсолютная] проницаемость. Таким образом, поскольку все нематериальное не оказывает [физического] противодействия, постольку свойство быть всепронизывающим признается также и за акашей… У йогина, который практикует санъяму на связи между слухом и акашей, возникает способность божественного слышания. ***III. 42. Благодаря санъяме на связи между телом и акашей или вследствие сосредоточения [сознания] на легкости, [как у ваты, возникает способность] передвижения в акаше.*** Везде, где имеется [физическое] тело, есть и акаша, поскольку она «предоставляет» вместилище для тела. Связь с акашей и есть обретение [такого вместилища]. Практикуя санъяму на этой [связи, йогин] подчиняет себе связь [с акашей]. А достигнув сосредоточения сознания на легчайших объектах,.. вплоть до атомов, [йогин], подчинивший себе связь [с акашей], сам становится невесомым. Благодаря [такой] легкости он может шагать по воде, а уже после этого может шагать даже по паутине, а затем и по солнечному лучу. И наконец, у него появляется способность передвигаться по собственной воле и в акаше… ***III. 45. Как следствие этого – появление [способности] уменьшаться до размера атома и прочего, телесное совершенство и отсутствие противодействия со стороны свойств [«великих элементов»].*** Из этих [восьми совершенных способностей] уменьшение есть [обретение размера] атома; легкость – [когда йогин] становится невесомым; увеличение – [когда он] достигает огромного размера; приращение – [когда йогин] касается луны кончиками одних лишь пальцев; всепреодолевающая воля – [это] стремление, не встречающее препятствий, когда, [например], он входит в [толщу] земли и проходит [сквозь нее], как если бы она была водой; господство – [когда йогин] контролирует «[великие] элементы» и производные от них [объекты] и не подвержен контролю со стороны других; владычество – [когда йогин] управляет их возникновением, разрушением и соединением; осуществимость всего желаемого есть свойство [полного]

осуществления задуманного: каково намерение – таково и состояние «[великих] элементов». [45, с. 171, 173-174]. Сложно комментировать этот фрагмент, поскольку не известна степень достоверности представленного материала. Если вспомнить чудесные способности тибетских монахов-буддистов из «Синей летописи», то многое может быть вполне допустимым. В деле эпистемологической реконструкции йогического знания представляют интерес следующие обстоятельства. Акаша йогинов выступает аналогом аристотелевского «места» как вместилища тела. Однако, если, по Аристотелю, место физически нейтрально по отношению к телу, то йогины мыслили акашу как гораздо более сложную реальность, активно взаимодействующую с телом подвижника. Получается, что они научились управлять связями с этой таинственной реальностью, пока неизвестной современной науке.

Сутра III. 26, содержание которой не много сообщает современному читателю: ***«Благодаря санъяме на Солнце [возникает] знание Вселенной»*** [45, с. 164]. Однако комментарий Вьясы раскрывает картину мифологической космологии йогинов. Представленная Вьясой космология йогинов демонстрирует мир, в котором они жили. Рассмотрим наиболее примечательные ее моменты. Вселенная «включает семь миров. Из них мир Земли простирается от Авичи и до вершины [горы] Меру. Начиная от вершины Меру и до Полярной звезды [расположен] мир промежуточного пространства с различными планетами, созвездиями и звездами. Над ним [простирается] пятеричный Небесный мир. [Этот мир включает] третий мир – Махендры, четвертый – мир Махат Праджапати и тройственный [мир] Брахмы» [45, с. 164]. Согласно Вьясе, географическое пространство простиралось от ада Авичи, имевшего шесть ступеней, до вершины, надо полагать, самой высокой горы Меру. В книге XIV Мхб (книге о жертвоприношении коня) сообщается о горе Меру: «Из всех гор перворожденной считается великая Меру» [Мхб, XIV. 44, 12]. А также, что вершина этой горы «состоит из золота» [Мхб, XIV. 4, 25]. От вершины горы Меру до Полярной звезды простирался космос. Это означает, что мир космоса был совсем близок (на вершине горы Меру его можно было воспринять!), небольшой по размерам (дальше всех расположилась Полярная звезда) и что, может быть, самое важное, физически существенно не отличался от земного. Как мы видим, средиземноморская философия-наука в космологии, при активном использовании математического аппарата, продвинулась гораздо дальше, чем аналогичное знание древних индийцев. Описывая континенты, их размеры и расстояния между ними, омывающие их моря, Вьяса заключает: «Вся эта совершенная конфигурация располагается в середине [Мирового] яйца. Яйцо же – мельчайшая частица прадханы (первичная причина, основание – В. М.), подобная светлячку в воздушном пространстве» [45, с. 165]. Древние индийцы

привыкли мыслить бесконечными пространственно-временными категориями. Поэтому Вьяса рассматриваемое мироздание сравнивает с мельчайшей частицей в Мировом Универсуме.

Кем заселяет Вьяса земное географическое пространство? «…в нижней сфере, – пишет автор «Вьяса-Бхашья», – в океане и в горах живут асуры, гандхарвы, киннары, кимпуруши, якши, ракшасы, бхуты, преты, пишачи, апасмараки, апсары, кушманды, винаяки [и существа], принадлежащие к классу богов. На всех континентах [обитают] добродетельные боги и человеческие существа. Сумеру – это место счастливого пребывания [богов, принадлежащих к классу] тридцати. Здесь находятся сады наслаждений – Мишравана, Нандана, Чайтраратха и Суманаса. Судхарма – [место, где] боги собираются на совет, Сударшана – их город, а Вайджаянта – дворец. Планеты, созвездия и звезды, прикрепленные к Полярной звезде, движутся, подчиняясь импульсу [космического] ветра. Все они расположены над Сумеру и вращаются вокруг нее» [45, с. 165]. Жизненный мир древних индийцев наполняли не столько «добродетельные боги», обитавшие «на всех континентах», сколько полчища всех мастей бесовских сил, которые, судя по всему, для них были будничным явлением, как пробегавшая мимо собака или кошка. Человек не мыслил себя в этом мире существом особенным, не выделял себя как нечто специфическое из сонма прочих существ.

За пределами космоса простирался «пятеричный Небесный мир» (Махендры, Праджапати и три ступени мира Брахмы), населенный иерархически упорядоченными классами богов. Так, в мире Праджапати обитали пять классов богов, которые обладали способностью подчинять себе «великие элементы», а «йогическое созерцание» им служило пищей. На второй ступени мира Брахмы обитали три класса богов, которые питались йогическим созерцанием и жили в постоянном воздержании. На третьей ступени мира Брахмы пребывали четыре класса богов. «Они не имеют определенного местопребывания, «опираются» сами на себя и располагаются друг над другом. [Эти классы богов] господствуют над прадханой (первопричиной) и живут столько, сколько существует космический период творения» [45, с. 166]. Одни из них находили удовлетворение в избирательном созерцании, другие – в рефлексивном созерцании, третьи – в созерцании чистого блаженства, а четвертые – в созерцании только-самости. «Практикуя санъяму на «двери» солнца, йогин должен достичь непосредственного восприятия этой [вселенной]. А затем пусть он практикует [санъяму] и на других [объектах], и так до тех пор, пока все не станет [непосредственно] воспринимаемым», – подводит итог Вьяса [45, с. 166].

Изучение «Небесного мира» Вьясы открыло мне тайну древнеиндийской метафизики Пути буддистской, индуистской и йогической

версий. Эта выявленная особенность в большой степени определяет ее своеобразие. В Древней Индии богов было много, не придуманных, а реальных, как полагали древние индийцы. Боги обжили все континенты и небесные миры, разделяясь на множество отрядов. Это обстоятельство существенно девальвировало их ценность. Для продвинутых брахманов и отшельников, бхикшу, йогинов не существовало господствующей над ними реальности выше, чем они сами. Поэтому они в своих теологических построениях объективировали собственный идеал подвижника. Буддисты обожествили Будду и, по сути, самых знаменитых бодхисаттв. Индуисты мыслили брахманов-риши выше богов. Йогины выстраивали свою иерархию богов в зависимости от их успехов в достижении сосредоточения. Подвижники всех мастей занимались преимущественно борьбой со своими внутренними врагами, привязывающими их к мирскому бытию, источнику страданий. Поэтому важнейшей осью системы координат ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры стал не бог, а подвижничество как ее абсолютная ценность. Отсюда всем богам, даже самым главным – Брахме, Вишну и Шиве, приходилось тысячелетиями заниматься суровой аскезой. Первоначально я полагал, что многотрудное делание брахманов и отшельников в стремлении постижения первосущностной природы Атмана-Брахмана, запечатленное в Упанишадах, было движением к трансцендентному Богу. Однако затем оказалось, что эта реальность мыслилась как изначальное онтологическое бытие, достижение которого приносило подвижнику освобождение, мистически-метафизическое блаженство, и могущество, надо полагать, физическое и магическое. Получается, что они рассматривали мирское бытие в качестве «предбанника», а высшая реальность Атмана-Брахмана для них была «банным помещением».

Со времен архаической РВ в древней Иудее евреи заложили существенно иную традицию, согласно которой всемогущий Господь обладает полным набором во всех отношениях высших атрибутов разума, красоты, добродетели и др. По сравнению с Ним люди и другие существа – ничтожные букашки. Впоследствии этот архетип мышления и тео-, и миросозерцания вошел в плоть и кровь христиан, а затем мусульман. Конфуций в своем учении о Дао-Пути также размышлял в этом русле. Поэтому, полагая, что подобный стиль мышления является универсальным в наиболее развитых религиях, я невольно как бы навязывал гораздо более продвинутым, чем я, брахманам и отшельникам христианскую логику спекулятивного мышления и теосозерцания. Самое интересное в тщательно продуманной и структурированной теоконструкции «небесного мира» Вьясы выражается в том, что в нем не нашлось места Ишваре! Это представляется мне исключительно важным обстоятельством. Почему мудрый и

многоопытный аскет даже не размышлял о «Великом Учителе», который реально милосердно вел каждого подлинного йогина, устранял трудности на его непростом подвижническом пути к состоянию санъямы? На мой взгляд, с умозрительной теологической концепцией Вьясы не согласовывалась реальная и непосредственная благотворная поддержка высшей реальности Ишвары, которую испытывали йогины и поэтому «уповали» на Его помощь. Также и Будда, на мой взгляд, недооценивал значимость «божественного глаза, очищенного и превосходящего человеческий». Будде, брахманам и отшельникам, йогинам было некомфортно мыслить какую-либо реальность выше себя, хотя они для приличия не скупились на восхваления Брахмы, Вишну и Шивы, зная декларативный характер таких восхвалений.

Таким образом, в Древней Индии в III – I вв. до н.э. в набиравшем силу и высокий авторитет подвижничестве наибольшее развитие получило йогическое знание, непрерывно совершенствовавшееся в ходе практического делания. Концептуальную основу йогической науки, надо полагать, составляли разработки ведущих философских школ о дхарме, гунах, индриях, Атмане-Брахмане. При этом йогических технологий достижения состояния самадхи существовало достаточно много. Возникла необходимость осуществления промежуточного синтеза полученного знания. Эту работу проделал Патанджали приблизительно во II в. до н.э. в своей «Йога-сутре». Поэтому ее можно считать вторым этапом интеграции индуистской метафизики Пути. В своем эпистемологическом анализе этого выдающегося произведения я стремился не только прояснить своеобразие йогической версии метафизики Пути, но и показать ее вполне научный, по меркам современной методологии науки, характер.

в) «Мокшадхарма» как синтез абстрактно-теоретического и пластически-созерцательного знания

Методологическая оценка текста. Особенности творения и содержания Мкдх позволяют считать это произведение эпохи великого синтеза показательным. С какой целью оно создавалось и что служило материалом для работы редакторов этого текста? Мкдх представляет собой своеобразную хрестоматию философской школы санкхья. По-видимому, редакторы этого объемного труда поставили перед собой непростую задачу собрать в единое целое наработанное знание одного из наиболее представительных философских направлений того времени. Для этого они привлекли тексты мыслителей санкхьи, представлявшие наибольший интерес за всю ее историю, приблизительно V – IV вв. до н.э. Основанием для такого рода утверждений служит отсутствие во многих главах благотворного влияния духовно-нравственных представлений, а также весьма абстрактные суждения о дхарме

и такие воззрения древнеиндийской философии истории, которые свидетельствуют об их создании не позднее V – IV вв. до н.э. Этим можно объяснить множество повторов положений метафизики Пути о достижении Атмана, об освобождении и др. Если Упанишады представляли собой тексты преимущественно внутреннего пользования – для аскетов, для тех, кто в Пути, то Мкдх большей частью была предназначена для внешнего пользователя, для тех, кто удовлетворял лишь познавательный интерес. Поэтому ее главные герои – брахманы-риши – ограничивались изложением основных, принципиальных положений учения санкхьи, что для суровых подвижников не представляло живого интереса.

В Мкдх в полной мере проявляется та важная особенность индуистской метафизики Пути, о которой я говорил ранее: в ней метафизическое знание, отображая двойственную природу божественной реальности, также имело двойственную природу. В нем совмещались, с одной стороны, развитое спекулятивное знание о трансцендентной реальности Атмана-Брахмана, Непроявленного, высших богов Брахмы, Вишну, Шивы и др. и ее мистическом созерцании подвижником-аскетом, а с другой, – пластически-созерцательное знание тех же богов в виде причудливых чувственных образов, которые радовались, страдали, гневались, непосредственно взаимодействовали с людьми. Последний тип божественной реальности и, соответственно, своеобразный тип знания обычно рассматривается как архаические издержки брахманов и отшельников и исследуется формально или вовсе снисходительно опускается. На мой взгляд, в деле реконструкции сокровенной ментальности древнеиндийских мудрецов-аскетов такой подход был бы существенной методологической ошибкой. Для проведения продуктивного исследования одной из главных методологических установок должно быть стремление рассматривать метафизическую реальность раннего индуизма как единое целое этих двух аспектов, а мистически-метафизическое знание изучать в диалектической взаимосвязи абстрактно-теоретического и пластически-созерцательного. Это требование достаточно очевидно. Однако его реализация представляет собой непростую задачу. Я не уверен, что мне удалось хотя бы частично такой подход реализовать в своем исследовании. А между тем, самые главные произведения эпохи великого синтеза – «Лесная», БхГ, АГ, Мкдх, весь комплекс Мхб – имеют эту двойственную природу. В них боги сидят рядом с брахманами и кшатриями и рассуждают о своей трансцендентной первосущностной природе. Мне представляется, еще предстоит разработать специальную методологию исследования абстрактно-теоретического и пластически-созерцательного как единого целого мистически-метафизического знания индуистской метафизики Пути.

Поскольку задача этой части моего исследования – прояснить особенности становления и концептуального построения индуистской версии метафизики Пути, то я не стану углубляться в категориальный анализ метафизического учения школы санкхьи, изложенного в Мкдх. Предметом моего внимания будут лишь новые, по сравнению с БхГ, идеи и подходы.

Метафизика Мкдх начинается с обсуждения исходной жизненно важной проблемы счастья, осмысление которой в древнеиндийской культуре приобретало метафизическую направленность. По мысли подвижников, подлинное счастье начинается и разрастается по мере освобождения от мирских привязанностей, и в первую очередь – освобождение от собственности. «Счастливо ложится и поднимается неимущий, – поучает грозный герой Бхишма, – свобода от собственности – счастье в мире, безболезненная, благоприятная, благая, свободная от врагов дорога; ее и труднодостижимой и легкодостижимой считают. Между свободой от собственности и владычеством велико различье. Постоянно встревожен богатый, как попавший в пасть смерти; ни домашнего очага, ни обеспеченности, ни смерти, ни разбоя не существует для освободившего себя отказом от богатства и желаний; ведь его, всегда ходящего по воле, не застилающего ложа, руку (подкладывающего взамен) изголовья, умиротворенного, небожители восхваляют» [Мкдх, XII. 176. 7-13].

Вхождение в жизненный мир подлинного счастья сопровождается взращиванием особого рода добродетелей, которые составляли как бы систему координат немирского жизненного пространства. «Равный ко всем, невозбудимый, правдивый, – продолжает Бхишма, – отвращенный от мира, обладающий познаньем человек бывает счастлив» [Мкдх, XII. 177. 2]. «Отвращения от мира, неделанья, удовлетворенности, успокоения, самообузданья, терпенья, правды, милосердия ко всем существам, знай, я достигнул!.. Отогнав вожделение, жадность, я счастья достиг, я не колеблюсь; отныне я из-за жадности, как не владеющий собой, не подвергнусь бедам. Поскольку кто отрешен от желаний, постольку и счастлив; кто под власть Камы уходит, тот постоянно подвержен бедам… Я погрузился в Брахмо, как в прохладное озеро знойной (порою), Умиротворенный, вполне угасший; ко мне приходят отрешенность, счастье» [Мкдх, XII. 177. 45, 47-48, 50]. Обрывая мирские связи и усмиряя жажду вожделений, развивая практику йоги, подлинный аскет достигал высшей и конечной цели – мистически-метафизического созерцания Атмана-Брахмана. Согласно метафизике санхьи и индуистской метафизике Пути в целом, в это же время он становился действительно счастлив. Его, отрешенного от мира «косматого аскета», можно назвать счастливым человеком. Подобного рода счастье, вероятно, лучше назвать «метафизическим счастьем».

Приблизительно в это же время грек Аристотель, размышляя о возможности счастья среди людей, выделял три основные его составляющие: «Самое высокое благо – то, которое в душе, Благо, находящееся в душе, расчленяется на три: разумность, добродетель и наслаждение» [1184b5-6]. Разделённые огромным пространством, Аристотель и брахманы-риши были солидарны в том, что выше знания и познания ничего нет. В Мкдх Бхишма провозглашает прописную истину для подвижников: «Познанье – существ опора, высшим достижением познанье считают. Познанье есть высшее в мире благо; для добрых познанье – небо» [Мкдх, XII. 180. 2]. Для Аристотеля сердцевину счастливой жизни составляло добродетельное ментальное пространство человека, в котором он жил и в соответствии с которым совершал исключительно добродетельные поступки. «…счастливая жизнь и счастье состоят в том, – утверждает Стагирит, – чтобы жить хорошо, а хорошо жить – значит жить добродетельно. В этом цель, счастье и высшее благо. Причем счастье должно заключаться в некоем пользовании, т. е. в деятельности; ведь, как мы говорили, когда даны и обладание, и пользование, целью является именно пользование, т. е. действование. Добродетелью душа обладает, но для последней возможно также и действие, и применение добродетелей, и, значит, цель ее – в этом действии и пользовании, и счастье в том, чтобы жить согласно добродетели. Итак, поскольку высшее благо – это счастье, и оно – цель, а совершенная цель – в деятельности, то, живя добродетельно, мы можем быть счастливы и обладать и высшим благом. Не следует упускать из виду, что, поскольку счастье – совершенное благо и цель, оно будет уделом совершенного, не ребенка (недаром ребенка не называют блаженным), а взрослого мужа, который достиг совершенного возраста. И не в неполном отрезке времени, а в полном. Полный же срок – это время человеческой жизни. И верно говорят, что счастливым надо признавать человека в конце его жизни, – как бы в том смысле, что для совершенного счастья необходимы и завершенный срок жизни, и совершенный человек» [1184b29-35, 1185a1-9]. По Аристотелю, «счастливая жизнь согласно добродетели» представляла собой сложную реальность, которая включала ментальную (ценностно-мыслительное пространство выделенных им добродетелей) и деятельную (добродетельные поступки) составляющие. При этом, понимая сложность и противоречивость мирского бытия, Стагирит мог рассуждать о счастливой жизни «совершенного человека» лишь в конце его жизни.

Что же понимал мудрый грек под наслаждением как третьей составляющей его формулы счастья? По Аристотелю, это благостное нравственное переживание от совершённых добродетельных поступков: «То же, что доставляет удовольствие любящим прекрасное (πηιλοκαλοι),

доставляет удовольствие по природе, а таковы поступки, сообразные добродетели, следовательно, они доставляют удовольствие и подобным людям, и сами по себе. Жизнь этих людей, конечно, ничуть не нуждается в удовольствии, словно в каком-то приукрашивании, но содержит удовольствие в самой себе. …поступки сообразные добродетели (καφ αρετεν), будут доставлять удовольствие сами по себе. Более того, они в то же время добры (αγατηαι) и прекрасны, причём и то и другое в высшей степени… Счастье, таким образом, – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие, причём всё это нераздельно» [1099a12-16, 21-23, 25]. «…для счастья,.. нужна и полнота добродетели, и полнота жизни» [1100a4]. Согласно Аристотелю, пространство добродетели, включающее ментальную и деятельную составляющие, есть «полнота добродетели», есть «полнота жизни». Они есть высшее благо, бытие прекрасного, выше которого ничего быть не может. Мне представляется, в этих рассуждениях глубокий древнегреческий мыслитель запечатлел одну из главных вершин не только древнегреческого Духа, но и европейской цивилизации.

Авторы Мхб конструировали особого рода ценностно-мыслительный пространственно-временной континуум, в котором далекое прошлое представлялось как настоящее, а настоящее относилось в далекое прошлое. Так, Бхарадваджа – знаменитый брахман-риши эпохи начала древнеиндийской ментальной революции, запечатленной в Бр, в главах 182-192 Мкдх ведет беседу с одним из семи мифологических великих риши Бхригу о путях нравственного совершенствования подвижника, которые открылись брахманам и отшельникам сравнительно недавно, лишь в начале эпохи великого синтеза. Таким образом создавалась причудливая мыслительно-созерцательная реальность, которая по своей природе значительно сложнее спекулятивного текста и, вместе с тем, для читателя того времени она представлялась очевидно-достоверной. Бхригу так обозначает нравственные координаты высокодуховного отрешенного состояния брахмана: «Кто стоит в чистоте, благонравии, только остатками (жертв) питаясь, кем учитель доволен, кто постоянен в обетах, почитает за высшее Правду, тот зовётся брамином. Правду, благожелательность, щедрость, совестливость, сострадательность, верность, подвижничество кто проявляет, тот брамин – таково преданье» [Мкдх, XII. 189. 3-4]. Относя эти нравственные требования к седой древности предания, он таким образом придавал им статус абсолютной истины. При этом Бхригу особое значение придавал борьбе с гневливостью и требованию быть правдивым. «Всяческими способами соблюдение себя от жадности, гнева, также самообуздание – вот знающих очищенье; нужно всем существом устранять тех обоих, для разрушения блага возникших; счастье нужно всегда охранять от гнева, от самости – подвиг (тапас)» [Мкдх, XII. 189. 9-10].

Согласно метафизике Пути, отсутствие у подвижника гневливости является верным показателем его действительного освобождения от мирских привязанностей. А следование правдивости – это требование очищения жизненного мира аскета до степени подлинного, искреннего существования: «Правда есть Брахмо, Правда есть подвиг (тапас), – справедливо утверждает Бхригу, – произвела поколенья Правда, мир держится Правдой, Правдой восходят на небо. Кривда есть образ тьмы, вниз – темнота увлекает; тьмой поглощенный не видит, ибо свет (для него) заволочен тьмою. Небо есть свет, преисподняя – тьма; так полагают. Обе – правду и кривду – получают странники преходящего мира» [Мкдх, XII. 190. 1-3]. «Невреждение, правда, безгневность – есть подвиг прохождения всех ступеней жизни» [Мкдх, XII. 191. 15].

В нашем жизненном мире всё настолько перемешано, что мы для себя нередко не можем определить, где находится истина, а где ложь. В истории мировой культуры заповедь правды первым провозгласил в своем вероучении Заратуштра, затем ее подхватил и утверждал в своей сангхе Будда. В конце осевого времени в Древней Индии в ходе нравственной революции среди брахманов и отшельников норматив правды вошел в их нравственный кодекс. Жить по Правде означает вести лишь подлинный образ жизни. Не допускать не только недостойных поступков, слов, но и мыслей! С подачи Заратуштры, а затем зороастризма в Персидской империи старались жить по этому принципу! А варварам из Македонии, предводительствуемым тщеславным Александром, персидская держава казалась империей зла, и именно этот стереотип до сих пор вдалбливают просвещенным европейцам. Жить по правде всегда было непросто. В подлинном подвижничестве требование правды является необходимым.

В Мкдх старший из братьев-Пандавов Юдхиштхира поднимает, по-видимому, весьма актуальную среди аскетов-пустынножителей того времени проблему «пути шептунов молитвы». Надо полагать, приблизительно в III – II вв. до н.э. во время активной фазы формирования метафизического комплекса раннего индуизма, сердцевину которого составляли священное знание Вед, философия санкхьи и практическая методология йоги, возникло аскетическое движение «шептунов молитвы». Каково отношение этого нового, может быть, весьма популярного и даже набиравшего силу движения к уже сложившей, развитой методологии Пути к Просветлению? Появление «шептунов молитвы» подняло проблему подлинности индуистской метафизики Пути. Я попытаюсь проследить логику рассуждений высокомудрых брахманов.

В ответ на возникшие существенные трудности Бхишма раскрывает сокровенные тайны индуистской метафизики Пути: «О рассуждении (санкхье)

и единении (йоге) сказано мудрецами, зревшими благо. Этими двумя путями можно следовать, но можно и не следовать, раджа. (Однако) тому, что указуется в Писанье, здесь дается обоснованье. Ведь здесь так же, как в смрити, советуется погружение манаса в самадхи, обузданье индрий. Правдивость, храненье огня, пребывание в уединенье, размышление (дхьяна), тапас, пост, безропотность, самообуздание, терпенье, отвлечение от предметов (чувств), сдержанность речи, умиротворенность – так совершается жертва… На том Брахмо нужно сосредоточить мысль, шепча благое (изреченье) Самхиты; затем это нужно совсем и полностью отбросить и погрузиться в самадхи. Здесь мысль (дхьяну) вознести он должен, защищенный силой самхиты. Очищенный подвигом (тапасом), самообузданный, преодолевший отвращенье, сомненья, освобождается от страсти и заблужденья, не привязывается, не тоскует, не производит причин и следствий; так, достоверно. Не связанный с основой личности, он не разбрасывает ум куда попало. Без честолюбия он не связан достижением цели, но и бездействию (не предается). Предельно преданный размышленью, вдумчивый, он решительно упражняется в размышленье, Сосредоточив мысль, он впадает в самадхи, тогда оставляет и размышленье. Пребывая в таком состоянье, он легко осуществляет упорное отреченье, без сожаленья покидает дыхания жизни (праны) и вселяется в брахманическое тело» [Мкдх, XII. 196. 8-12, 16-21]. Мне представляется, во всей Мкдх этот фрагмент является одним из наиболее сокровенно-искренних, согласно которому единственно правильный Путь составляют теоретическое знание («рассуждение санкхьи») и практическое делание (йога), совмещённые и сросшиеся в целостности подвижничества. Исполнение каждого положения требовало невероятно больших и мужественных усилий подвижника. Если аскет строго следовал многократно испытанной технологии, то на финише он достигал гарантированный результат – мистически-метафизическое спасение.

По сути, «шептуны молитвы», отвергая отработанную методологию многотрудного практического делания, предлагали существенно иной путь достижения конечного результата: посредством непрерывной молитвы. Многоопытный и авторитетный для подвижников Бхишма категорически осудил путь «шептунов молитвы»: «…кто ради обладания божественным могуществом усердно шепчет молитву, тот уходит в кромешную бездну и оттуда не вернётся. Заблудший, ради страстно желанного творящий шептанье молитвы, уходит туда, куда (направлена) страсть, иль ниспадает в кромешную бездну… Шепчущий молитву, несовершеннознающий глупец идет к заблужденью, он уходит путём заблудших, а туда придя, сожалеет… Из-за превратного знания многие попадают в кромешную бездну. А шептанье, даже похвальное, по существу порочно» [Мкдх, XII. 197. 7-8, 10, 13]. В

рассматриваемом обсуждении, на мой взгляд, поднималась одна из важнейших проблем индуистской метафизики Пути – проблема подлинности пути к последней остановке, к мистическому созерцанию Бога. Можно вести праведный образ жизни, заниматься суровой аскезой, как будто успешно продвигаться к заветной цели. Однако, в действительности, избранный подвижнический путь может оказаться не только ложным, но и саморазрушительным для подвижника. В православии такое явление называется «прелестью», или «обманчивой святостью». Опасность прелести выражается в том, что она, как дьявольское внушение, поджидает монаха на каждом шагу, и часто в ходе практического делания ему непросто определить праведность или прелесть своих деяний. По-видимому, рассматриваемый фрагмент являет первое в истории метафизики Пути обсуждение обманчивой святости.

Казалось, после строгого осуждения Бхишмой «шептунов молитвы» вопрос о судьбе этого движения закрыт. Однако мудрые брахманы никогда не были простыми и недалекими мыслителями. Уже в 199-й главе Мкдх тот же Бхишма рассказывает поучительную пластически-созерцательную историю брахмана-шептуна, которая убедительно показывает сложность и неоднозначность оценки этого аскетического движения. Это достаточно большое описание я передам с большими сокращениями, чтобы помочь читателю проследить основную логику пластического мышления брахманов.

Некий самообузданный брахман-шептун, «твердый в законе, многославный», «безмолвный», «знаток шести частей Писания», «совершал подвиг шептанья мантры Самхиты» тысячу лет. Когда ему явилась великая богиня Савитри и сказала: «Я вполне довольна», тот продолжал шептать молитву и ничего не ответил. Тогда она сказала: «Что ты хочешь, певец, какое желанье тебе исполнить? Поведай, лучший из шептунов, всё тебе будет!» «На эти слова богини знающий дхарму певец ответил: «О шептании мое желанье, да возрастет оно больше и больше. Пусть самоуглубление (самадхи) моего ума с каждым днем возрастает». «Да будет так», – тогда милостиво сказала богиня. Затем еще продолжала говорить благосклонная богиня: «Ты не пойдешь в кромешные бездны, куда уходят туры-брамины, ты пойдешь в безусловное, безупречное состояние Брахмо. То, о чём ты меня просил, осуществится. Владея собой, продолжай шептанье, и приблизится к тебе Дхарма». Через время ему является сам Дхарма и говорит: «Дваждырождённый, взгляни на меня, я – Дхарма, прибыл с тобой повидаться. Услышь от меня, какой плод (тобой) достигнут шептаньем. …ты победил миры небесные и земные, все, какие только существуют; святой, превзойдя все внешние обители богов, ты шествуешь (дальше). Расставайся с жизнью, муни, в какие хочешь миры направляйся, покинь себя и тело, тогда ты миров достигнешь!» В ответ на в

высшей степени заманчивое для подвижника предложение бога брахман сказал: «Что мне в (тех) мирах? Сам иди, куда хочешь, Я же из тела, (приносящего) много страдания, радости, не выйду, владыка!» Бог смерти Яма также предложил брахману-шептуну: «Полно тебе обращаться мыслью к телу; тело покинь и будь счастлив. Направляйся в нетленные миры; туда придя, тосковать не будешь!» На что, вошедший в поток непрерывной молитвы, брахман ответил: «Что мне в вечных мирах? ***Мне нравится шептанье*** (выделено мною – В. М.), блаженный» [Мкдх, XII. 199. 7, 11-16, 21-24, 27-28].

Опуская побочные ходы пластически-созерцательного мышления брахманов, обратимся к завершающей мыслительной картинке сложной метафизической проблемы «шептунов молитвы». При стечении всех богов, святых, небесных существ брахман-шептун и пришедший к нему раджа «совместно, но разными путями осуществили самоотрешенье… Прану, апану, удану, саману, вьяну остановив, они погрузили в двулепестный (чакра) манас. Установив (его) внутри ниже бровей, (на уровне) корня носа сдвиганьем бровей, оба привели в покой свой манас. Не шевелясь, вперив взор в межбровье, они погрузились в самадхи; Преодолев себя, они направили в голову самосознанье. Тогда расщепив нёбо махатмы брамина, изошел превеликий свет и вознёсся на третье небо. И со всех сторон раздался (священный) возглас: ««Ха-ха! Тот свет хвалебным гимном проник в Браму. Тогда «Добро пожаловать», – сказал тому свету Предок, мерой в палец пурушу встречая, о, владыка народа. Еще и еще он тогда молвил медвяное слово: «Равен плод шептуна и йогинов, в этом нет сомненья. С наглядностью ясно, каков плод йоги для тех, (кто ей предается); ***для шептунов же определено особое восхожденье*** (выделено мною – В. М.). Так пребывай во мне». Это сказав, он наставлял его снова и снова. Затем беспечальный брамин проник в уста (Брамы)» [Мкдх, XII. 200. 16-25].

Я попытаюсь перевести пластически-созерцательный текст на спекулятивный язык метафизики Пути. Брахман-шептун на протяжении длительного времени («тысячу лет») вел суровый праведный образ жизни. Однако вместо медитации по системе йога он тянул непрерывную молитву. Примечательно, что он, читая «мантры Самхиты» (по-видимому архаической РВ), не стремился к достижению мистического созерцания трансцендентной реальности. В знак признания его аскетических подвигов боги Савитри и Дхарма открыли ему доступ к высшей цели, от которой он категорически отказался. Сам процесс творения молитвы приносил ему высшее духовное наслаждение и, вместе с тем, являлся для него конечной целью. При этом его молитва была *в никуда*. Она не была обращена к какому-либо богу или к реальности Атмана-Брахмана. Когда аскету-шептуну явился раджа, брахман отдал ему всё, что у него было – «плод заслуги выполненного шептанья».

Когда раджа спросил у брахмана, что представляет собой этот плод, тот не мог сказать ничего определенного. Брахман сказал: «Я шептал без определенной заранее цели, как же могу я знать плод шептанья?» [Мкдх, XII. 199. 58]. Казалось, несмотря на свою праведность, брахман занимался бессмысленным, никчемным делом. Однако высшие боги, святые и иные существа устроили ему всеобщее почитание, которое сопровождалось мистическим вхождением брахмана в сокровенную реальность бога Брахмы. Смысл этой истории заключается в том, чтобы посредством пластически-созерцательного мышления подвести подвижника-аскета (и читателя!) к достоверному выводу: методологии йоги и непрерывной молитвы равноправны, хотя и последняя имеет своеобразный путь «восхождения». Всю эту историю можно было бы принять за не представляющие особого интереса причуды брахманов, однако если рассмотреть ее в контексте творения православными монахами непрерывной «Иисусовой молитвы», то открываются весьма примечательные, с точки зрения метафизики Пути, параллели и ходы размышления.

Поскольку исходной площадкой становления метафизики Пути выступало подвижническое движение в Древней Индии в эпоху осевого времени, а затем великого синтеза, то дискуссия о легитимности «шептунов молитвы» в определенном смысле приобретала судьбоносное значение. Признав равноправными йогическую практику и умное делание молитвы, мудрые брахманы и отшельники обеспечили дальнейшее поступательное развитие индуистской метафизики Пути. В ее последующей истории эти два течения слились, как две необходимые составляющие в единое целое. В православной метафизике молитвенное направление стало приоритетным. Обратимся к знатоку православной метафизики Пути Варсонофию Оптинскому (1845-1913). «…молитва есть дыхание души. – пишет он, –Ты и непродолжительное время не мог не дышать, так ка тело этого требует, иначе оно умрет, так и душа нуждается в дыхании, т. е. в молитве, в противном случае она умрет духовно» [13, с. 208]. «И мы говорим, – утверждает Иосиф Исихаст Афонский, – что молитва – это единственное средство, которое содействует очищению разума, и без нее мы не можем жить духовно. Однако никто не может держать ум и молиться чисто, если не придет благодать божественного и духовного ведения или если не придет вышеестественным образом некий благий и божественный помысел или другое действие божественной благодати. Поэтому он должен знать, что не сам он удерживает ум, а божественная благодать, и по мере божественной благодати он молится чисто. И пусть знает таковой, что это не от него, а от Бога. И пусть благодарит Бога. И пусть учит других, что мы должны действовать теми способами, которые в наших силах, показывая Богу наше намерение и желание молиться чисто. Но придет ли это, зависит от Бога» [191, с. 299-300]. В отношении

первостепенной значимости умения практического делания Иисусовой молитвы афонский монах высказывается строго и определенно: «Монах, который не научился Иисусовой молитве, не знает, зачем стал монахом» [191, с. 250]. По мнению Варсонофия Оптинского, «Действие этой молитвы покрыто величайшей тайной. Не в одном говорении слов: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного» она состоит, но доходит до сердца и таинственно водворяется в нем. Через молитву мы входим в общение с Господом Иисусом Христом, молимся Ему, сливаемся с Ним в одно целое. Эта молитва наполняет душу покоем и радостью среди самых тяжелых испытаний, среди всякой тесноты и суеты житейской» [13, с. 142].

Представляют интерес главы 312-320, в которых пришедшие из запечатленной в Бр далекой эпохи начала осевого времени «превосходный риши» Яджнавалкья и царь Видехи Джанака подводят своеобразный итог развития философии санкхьи и йоги. Для современного исследователя большую загадку составляет временно́е измерение в пластически-мыслительном пространстве Мкдх. По сути, Мкдх состоит из некоторого множества разделов, включающих меньшую или большую совокупность глав. Они представляют собой своеобразные целостные ценностно-мыслительные и созерцательные миры, туннельными переходами между которыми являются беседы героев Мхб, например, Юдхиштхиры и Бхишмы. В каждом из этих причудливых разделов-миров пространственно-временные отношения могут принимать существенно различный характер. Временные ограничения могут отключаться, исторические эпохи могут совмещаться или, как карты, перетасовываться. В пластически-мыслительном пространстве рассматриваемого раздела царь Видехи Джанака, по-видимому, реальный правитель известного государства VI в. до н.э., когда только начиналось становление древнеиндийской метафизики в Упанишадах добуддистского периода, перемещается, приблизительно в конец осевого времени в Древней Индии (IV в. до н.э.), оставаясь вечным царем Видехи. Такая манипуляция со временем для современников, читавших текст, содержащий свежайшие достижения мыслителей школы санкхьи, относила его в далекое прошлое, посредством чего, во-первых, придавала этому знанию высшую степень достоверности; во-вторых, прочно связывала философию санкхья с истоками древнеиндийской философии, с авторитетной Брихадараньякой упанишадой!

Какое значение этого одного из последних разделов в структуре Мкдх? Просматривается двоякая цель авторов объемного творения, которую с успехом реализовал многоопытный Яджнавалкья. Став носителем и рупором идей школы санкхья, великий риши кратко и четко изложил основоположения самой развитой научно-философской системы знания: о первоначалах мироздания, космогенезе, особенно детально раскрыл природу человека,

метафизическую концепцию спасения и т.д. Творцы Мкдх также «поручили» авторитетному мыслителю и другую, может быть, главную задачу: показать всем сторонникам и соперникам, что более высокого знания, чем санкхья и йога, нет и быть не может, и что они – родные сестры, которых разлучить невозможно. «Нет знания, равного Санкхье, – провозглашает Яджнавалкья, – нет силы, равной Йоге; обе направлены на одно, считаются неопровержимыми обе. Люди, радующиеся неразумному, раздельными их считают, мы же с несомненностью видим их единство, раджа. Ибо то, что видят йогины, то и санкхьи видят; кто видит, что Санкхья и Йога – одно, тот воистину видит» [Мкдх, XII. 318. 2-4]. «Все последователи Санкхьи, радующиеся основам Санкхьи, также йогины, радующиеся основам Йоги, и другие люди, стремящиеся к освобожденью, правде этого ученья стали причастны» [Мкдх, XII. 320. 87].

Почему я отношу создание этого произведения к концу древнеиндийской ментальной революции, приблизительно к IV в. до н.э.? В своих метафизических размышлениях о спасении Яджнавалкья делает ставку на знание. «Ни изучением писаний, – утверждает он, – ни умерщвлением плоти, ни жертвами, радость куру, нельзя достигнуть состояния Непроявленного (Пуруши): только знающий Непроявленного достигает величья… Те, что, изучая Писанье, познают Вечное, запредельное непроявленной (природе). Полностью достигают свободы, в том, что есть Бытие-Небытие, и не вкушают ни рожденья, ни смерти» [Мкдх, XII. 320. 107, 109]. В его метафизических рассуждениях и в его беседе с Джанакой нет чистого дыхания нравственной революции, которая произошла в душах брахманов и отшельников в эпоху великого синтеза. Напряженной мыслительной, спекулятивной работы недостаточно, чтобы пройти по узкому и многотрудному Пути к последней остановке. В III – I вв. до н.э. самым продвинутым подвижникам было ясно, что необходимо еще и духовно-нравственное борение. Обратимся за справкой к Упанишадам, в которых записана хроника становления древнеиндийской метафизики. В четвертой главе Бр Яджнавалкья утверждал: «Этот Атман… весь состоит из познания» [Бр, IV. 5. 13]. В той же главе рекомендуется «лишь разумом воспринимать» Брахмана [Бр, IV. 4. 19]. В Айт провозглашается: «Все это ведомо познанием, утверждено в познании. Мир ведом познанием, утвержден в познании. Познание – Брахман» [Айт, III. 3]. Это означает, что автор создания «беседы Яджнавалкьи и Джанаки» для убедительности сохранил весьма устаревшие воззрения знаменитого риши середины VI в. до н.э. об Атмане-Брахмане как познании и знании и растворил их в философских представлениях санкхьи и йоги. Однако сам автор этого произведения жил до эпохи великого синтеза.

Редакторы Мкдх решили включить это творение в свою «хрестоматию», поскольку оно весьма соответствовало «идеологии» их большого труда.

Мне непонятно, почему в Мкдх так слабо и невыразительно запечатлено нравственное учение брахманов и отшельников. К концу IV в. до н.э. в господствующей формирующейся индуистской метафизике Пути, казалось, практически все было ясно: трансцендентная природа Атмана-Брахмана (и, соответственно, высших богов индуизма Брахмы, Вишну и Шивы) и многократно проверенная и отработанная технология сурового Пути достижения мистически-метафизического созерцания высшей реальности. Это состояние концептуальных разработок и отображает Мкдх, представляющая наиболее развитое философски-научное знание школы санкхьи. Но затем брахманам и отшельникам каким-то образом открылось высоконравственное учение Будды. Для аскетов брахманистской традиции это знание было настолько поразительным, что они приняли его безропотно, с трепетом и сразу. Буддизм в объективно-идеалистической интерпретации без сопротивления вошел в их концептуальные построения и сформировал важнейшие методологические установки практического делания, ставшие неотъемлемыми в системе йога. Нельзя сказать, что в Мкдх маркеры этих важнейших событий отсутствуют, но выражены они очень слабо. Так, в этом немаленьком произведении я искал высказывания о любви к Богу. Вот одно из редких высказываний: «К познаваемому как непроявленное к Бхагавану, великому Вишну через любовь идут те, что лишены надежд, насыщены знанием, чисты» [Мкдх, XII. 217. 33]. Тема «смирения» занимает важное место в метафизике Пути. Как было показано выше, она получила глубокое осмысление в индуистской метафизике эпохи великого синтеза. В метафизике санкхьи, изложенной в Мкдх, тема «смирения» также не получила развития. Читаем одно из редких суждений о смирении: «Отречение и смирение – так определяется высший тапас» [Мкдх, XII. 221. 5]. Учение о дхарме также в Мкдх теоретически не осмыслено. Представления о дхарме ограничиваются весьма абстрактными утверждениями, что она есть высший долг и закон. В главе 260 Бхишма туманно рассуждает о признаках дхармы: «Праведное поведение, Веды, Предание – три признака дхармы» [Мкдх, XII. 260. 3]. Не видно понимания природы дхармы и у Юдхиштхиры. «Закон (дхарма) появляется сначала, как (марево), – утверждает он, – город гандхарвов, а по рассмотрении (его) вещими снова в незримость уходит; как рытвина для водопоя коров или (оросительные) арыки (быстро) пересыхают, Бхарата. Так, по преданию, истощается, становится невидимой вечная дхарма» [Мкдх, XII. 261. 13-14].

Об отчаянном бунте «косматых аскетов»-шиваистов, завершившемся поразительной религиозной революцией Шивы. Для меня одной из главных

загадок индуистской метафизики эпохи великого синтеза является образ могучего Шивы. Казалось, все теоретические (в санкхье) и практические (в йоге) достижения брахманов и отшельников в рассматриваемый период «собирал» – как свои заслуги – бог Вишну. В концептуальных разработках древнеиндийских мудрецов бог Шива почти не упоминается. Наиболее ярким подтверждением тому является БхГ, да и весь комплекс Мхб. С одной стороны, в определенном смысле мудрецы школы санкхьи создали возвышенный пластический и развитой спекулятивный образ бога-любимца Кришны (Вишну), а с другой, – Бхагаван был как бы их верным и надежным покровителем, более того, – конечной целью их мистически-метафизического созерцания. Однако, именно санкхистская Мкдх предоставила богатый материал о подлинной природе бога Шивы, что позволяет существенно уточнить метафизические представления ведущего подвижнического течения.

В **главах 284-286** мистически-метафизические размышления брахманов о природе и значении Шивы излагаются не спекулятивно в терминах древнеиндийской философии, а посредством пластических образов. В эпоху великого синтеза в ходе прогрессирующего развития раннего индуизма, по-видимому, нарастали противоречия между отдававшими предпочтение богу Вишну (они-то и имели режим благоприятствования) и приверженцами бога Шивы, бывшими, преимущественно, лесными косматыми аскетами. Достигшее предельной остроты противоречие между двумя основными течениями раннего индуизма привело к масштабному, беспрецедентному в многовековой истории Индии, бунту сторонников Шивы. Эта вполне мирская история нашла отражение в мифо-пластическом размышлении, которая представлена в Мкдх в двух версиях: укороченной (гл. 284) и расширенной (гл. 285-286).

Обратимся к изучению расширенной, более продуманной версии мифа-размышления. Ее излагает царь Куру Джанамеджая. Дакша, которого называют отцом богов и связывают с Праджапати, подготовил жертвоприношение на горе Химавата. «Перед Дакшей, лучшим из блюстителей закона, окруженным сонмами ришей, жители земли, поднебесья, небесного мира предстали, пред тем владыкой существ, сложив (молитвенно) руки. Боги, данавы, гандхарвы, ракшасы, пишачи, наги оба гандхарва Хаха и Хуху, Нарада и Тумбуру, Вишвавасу, Вишвасена и (другие) гандхарвы, апсары. Сыны Адити, васавы, рудры, праведники, множество марутов – вместе с Индрой все пришли участвовать в жертве, пьющие пар, пьющие сому, пьющие дым, пьющие топлёное масло. Риши и предки пришли вместе с Брамой – эти и другие, множество существ четырехвидных: рождённые живыми, яйцерождённые, из семени проросшие, рождённые из пота – все были созваны, приглашены с супругами боги» [Мкдх, XII. 285. 5-11]. Дакша ясно

разъяснил смысл и значение предстоящего ритуального действа: «Я приношу на золотом блюде (жертву), очищенную мантрами и гимнами по закону, Владыке этого торжества – Вишну» [Мкдх, XII. 285. 24]. Все собрались для восхваления и почитания Бхагавана. На этом собрании для Шивы места не было и какой-либо части жертвы ему не было предусмотрено. Эта часть пластического описания, надо полагать, отображала сложившуюся ситуацию противостояния двух основных течений в раннем индуизме – благообразных, философски продвинутых сторонников Вишну и лесных братьев «косматых аскетов», приверженцев бога Шивы. «Косматые аскеты» не могли соперничать с высокоумными вишнуистами в философских дискуссиях. Однако они обладали гораздо большей магической силой. Прежде всего, их проклятия боялись все, от мала до велика. Поэтому они среди брахманов и отшельников подняли невиданный ранее в истории подвижнического движения в Древней Индии бунт, который, судя по мифу, был яростным, отчаянным и чрезвычайно опасным для варны брахманов в самый важный момент ее истории, когда они практически захватили власть и «форматировали», «лепили» всё: религию, право, философию, само древнеиндийское общество. В деле реконструкции эпохи великого синтеза следует всё время иметь в виду, что на большой территории полуострова с многочисленным разнообразным населением единого государства не было. В этой сложной неустойчивой ситуации брахманы различных народов и государств, как некое метасообщество, занимались преобразовательной деятельностью *для всех*.

Идем далее по пластическому повествованию мифа. От возмущенной такой несправедливостью Умы (жены Шивы) негодование передалось Владыке аскетов, который решил разрушить жертвоприношение. «Властелин изрыгнул изо рта ужасное существо, приводящее в трепет; Махэшвара ему приказал: «Разгони празднество Дакши!» Тогда тот единственный (в своём роде) лев, которого (Шива) изрыгнул изо рта, играя, уничтожил жертвоприношение Дакши ради успокоения гнева богини. В негодовании великая владычица, престрашная богиня Кали, огромная, последовала за ним, чтобы самой быть свидетельницей дела; зная согласие бога, она голову перед ним склонила. Тот (лев) был похож (на Шиву) отвагой, облечён в образ (его) силы; это был воплощенный гнев (самого) владыки. Непомерный по силе мужества, непомерный по силе отваги, именовался Вирабхадрой тот мститель за негодованье богини… Неистовым ликованьем они тогда наполнили поднебесье, и небожители струсили, (перепуганные) тем страшным воем. Раздирались горы и тряслась (земля), существ опора, заметались ветры-маруты, и заколыхалось царство Варуны. Не сияли огни, не сияло всеозаряющее (солнце), не появлялись планеты, созвездия, месяц; не

показывались ни риши, ни боги, ни люди. Когда настала тьма, пожар устроила нежить; одни страшилища жертвенные столбы вырывали, иные растаскивали, другие, их захватив, ломали. Налетали бурей, бушевали с быстротой ветра, со скоростью мысли, разбивали жертвенную посуду, (ломали) дивные убранства. Всё было разбросано, словно звёзды по небу; навалены горами дивные яства, (разлиты) напитки… (Рождённые) гневом Рудры, видом подобные огню (последнего часа), огромные ростом, они разгоняли рати богов, распространяя страх повсюду. За молодушками, жёнами богов, разные оборотни гонялись, за теми, которых все боги тщательно прятали от гнева Рудры; сотворенный Рудрой (Вирабхадра; от vīra – герой; bhadra – прекрасный, красивый; олицетворение воинственной ярости – В. М.) быстро сжёг повсюду, что было (уготовано) для жертвы; Он учинил ужасающий шум, все существа приводивший в трепет; завывал, ликовал, срезая голову жертвы» [Мкдх, XII. 285. 31-36, 39-45, 49-52]. Упав на колени, Дакша (Праджапати!) молил о пощаде. Восхваляя Шиву, он произнес тысячу восемь его имен, которые очерчивали границу его власти и закрепляли ее.

Приведем наиболее важные и показательные имена Шивы. Дакша сказал: «Поклонение тебе, владыка богов, убивший врага богов, Балу, Индра богов, столп силы, богами, данавами чтимый. Друг тысячеокий диковинноокий, треокий, владыка жертвы, везде обладающий ликами, головами, руками, ногами всюду. Всё в мире слыша, всё проникая, ты пребываешь Остроухий, большеухий, кружкоухий, обитатель Океана. Поклонение тебе, обладающий ушами владыки слонов, коровоухий, рукоухий; поклонение тебе, сточревный, стомакушечный, стоязычный. Воспевают тебя певцы, хвалениями хвалители восхваляют Тебя, стожертвенного Браму, превыше неба тебя почитают. В твоём образе, многообразный, те (боги), океаноподобный, небосводоподобный: «Ведь в нём все боги, как в хлеву коровы». В теле владыки вижу Сому, Агни, владыку вод (Варуну), Солнце-Адитью, Вишну, Браму, Брихаспати. Ты – причина, действие, орудие действия, дело, Ты – Сущее и не-сущее (сат-асат), возниковенье – исчезновенье. Поклоненье подателю даров, Бхаве, Шарве, Рудре… Поклоненье несравненнообразному, безóбразному, благому, Солнцезнаменному, солнцу, венчанному солнцем!.. Вездесущему, всепоглощающему, тому, кто всех существ есть внутренний Атман, Поклонение восхваляющему, восхваляемому… Страшному трубным хохотом, соблюдающему ужасающие обеты, поклонение ужасному, десятирукому да будет, поклоненье постоянно! Поклонение держащему в руке череп, любителю (погребального) костра и пепла, пугающему, страшному, блюдущему страшные обеты… ***Ужаснейшему ужаснейшего, неужасному и ужасному видом, Благому, умиротворенному, всемиротворящему –***

поклоненье (выделено мною – В. М.)!.. О дхарме, деле, целях, об освобождении, разрешающему вопросы, учащему размышлению, возвещающему Санкхью, искушённому в Санкхье и Йоге, (поклоненье)… Вожделение, дающий вожделение, убийца вожделения, насыщенный, насытитель и ненасытитель. (Ты) всё, всеподатель и всеразрушитель, пристрастившийся к сумеркам, да будет тебе поклоненье!.. Ты – творец подвижного и неподвижного и разрушитель; знающие называют тебя Брахмо, (как) Брахмо, – ты облачение знающих Брахмо; ты – высшее лоно ума, пространство, ветер, сокровищница (звёздных) светов; ***Риг и Саман (Веда), слог АУМ, так именуют тебя возвещающие о Брахмо*** (выделено мною – В. М.)… Состоящим из (заклятий) Яджур и (мантр) Риг-(Веды) тебя именуют, во множестве ведических Упанишад провозглашают. Ты – брамины, кшатрии, вайшьи, шудры, также низшие варны; ты – сшибка туч, ты – молния, раскаты грома; ты – год и его времена, месяц и полумесяц, ты – круги мировых времён, лунные четверти, минуты, мгновенья, ты – звёзды, планеты… ***Ты – ненависть и влеченье, страсть*** (выделено мною – В. М.), заблужденье, терпение, нетерпенье, Возникновение, крепость, жадность, похоть, гнев, пораженье, победа… Слог АУМ, начало и конец Вед, Гаятри… Подвижничество, истина, послушничество, прямодушие, Брахмо, ***Душа существ*** (выделено мною – В. М.), творец существ, возникновение бывания, будущий, настоящий, бывший!.. Всетворец, всеустроитель, превосходный, всюдурукий, всеобразный, сияющий, всюдуликий; Луна и солнце – твои очи, твоё сердце – Праотец (мира); ты – великое море, (ты) – Сарасвати, сила слова, огонь и ветер; день и ночь, открывающий и закрывающий очи. ***Ни Брама, ни Говинда, ни древние риши не могут досконально постигнуть твоего величия, Шива*** (выделено мною – В. М.)!» [Мкдх, XII. 286. 3-11, 15, 18, 24-25, 30, 43, 46, 52-53, 55-57, 60, 64. 80, 93-95].

В Древней Индии миф значил больше, чем закон, потому что из него проистекало всё: мораль, право, философия и т.д. Перечисление имен Шивы самим Праджапати (Дакшей) просвещенные индийцы рассматривали как текст договора между соперничавшими брахманистскими группировками. По этому соглашению получалось, что Шива получал всё. В его теле оказались все ведийские боги, в том числе Вишну и Брахма, что означало, что Ишвара стал первосущностной реальностью всех старых и новых богов. Он стал первоисточником дхармы, санкхьи и йоги, к высоконравственным и духовным ориентациям которых он не имел никакого отношения. Под его контроль переходили Веды, слог АУМ и ритуал в целом. Его трансцендентная реальность была настолько глубока, что ее таинственную сокровенную природу не могли постигнуть ни Брахма, ни Кришна, ни древние – самые святые – риши. Между тем, если посмотреть с точки зрения метафизики Пути,

что для меня самое важное, то «победа» Шивы и его безбашенных сторонников была достигнута не только вопреки морали, но и посредством ее демонстративного и всяческого уничтожения. Вид Шивы, «дающего вожделение», был «ужаснейшим» и отвратительно прекрасным. Получалось, что в аскетическом движении победил аморализм, который был не только таким образом легализован, но и получил режим благоприятствования. На мой взгляд, это обстоятельство окажет существенное влияние на дальнейшее развитие индуистской метафизики Пути.

Примечательно также, что при этом, по представлениям брахманов и отшельников, Вишну ничего не утратил! Всё его осталось при нем, о чем убедительно свидетельствует весь комплекс Мхб. Если бы до нас не дошло сохранившееся в нескольких письменных источниках мифологическое описание этих судьбоносных событий, то мы и не знали бы о бунте и своеобразном религиозном перевороте, совершённом гневливыми шиваистами. В отличие от европейского, индийское мышление изначально конъюнктивно. Оно основывается на принципе «и-и», согласно которому гармония и порядок устанавливается посредством примирения противных сторон, без особых проблем и трудностей совмещая, казалось, несовместимые представления и реальности. Шива мыслился как воплощение «ненависти», «влечения» и «страсти», и в то же время он представал как «умиротворенный» и «всемиротворящий». Европейцы же мыслят дизъюнктивно, по принципу «или-или» (к чему, собственно, обязывает аристотелевская формальная логика, в частности, уже упоминавшийся *закон исключенного третьего*), согласно которому для установления надлежащего порядка следует выкорчевать, растоптать, испепелить противную сторону.

Но главное «завоевание» Шивы было не в получении тысячи восьми имен-титулов, а в невиданной ранее «демократизации» его благотворительных функций, которые обеспечили ему горячую любовь и поддержку всех слоев населения древней и современной Индии. Эти функции изложены в заключительной части пластического повествования: «Желающие славы, княжества, владычества, вожделенного счастья, (достижения) цели, богатства должны внимать преданию, стойко (этой хвале), также прилежно ищущие знанья; больной, страдающий, унылый, обворованный, мучимый страхом, угнетаемый княжеской челядью – (все) освободятся от большого горя; и уж в этом теле он приравнивается (дружиннику) из дружины Шивы; такой становится незапятнанным, приобщается к великолепию, славе. Ни ракшасы, ни упыри, ни бхуты, ни (другая) нежить не натворят беды в доме того, у кого читается это хваленье; если внимают ему женщины, целомудренные послушницы, то мать и отец должны почитать их, как бога (Шиву); у того, кто всецело внимает этой хвале или, в себя углубясь, её возглашает, все дела идут

неуклонно к удаче; кто в уме замышляет что-либо или словом выражает что-либо, всё будет ему способствовать и впредь повторять это хваленье Богу Гухе, (Сканде), богине (Уме) и повелителю Нандина (Шиве). Хорошо уготовав приношение, самообузданный, сдержанный, преданный должен быстро повторять имена, (совершая) приношенье: такой человек получит желанное, в вожделении и наслаждении достигнет цели. А по смерти достигнет неба и не возродится в (лоне) животных» [Мкдх, XII. 286. 129-138]. При всем том, что он неистовый в своем гневе, страсти и вожделении, Шива, в отличие от других богов-«узких специалистов», готов был помочь всем. Этим своим милосердным подвигом он проник в сердце каждого индийца. Поразительно: откровенный аморализм и действенное милосердие соединились в Шиве! – Шива, а точнее, мудрейшие брахманы и отшельники, совершил духовную революцию.

В «Нараянии», одном из наиболее поздних текстов, включенных в состав Мхб, дается существенно иная трактовка рассмотренных выше событий: «Придя в ярость из-за разорения (жертвы) крату (Шивой), Дакша, усугубив самоистязания для укрепления (йогической) силы, сделал ещё один глаз во лбу Рудры. Ради (поражения) разрушителя трёх городов (Шивы), предпринявшего священнодействие, явившийся к Рудре Ушанас, содрав с его головы косы, обвил их вокруг (его шеи), и они превратились в змей; его шея, сжатая змеями, посинела, и ещё раньше, в манвантару (Ману)-Сваямбхувы, Нараяна сжал рукой Шиву так, что шея того посинела» [Мхб, XII. 344. 19]. Как понимать столь жестокие издевательства над могучим Шивой? Соперничество между вишнуистами и шиваистами не прекращалось никогда вплоть до настоящего времени. Подобного рода тексты были своеобразной местью автора своим противникам. В настоящее время в такой ситуации обычно пишут злобную статью или пасквиль. В те далекие времена творили яркую пластическую картинку. Поскольку в «Нараянии» не просматривается существенного продвижения в индуистской метафизике Пути, а отдельные представляющие интерес идеи, содержащиеся в ней, были уже использованы, то специальное ее рассматрение представляется нецелесообразным.

Подытожим: в «Мокшадхарме», как самом большом творении комплекса Мхб, получили развитие основоположения метафизики Пути, иложенные в «Гите». Поэтому в определенном смысле Мкдх можно считать развернутой версией последней. Вместе с тем, некоторые главы Мкдх существенно уточняют картину становления метафизического знания в эпоху великого синтеза. Пластически-созерцательная история бунта шиваистов свидетельствует, что, по-видимому, в I в. до н.э. в индуизме установился баланс между вишнуистским и шиваистским течениями. Поэтому Мкдх можно считать третьим этапом метафизического синтеза.

г) «Ашвамедхикапарва» – завершающий мистически-метафизический и нравственный постскриптум.

Методологическая оценка «Анугиты». Мы подошли к одному из важнейших текстов древнеиндийской метафизики Пути эпохи великого синтеза к книге XIV Мхб «Ашвамедхикапарве» («О жертвоприношении коня», далее – Ашв), сердцевину которой составляет религиозно-философский трактат «Анугита» (АГ), что означает «Последующая Гита», главы 16-50. Какие произведения из множества созданных в эпохи осевого времени и великого синтеза могли бы служить философско-научным образцом древнеиндийской философии-науки и метафизики Пути? На мой взгляд, их было всего два – «Йога-сутра» Патанджали и «Анугита». Для брахманов и отшельников, которые преодолевали суровые трудности подвижнического подвига, эти два великих творения, по-видимому, были основными учебными пособиями. Лучше них, собравших сокровенное знание в единое целое, не было. Поэтому, приступая к эпистемологическому анализу АГ, я буду всячески стремиться реконструировать ее как теоретическую систему знания.

Какую цель преследовали многоопытные брахманы, создавая – когда выстраивание героического эпоса Мхб близилось к концу – книгу «О жертвоприношении коня»? Из текста книги XIV следует, что в ней они хотели завершить философско-научную историю комплекса Мхб – осуществить окончательный теоретический синтез индуистской метафизики Пути. При этом брахманы-риши не могли преподнести свой мыслительный бриллиант АГ без красивой оправы, в качестве которой выступают пластически-созерцательные размышления в главах 1-15 (предваряющие) и 51-96 (завершающие). Поэтому, на мой взгляд, было бы методологически ошибочно ограничиваться эпистемологическим анализом лишь научно-философского трактата АГ. Следует изучать «Ашвамедхикапарву» как целостное творение эпохи великого синтеза. Я исхожу также из того, что многотомный комплекс Мхб является таким текстом, в котором нет ничего лишнего. Требование стихотворной формы (и не только) вынуждало авторов искать оптимальные средства для выражения смысла и цели. Исследователю нужно стремиться изучать текст изнутри, погрузиться в ценностно-мыслительное пространство произведения, смиренно следуя его логике образного и спекулятивного мышления. Высокомерное изучение Мхб снаружи и через очки современных концептуальных схем и представлений – дело неблагодарное и бесплодное.

Первый раздел, который охватывает **главы I-XV**, посвящен описанию развернувшихся бурных событий, связанных с желанием могущественного царя Марутты провести жертвенный обряд. Среди многих задач первого пластически-созерцательного раздела одной из главных было показать

первостепенную значимость брахмана-подвижника на поучительном примере деятельности аскета Самварты. В брахманистской социально-политической революции следовало поставить жирную точку. Никакими высокоумными трактатами этой цели достигнуть было нельзя. Как было показано выше, мастерски преуспевшие в творении мифов, а, по сути, умело использовавшие пластически-созерцательное мышление брахманы в многотомной Мхб систематически и целенаправленно внедряли в сознание древних индийцев убеждение о верховенстве брахманов в мироздании и их абсолютной мощи и силе, превосходящей силы всех богов и природы.

Царь «Марутта – могучий воитель,.. вся Земля, опоясанная океаном, пылала к нему любовью. Тот царь непрестанно соперничал с Царем богов (с Индрой – В. М.);.. Владыка земли Марутта был чист и исполнен достоинств; Шакра («Могучий» – В. М.), как ни старался, не мог его превзойти!» [Мхб, XIV. 5. 12, 14]. В эпоху великого синтеза древние индийцы полагали, что тот, кто живет по дхарме, ведет добродетельный образ жизни, становится достойнее ведических богов, сильнее самого Индры, утратившего былую славу и силу. Оскорбленный высокомерным поведением Марутты, Васава («Владыка Благих») обратился к своему старому другу, великому жрецу Брихаспати, чтобы тот не совершал жертвенный обряд для смертного царя. Брихаспати обещал выполнить просьбу почитаемого им бога. Когда Марутта, придя к Брихаспати, попросил совершить священный ритуал, тот категорически отказался, сохраняя верность своему другу со времен РВ, добродушному красавцу Индре. Царь Марутта «исполнился стыда и, огорченный, ушел. По дороге он встретил святого провидца Нараду», монаха-странника, одного из семи святых риши. Марутта рассказал о том, «как жестоко обманул его собственный учитель». Великий брахман посоветовал ему найти благочестивого сына Ангираса по имени Самварту, «одетого одним пространством, странствующего по всей земле, повергая людей в смятение своим видом и поведением». Когда настойчивому царскому правителю удалось найти юродствующего Самварту, тот согласился провести жертвенный обряд. Когда Индра узнал о соглашении между Маруттой и Самвартой о проведении жертвоприношения, он обратился к богу Агни, чтоб тот сообщил строптивому царю о том, что он, Индра, согласен: пусть жрецом будет сам Брихаспати. «Великий духом Дымознаменный двинулся в путь, пожирая без разбора и большие лесные деревья, и травы. В начале знойной поры двигаясь без всяких препятствий, преодолевая преграды, он ревел, словно ветер» [Мхб, XIV. 9. 10]. При появлении Агни Марутта сказал: «Что за чудо я вижу: Огонь в телесном облике явился (к нам)! Приготовь ему скорее сиденье, воду-питье и воду для (омовения) ног,.. Агни сказал: «С радостью принимаю от тебя сиденье, воду-питье и воду для ног, о безупречный! Знай,

что я пришел к тебе как посол, с поручением Индры» [Мхб, XIV. 9. 11-12]. Когда столь любимый древними индийцами таинственный Агни изложил не повеление, а просьбу своего верного друга и повелителя Индры, Самварта сказал: «Никогда больше не приходи к нам сюда, чтобы предложить Марутте Брихаспати (в качестве жреца), дабы я в ярости не испепелил тебя своим свирепым взглядом. Запомни это… И тогда, побоявшись быть сожженным, вернулся Дымознаменный к богам, дрожа, словно лист ашваттхи» [Мхб, XIV. 9. 19, 20]. Юродствующий брахман угрожает, казалось, неукротимому богу огня «испепелить своим свирепым взглядом»! А тот дрожит от страха! Как это возможно даже помыслить? С одной стороны, индийцы и те же брахманы с детства и на протяжении всей жизни изучают гимны РВ, в которых воспеваются милосердные Индра и Агни, а, с другой, эпос Мхб таким образом разрушает отшлифованные, впитываемые с молоком матери представления и образы славных и добрых ведических богов. Мне это трудно понять. Но у индийцев, как отмечалось выше, в отличие от нас, мышление было не дизъюнктивным, а конъюнктивным.

Когда Агни доложил повелителю богов об отказе Марутты и угрозах Самварты, Индра еще более воспылал гневом и хотел вновь послать бога огня к ним с поручением, но тот из страха категорически отказался. В размышлении Шакра высказал главную мысль всего первого раздела: «Да, воистину, ***сила брахманства выше, и превзойти брахманство никому не дано*** (выделено мною – В. М.)» [Мхб, XIV. 10. 1]. Разгневанный Индра решил двинуться на строптивого царя. Вскоре Марутта услышал раскаты страшного грома в поднебесье, тяжелую поступь могучего Васавы. Успокаивая царя, Самварта сказал: «Да не будет в тебе страха перед Шакрой… Эту великую напасть я быстро отведу своим противодействующим магическим знанием; не страшись ничего и положись на меня! Я отражу Индру, …бессильно предо мною оружие всех богов! Пусть грохот ваджры заполняет все пространство, пусть веет вихрь и, став дождем, пусть обрушивается на рощи, пусть изливаются как попало воды из поднебесья, пусть молния блещет – ничего не страшись! Огонь да оградит тебя от всего – и пусть Васава сколько хочет проливает свой ливень, пусть мечет свою ваджру, а Ваю пусть потоками воды воздвигает страшный потоп!» [Мхб, XIV. 10. 11-14]. Однако, когда приблизился могучий Индра, по-видимому, в виде смертоносного тайфуна, произошло полное взаимное примирение Васавы и Марутты, Брихаспати и Самварты. «И возвеличилось жертвоприношение того царя, – повествует Вьяса, – (еще более): ведь сами боги подносили на нем съестные припасы, а Шакра, Владетель рыжих коней, Царь богов, окруженный поклонением брахманов, исполнял там обязанности садасьи. Самварта же, великий духом, пламенеющий, словно второй бог Огня, не отходил от алтаря, громко призывал к жертвенным возлияниям сонмы

богов и, счастливый, произнося должные мантры, предавал жертвы огню» [Мхб, XIV. 10. 30-31]. Книга XIV Мхб – это творение последнего и окончательного синтеза, соединения и примирения всего. Я изложил краткий сюжетный скелет содержащейся в главах IV-X истории, которая представляет собой не столько миф, сколько яркое пластически-образное размышление об абсолютном верховенстве и первосущностной значимости брахманов.

В **главах XI-XV** описана философская беседа Васедувы, отца Кришны, с брахманом-риши Вайшампаяной, которая перебрасывает мыслительный мостик, обеспечивающий переход к восприятию высшего знания АГ. На мой взгляд, устами Васудевы существенно углубляется понимание природы человека, по сравнению с БхГ и Мкдх. Он начинает с того, «что главный враг заключен в твоем теле» [Мхб, XIV. 11. 5]. Самая главная битва разворачивается не с внешними, а внутренними врагами. «Постигни… исконную природу своих врагов, внешних и внутренних» [Мхб, XIV. 13. 8]. «Ныне тебе предстоит иная битва, в которой одно лишь сознание, манас, будет твоим оружием. …(выйти) за пределы даже высших из проявленных форм! В такой битве, какая тебе предстоит, не сражаются стрелами (и другим оружием), при поддержке свиты и родичей, а сражаются только (оружием) Атмана, и в одиночку. Если ты и не достигнешь победы в этой битве, то в какое бы состояние ты не попал, о Каунтея, – благодаря обретенному знанию, ты получишь статус человека, честно исполнившего свой долг» [Мхб, XIV. 12. 11-13]. Васудева раскрывает более глубокую природу желаний, чувственных вожделений, накрепко сросшихся с человеческим существом, умерщвлением которых борьба с ними не заканчивается. «Отринув только все внешнее, нельзя достичь высшей цели. Ее можно достичь, лишь отринув все телесное, и то не всегда. Если кто освободился от внешнего, но продолжает вожделеть к телесному, – добродетель и счастье его таковы, что их можно пожелать лишь врагу. …но без чувственного желания не было бы никакой внешней деятельности; ведь и даяние, и изучение Вед, и подвижничество, и ведийские жертвоприношения – (все основано) на желании. «То, что диктуется желанием, не может быть дхармой; настоящая дхарма основана на самообуздании» – понимая это, (мудрый) не принимает обетов, не совершает жертвоприношений, не предается созерцанию и йоге, – если (все это продиктовано) желанием» [Мхб, XIV. 13. 1-2, 9-10]. В подтверждение своих слов Васудева приводит известную «Песнь Камы», в которой воспевается неуничтожимость желаний: «Никто погубить меня не может, если не знает должного средства. … я возрождаюсь опять в этом самом его подвижничестве. … Я, Единый и Вечный, неуязвим для всех живых существ!» [Мхб, XIV. 13. 12, 16-17]. Васудева предлагает смиренно слушавшему его Юдхиштхире нестандартный ход в, казалось, безвыходной ситуации: «Направь это свое

желание жертвоприношений со всевозможными дарениями в русло дхармы – и тогда все будет по-твоему» [Мхб, XIV. 13. 1-2, 18]. На мой взгляд, достаточно актуальной в древнеиндийской философии рассматриваемого периода была проблема: кто ведет человека и, в целом, исторический процесс? В иудаизме, христианстве и исламе этот вопрос решается относительно просто и однозначно: ведет Господь. В Древней Индии ни Брахма, ни Вишну, ни Шива, ни бог Будда, ни трансцендентная реальность Брахмана-Атмана этими весьма обременительными проблемами не занимались. Оставалась одна надежда на совершенную реальность дхармы-эйдоса. Устами Васудевы высказывается важная идея, согласно которой лишь дхарма является высшей надиндивидуальной императивной метафизической реальностью, определяющей ход происходящих событий. «В согласии с дхармой» воины побеждают или гибнут на поле брани. Поэтому Джанардана («мучащий людей»; прозвище Вишну!) рекомендует Арджуне жить «в согласии с дхармой, познавший дхарму царь правит всею землей, и служат ему при этом великие духом сиддхи» [Мхб, XIV. 15. 30].

«Анугита» – самое глубокое творение Мхб. Как подойти к изложению ее сокровенного знания? Высокоумные брахманы, чтобы подготовить читателя к восприятию абстрактно-спекулятивного знания, создали пластически-созерцательную картинку, посредством которой они показали не только высшую степень достоверности сообщения, но и его развитие, более глубокое, по сравнению с БхГ, продолжение. В начале **главы XVI** повествуется, как Арджуна признался богу Кришне, что после потрясений в состоявшейся битве он подзабыл содержание предыдущей беседы (содержание «Гиты»!) и хотел бы восстановить в памяти сокровенное знание. Великий бог Кришна великодушно «обнял Пандаву и так ему ответил»: «Я поведал тебе тайну, о Партха, я описал тебе извечную дхарму в ее истинном виде, а также все нетленные миры. Мне весьма неприятно, если ты не обрел просветления и не усвоил (сказанного). Значит, ты маловерен и неразумен, о Партха! А ведь я, возвестив тебе словесно о Брахмане, уместил в этом всю дхарму; больше я уже не смогу рассказать все это полностью! Ибо тогда я повествовал о высочайшем Брахмане, будучи погружен в йогу. А сейчас могу только поведать тебе одно древнее сказание, чтобы ты, обретя должное состояние сознания, пошел высшим путем. Слушай, о достойнейший из блюстителей дхармы, как я расскажу обо всем этом» [Мхб, XIV. 16. 8-13]. Примечательно, что бог Кришна не сам непосредственно (т. е. самым достоверным образом) поучает самому сокровенному знанию, а сообщает о некоем брахмане, который побывал в «обители Брахмана». Получается, что речь мудреца-брахмана более авторитетна, чем речь одного из главных богов тримурти (!?). В свою очередь, этот брахман по имени Кашьяпа (мудрец риши,

прародитель богов, асуров, нагов, ракшасов) сообщает, что он встретил некоего брахмана, который «обрел знание всех дхарм»: «В совершенстве и великом многообразии постиг и различал он все, связанное с возникновением и гибелью (существ), был искушен в сути всех мирских дел, в природе и блаженства, и страдания. Он знал тайны рождения и смерти, тонкости святости и греха; прозревал, какая участь уготована существам, пребывающем в высокой или низкой телесной оболочке, их деяниями. Достигнув йогического совершенства, он жил, как (прижизненно) освобожденный; обуздав чувства, обретя ясность сознания, сияя величием Брахмана, странствовал он повсюду. Обладая даром невидимости, он любил путешествовать, сопровождаемый свитой таких же невидимых сиддхов, …будучи ни к чему не привязанным, словно ветер» [Мхб, XIV. 16. 19-22]. Автор(ы) АГ создали такой образ святого йогина, который служил для древних индийцев более совершенным идеалом, чем сам бог Вишну. Примечательно то, что этот брахман, достигший предельного совершенства, подается безымянным. Кашьяпа явился к нему и воздал ему почести. И тогда, как наставник с учеником, брахман заговорил с ним о высшем совершенстве [Мхб, XIV. 16. 19-26]. Таким образом подготавливался Арджуна к восприятию метафизического первознания.

Достигший совершенства брахман, подводя Арджуну (и читателя) для восприятия высшего знания, излагает исходную, для индийца – прописную истину, на которой настаивал несколько столетий ранее Будда: «…нигде нет вечного блаженства, и нигде пребывание не вечно; и из высочайшего положения вновь и вновь низвергается (человек), обретая страданье» [Мхб, XIV. 16. 29]. Затем следовало показать, что для достижения совершенного знания и экзистенциального состояния святости требовалось пройти сложный путь суровой аскезы. «Снова и снова я умирал, снова и снова рождался, всевозможную пищу вкушал, сосал из разных грудей, видел многих разных матерей и всякого рода отцов, познал и всяческие наслаждения, и страдания, о безупречный! Сколько раз я бывал разлучен с вещами приятными и сталкивался с неприятными, скорбел о потере богатств, нажитых ценою тяжких лишений! Терпел от чужих и от близких жестокие унижения! Страдал от сильнейших болей, телесных и душевных! Сносил страшные оскорбления, подвергался плену и убийству, проваливался в ад, в царстве Ямы принимал наказание! Постоянно подвергался старению, болезням; многократно менял телесные оболочки! Вкушал в этом мире все страдания, неизбежные, если в сознании сохраняются па́ры противоположностей! Но однажды я, униженный и измученный несчастьями, из отвращения и из духа противоречия отверг законы этого мира – и вот достиг совершенства по своему́ лишь изволению! Я больше не вернусь в этот мир, моему взору открыты ныне все миры – до мира

совершенных и мира Творца существ; мне уготована блистательная посмертная участь! Поскольку я достиг столь высокого совершенства, то (после смерти) пойду в тот мир, что над нами, а оттуда – в еще более высокий, в неколебимую обитель Брахмана; верь мне, так и будет, о лучший из дваждырожденных! Я больше не вернусь в этот мир смертных, о великий мудрец, преисполненный пылом подвижничества» [Мхб, XIV. 16. 31-40]. Одной из главных идей развитой антропологии брахманов-риши было представление о душе как о дхармо-кармическом сущностном ядре в жизненном мире человека, которое наследуется при смене форм существования как его оболочек. Главная жизненная задача человека заключалась в том, чтобы целенаправить сущностно-нравственную дхармо-кармическую реальность в себе в нужном благоприятном направлении. В мировой философии никто изучением этих вопросов не занимался.

Далее брахман, которого, как абстрактного идеализированного субъекта, назвали «Совершенным», по сути, создает самую развитую теоретическую модель человека, соединяющую физиологическую и духовно-нравственную составляющие в единое целое. Поэтому ее целесообразно рассматривать как сложную теоретическую конструкцию. Для Совершенного исходным эмпирическим материалом являлась жизнь простого обывателя: «Действия, продлевающие жизнь и приносящие славу, которые совершает он в этом мире, после того, как обрел иное тело, (рано или поздно) все исчерпываются. И он, чей дух помрачен (мыслями о скором) конце жизни, совершает (действия) противоположной направленности, ибо разум его меркнет ввиду предстоящей гибели. Не зная своей природы, своей силы, не думая об уместности своих действий, не владея собой, все время он из-за этого испытывает неприятности. И предается он всему, что для него вредно: то ест чрезмерно много, то не ест ничего; ест пищу испорченную или грубую,.. Он подвергает себя чрезмерным физическим нагрузкам или предаётся половым излишествам; или, постоянно устремленный к внешней активности, подавляет естественные позывы (тела)» [Мхб, XIV. 17. 6-11]. Если в древнегреческой философии, начиная с Фалеса, развернулся поиск архэ – исходного, первосущностного основания в природе, знание которого позволило бы понять сложную систему мироздания, космоса, происходящие природные явления и процессы, то древнеиндийские мудрецы прежде всего искали прочное сущностное основание в себе, в человеке. Согласно Бр, они нашли его в однотипной трансцендентной реальности Атмана-Брахмана как для человека, так и для природы. На поверхности «все течет», как сказал мудрый Гераклит. Эта мысль объединяла древнеиндийских брахманов-риши и древнегреческих философов.

Со времен Бр для древнеиндийских мыслителей одной из самых интересных проблем была загадка смерти как духовно-физиологического процесса, изучением чего они занимались непрерывно с VI в. до н.э. Осмысление главной тайны мироздания приоткрывало завесу в понимании ключевых загадок: дхармо-крамических процессов, появлению в душе Атмана и его ухода в момент смерти, проблемы спасения и др. В АГ представлена последняя, самая развитая теоретическая модель эпохи великого синтеза. Брахман дает такое теоретическое описание физиологической смерти: «Вот по каким причинам из тела живого существа уходит жизнь: слушай и усвой это, как следует! Природный жар в теле возмущается и, нагнетаемый «свирепым ветром», заполняет собою все тело и сковывает праны. Знай, что будучи чрезмерно возмущен в теле, этот великий жар разрывает жизненные центры, в которых пребывает душа. И тогда душа, испытывая страдание, тотчас исходит (из тела), покидает (его). …при разрыве жизненных центров (всякое) существо, не в силах вынести объявших душу страданий, оставляет тело. Все живые существа бесконечно претерпевают рождение и смерть; мы видим, как они оставляют свои тела,.. – но и по вселении в (новую) утробу жизненные центры подвергаются сильнейшему потрясению, и человек испытывает точно такие же страдания. Затем человек, чьи сочлененья повреждены, ощущает влажность вод и вступает в соединение с пятью элементами… А когда человек лишается тепла, дыхания, красоты и сознания, когда оставляет его Брахман, то о нем говорят: «Умер»… Тот вечный Джива (душа – В. М.), который действует в теле, с каким (местом в теле) ни сочетается, где в момент кончины ни (окажется),.. то он, учиняя (в теле) возмущение, проникает в сердце живого существа и тотчас же пресекает деятельность сознания; и существо, хоть и сохраняет способность сознания, ничего не сознает. Мрак (неведения) скрывает знание, окутывает жизненные центры; душа лишена (теперь всякой) опоры, и ее колеблет ветер. Затем она, вместе с резким, глубоким и страшным выдохом стремительно исходит из бесчувственного тела, сотрясая его» [Мхб, XIV. 17. 14-27].

Не вдаваясь в анализ учения брахманов о функционировании человеческого тела (это выходит за пределы задач моего исследования), следует отметить, что посредством мыслительных конструктов «прана», «чакра», «Джива», «природный жар» и других им удалось создать эффективную теоретическую модель, которая удачно описывала динамику энергетических потоков в человеческом теле как целостной системе, а также причины их прекращения в момент смерти. Представляет особый интерес то, что эта модель не была умозрительной. Ее компоненты многократно проверялись в йогической практике подвижников. При этом брахманы стремились совместить энергетическую модель человека с дхармо-

кармической. «Той душе, вышедшей из тела, – рассуждает Совершенный, – сопутствуют ее деяния; она несет отметины своих благих заслуг, и грехи тоже следуют за ней. Брахманы, обладающие Знанием и в совершенстве постигшие установления ведийской мудрости, по приметам распознают, обладает ли та душа благой заслугой, или нет. Как люди, обладающие обычным зрением, видят во тьме то вспыхивающие, то тающие огоньки светлячков, точно так же люди, достигшие духовного совершенства, наделенные «оком Знания», благодаря дару «чудесного зрения» могут видеть, как душа исходит, как рождается и как проникает в (новое) лоно» [Мхб, XIV. 17. 28-31]. Две тысячи лет назад брахманы-йогины пытались прояснить не только физиологический механизм феномена смерти, но и выявить и проследить трансляцию духовно-нравственной информации в постсмертное бытие, что для современной науки до самого последнего времени даже не являлось предметом рассмотрения. Брахман настаивает, что достигшим святости риши открывается способность непосредственного видения дхармо-кармической составляющей у других людей. Известно, что у достигших святости православных монахов также появляется видение мыслительной деятельности иных людей.

Глава XVIII приоткрывает дхармо-кармический механизм, которым «снабдили» мыслительную конструкцию человека высокоумные брахманы: «Не пропадают деяния в этом мире, ни добрые, ни злые; каждое (словно семя), падает на свое поле и там вызревает. Дерево плодоносное при сборе урожая дает обильный плод; так же и содеянное с чистым сердцем дает заслугу обильную. А совершенное со злым сердцем приносит такой же (обильный) грех. …человек, обуянный страстью и гневом, проникает в лоно, указуемое его (прежними) деяниями. Семя, смешавшись с кровью женщины, входит в утробу и тем самым обретает свое «поле» – благое или неблагое, в зависимости от (прежде совершенных) деяний. В силу своей тонкой природы и причастности к Непроявленному, обретя тело – (обиталище) Брахмана, (оно) ни к чему там не привязывается, потому оно и есть вечный Брахман, Семя всего живого, То, чем живут все существа! Этот джива входит во все части тела зародыша, одну за другой, и тотчас начинает руководить (ими) посредством сознания, сам пребывая во вместилищах пран. Поэтому тот зародыш обретает сознание и шевелит (разными) частями тела… Какое бы деяние, благое или неблагое, не совершил он, находясь в прежнем теле, – все это теперь помимо своей воли вкушает. Когда эта (карма) исчерпывается – новая накапливается, до тех пор, пока не познает он дхармы, состоящей в йоге и ведущей к спасению» [Мхб, XIV. 18. 1-12]. Я попытаюсь перевести этот фрагмент на более близкий к научному язык. Не зная закона сохранения, действующего в материальном мире, брахманы утверждали его наличие в мире духовно-нравственном, согласно которому все поступки человека

оставляют свои дхармо-кармические следы и имеют свойство накапливаться. Мужское семя, проникая в утробу женщины, несет эту духовно-нравственную информацию в виде благого или неблагого «поля», которое является также носителем Непроявленного, Брахмана. Эта целостная реальность есть душа (джива, сущность которого – дхарма-карма), которая организовывает, целенаправляет деятельность не только тела, но и сознания. Добродетельное поведение улучшает дхарму и всего дживу, что предохраняет человека «от бед». Если жить, согласно идеалу дхармы-эйдоса, как йогины, то можно достигнуть освобождения. Современная генетика исследует процессы передачи информации лишь на физиологическом, биологическом уровне. Духовно-нравственные аспекты наследственности находятся вне ее компетенции. Две тысячи лет назад брахманы усердно изучали именно дхармо-кармические явления, полагая их главными, определяющими. Если бы они знали, что женщина предоставляет не только питательную среду для мужского семени, но и ее дхармо-кармическую информацию, содержащуюся в яйцеклетке, то, я полагаю, риши строили бы удивительные теоретические модели, описывающие переплетение мужских и женских дхармо-кармических (духовно-нравственных!) нитей.

Подобно тому, как в современной науке какое-либо природное явление получает убедительное объяснение, если удается установить его связь с процессами квантовой механики, так и древнеиндийские мудрецы стремились теоретически осмыслить механизм передачи кармической информации, связав ее с деятельностью последней метафизической реальности Непроявленного и Брахмана. Посредством мыслительных конструктов «семя», «поле», «джива», «Брахман», «Непроявленное» и других концептуальных средств брахманы пытались прояснить процесс становления и функционирования кармической реальности. Получается, что для древнеиндийского подвижника исходной посылкой и аксиомой мышления являлся универсальный закон сохранения, согласно которому ничто не возникает из ничего и никуда бесследно не исчезает. Современная философия и наука действие закона сохранения ограничивает материальными взаимодействиями, оставляя в современном понимании миропорядка множество «черных дыр», в которых пропадает неконтролируемое множество энергии и информации, из которых впоследствии непонятным образом неожиданно нечто появляется. Из рассуждений мудрого брахмана получается, что параллельно с последовательностью материальных взаимодействий, имеющих начало и конец, формируется и развивается подлинная нематериальная кармическая реальность. Она имеет объективную, нематериальную, надындивидуальную, вневременную природу. Она имеет начало, но не имеет конца. В современной терминологии карма – это чистая наследуемая духовно-нравственная

информация. Современное понимание информации с необходимостью предполагает наличие материального носителя, на котором она объективируется. Брахманы утверждали, что имеет место чистая информация – дхарма-эйдос. Она вечна, сверхиндивидуальна, виртуальна. Эта реальность до мельчайших деталей структурирована. При этом она имеет позитивную и негативную составляющие. Первая (дхарма) является проекцией добрых дел, речей и мыслей, вторая (адхарма) – негативных. В силу своей «виртуальной» природы информационная реальность кармы непосредственно взаимодействует («сопричастна») с метафизической реальностью Непроявленного, имея как бы в качестве метафизического основания Бра́хмана. Когда материальное тело живого существа разрушается, информационно-кармическая составляющая сохраняется в душе-дживе. Она входит в целое сознания новосотворенного существа и при этом «руководит», целенаправляет последнее. Таким образом, подвижнику-риши удавалось выявить и объяснить наличие внешних для индивидуального сознания детерминаций, определявших его предзаданность. Карма представляет собой не просто поток чистой информации. Она существенно влияет на процесс материальной объективации в ходе перерождения.

Брахма́н предлагает продолжать движение в глубины подлинного бытия: «Я поведаю тебе, о достойнейший, дхарму, с помощью которой тот, кто кружится в бесконечных перерождениях, может обрести счастье» [Мхб, XIV. 18. 13]. Для этого нужно было разрушить сформировавшуюся систему связей с внешней социокультурной средой и обратить всё внимание и энергию внутрь себя. Прежде всего, с одной стороны, следует «обуздать чувства» и «самоограничить» физиологические потребности, а с другой, – до крайности сократить социальные устремления и потребности и, таким образом, практически умертвить все желания: «Даяние, принятие обетов, (прежде всего) брахмачарьи, а также самое строгое их соблюдение, обуздание (чувств), умиротворенность (сознания) и сострадание к живым существам, самоограничение, незлобивость, отвращение к присвоению чужого, воздержание от подлых поступков по отношению к кому бы то ни было на этой земле, послушание отцу с матерью, почитание богов и гостей, почитание учителя, доброта, чистота, постоянный контроль над органами действия и восприятия, а также неуклонное совершение добрых дел – вот что зовут образом жизни праведных!» [Мхб, XIV. 18. 14]. Представляется целесообразным помянуть добрым словом первооткрывателя и первопроходца метафизики Пути – Будду, который еще в конце VI в. до н.э., призывая подвижников к серьезности и бдительности, наказывал строго стеречь свои чувства и мысли. Если эта многотрудная работа будет проведена тщательно и будет носить комплексный характер, то непременно откроется

совершенный, вечный эйдетический мир дхармы. В современной интерпретации эту реальность можно представить как объективное пространство чистой информации, включающее возвышенные нравственно-эстетические переживания. Дао-Путь Конфуция и мир эйдосов Платона имеют подобную природу. «Из этого рождается дхарма, извечная, хранящая все живое от бед. Ее всегда надо искать среди праведников, ибо там она неизменно пребывает. Образ жизни, которому следуют праведники, и называется дхармой. То, что между ними заведено, и есть вечная дхарма. Кто ей приобщился, уже не ступит на стезю погибели. Она (одна) удерживает на путях праведности людей, погрязших в заблуждении. Однако, йогин и освобожденный – выше всего этого. Даже если человек досконально следует дхарме, очень много времени потребно для того, чтобы он мог преодолеть сансару» [Мхб, XIV. 18. 15-21]. Многоопытный древнеиндийский мудрец рекомендует спуститься ниже и приоткрыть дверь в подлинное сокровенное бытие: «…устремляясь к высшему состоянию, он утрачивает интерес ко всему иному. Я преподам тебе, как должно, наставление об этом, о достойнейший! Внемли, о брахман, и я изложу тебе полностью все высочайшее знание о Вечном и Непреходящем» [Мхб, XIV. 18. 32-34].

В описании сокровенного мистически-метафизического созерцания-переживания трансцендентной божественной реальности проявляется родство всех версий метафизики Пути. Читаем осмысление собственного опыта Боговедения Иосифа Исихаста: «Ведь если Бог все время рядом, о чем беспокоишься? В Нем мы живем и движемся. Он носит нас в Своих объятиях. Богом мы дышим, в Бога одеваемся, Бога осязаем, Бога вкушаем в таинстве. Куда ни повернешься, куда ни посмотришь – везде Бог: на небесах, на земле, в безднах, в деревьях, в камнях, в твоем уме, в твоем сердце. И разве Он не видит, что ты страдаешь, что мучаешься? Пожалуйся Ему, и увидишь утешение, увидишь исцеление, которое исцелит не только тело, но в большей мере – страсти твоей души» [191, с. 126]. Старец Иосиф приводит другой показательный пример своеобразия православной мистики: «…был русский. У него день и ночь были непрестанные слезы. Весь парящий и полный созерцания, он превзошел и многих прежних святых. Он говорил: «Когда человек видит Бога, ничего не может Ему сказать, только плачет от радости». Был у него и дар прозорливости, ибо он знал приходящих» [191, с. 158].

В **главе XIX** брахман приоткрывает лишь виртуальное «путешествие» по «узкому пути». Перегруженные заботами мирского бытия, мы, прочитав несколько страниц АГ, вновь возвращаемся к обыденному существованию. Описываемая брахманом подлинная реальность многотрудного Пути подвижника имеет существенно иную природу. Читаем один из ключевых фрагментов АГ: «Кто привержен «узкому пути», достиг удовлетворенности,

избавился от всяких мыслей и шаг за шагом отрешается от всего прежнего – тот (поистине) становится «бездействующим». Всему дружественный, все готовый претерпеть, со всеми любезный, обуздавший чувства, не ведающий страха и гнева, истребивший в себе желания, – (такой) человек обретает спасение. Кто ко всем существам относится так же, как и к самому себе, кто чист и самообуздан, лишен самомнения и тщеславия – тот, поистине, освободился от всего. Кто безразличен к жизни и смерти, счастью и страданию, обретению и потере, любви и ненависти – тот достигнет освобождения. Кто не желает ничего чужого, никого не презирает, чья душа свободна от страстей, кто поднялся над парами противоположностей – тот, поистине, освободился от всего! Для кого не существует нигде ни врагов, ни близких, ни потомства; кто отрешился от долга, житейской пользы и чувственных радостей, кто более ни к чему не стремится – тот достигнет освобождения! Кто не соблюдает более дхармы и не нарушает ее, кто уничтожил всю свою прежде накопленную (карму), кто к моменту разрушения телесных элементов достиг ясности духа, кто поднялся над парами противоположностей, – тот освобождается! Кто не совершает более действий и избавился от желаний, кто видит, что этот мир преходящ,.. и рождениями в круговороте сансары постоянно ввергается в заблуждение; чей разум проникнут отрешенностью; кто неусыпно оберегает себя от скверны всякого беспокойства – тому не требуется много времени, чтобы избавить Атман от оков! Кто видит Атман лишенным запаха, вкуса, осязаемости, звука, чувства собственности, лишенным формы и непознаваемым – тот спасается! Кто зрит его отъединенным от свойств пяти первоэлементов, не имеющим образа, незапятнанным, не состоящим из гун, но являющимся вкусителем их – тот обретает спасение. Умом оставив всякие побуждения, как телесные, так и душевные, он постепенно приходит к нирване (угасанию), как огонь, лишенный топлива. Избавившись от всех санскар (бессознательные впечатления – В. М.), он затем приходит к высшему, вечному Брахману, исполненному покоя, неколебимому, чудесному, Нетленному» [Мхб, XIV. 19. 1-13].

Созерцание в себе Атмана (соответственно, Брахмана в мире) составляет предельную цель древнеиндийской метафизики Пути. Абсолютным дном метафизической реальности является Непроявленное. Для подвижника в качестве абсолютного дна выступает Атман. Различие между этими двумя реальностями весьма неопределенно. Созерцание трансцендентного Атмана, лишенного «образа», «формы», «незапятнанного» являлось для брахмана-риши предельной целью. Это мистически-метафизическое созерцание сопровождалось сокровенным переживанием блаженства. Весь этот комплекс мыслился как подлинная свобода, подлинное счастье. Дальше идти некуда.

Между тем, достижение вершины строгой древнеиндийской метафизики Пути знаменовало собой конец прежней жизни для подвижника и начало ее нового этапа. Отдельные замечания об этих изменениях, имеющих как субъективный, так и объективный характер, содержатся в главе XIX. В приведенном выше фрагменте имеет место важное утверждение: «Кто не соблюдает более дхармы и не нарушает ее, кто уничтожил всю свою прежде накопленную (карму)…– тот освобождается!» Получается, что мистически-метафизическое созерцание Атмана сжигает все мосты прежней жизни, в том числе стирает информацию дхармы-кармы. Вместе с тем, эйдетическая реальность дхармы интериоризируется, становится как бы внутренней сущностью подвижника. Поэтому для внешних наблюдателей достигший святости риши становится носителем дхармы как образца.

Читаем далее: «Теперь я тебе поведаю высшее, непревзойденное учение йоги; постигнув его, йогины прозревают во всех людях Атман в его совершенстве. Мне открыто это наставленье; прими же его от меня по всем правилам! Вот через какие врата должен непременно пройти (человек), чтобы узреть в себе Атман. Подчинив своей воле органы чувств, он должен обратить сознание внутрь себя и, пройдя прежде через суровое подвижничество, должен затем предаться йогическому сосредоточению. Тот мудрый брахман-подвижник, отрешившийся от всяких умышлений, отринувший всякий обман и самость, мысленно созерцает в себе Атман. И если этот праведный человек способен к созерцанию в себе Атмана, то, созерцая в уединении, он видит в себе Атман. Всегда самообузданный, преданный йогин, владеющий собой, подчинивший (своей воле) органы чувств, этот святой теперь прозревает своим духом Атман. Как человек, увидев (другого, незнакомого ему человека) во сне, (бывает), встретит (его потом наяву и узнает:) «Это он!», точно так же и этот погруженный в йогу праведник, (выйдя из йогического созерцания), прозревает потом (во всем окружающем) лишенный зримой формы Атман» [Мхб, XIV. 19. 14-21]. Из этого текста следует, что достижение созерцания в себе трансцендентного Атмана является не разовым мистическим событием. Оно преобразует жизненный мир подвижника, способствует формированию у него новой системы мировосприятия, служит предпосылкой возникновения дара прозорливости. У него открывается способность к духовному созерцанию Атмана как сущностной реальности в иных телах. Ему открывается единая метафизическая реальность в двух ипостасях – субъективной (Атман) и надындивидуальной (Брахман).

«Когда же облеченный в тело правильно созерцает уловленный йогой Атман, то никто тогда над ним не властен, даже сам Владыка тройственной вселенной! По своему желанию вселяется он в разные тела, одно за другим; вновь и вновь встречаясь с рождением и смертью, он не радуется и не

печалится. Преданный йоге, властный над собой, он может стать даже богом над богами; и, оставив бренное тело, он приходит к непреходящему Брахману. Когда все миры гибнут, он не ведает страха; когда все живое страдает, он не испытывает ни малейшего страдания. Ужасные следствия пристрастия и привязанности, состоящие в страдании и скорби, не могут поколебать того, кто погружен в йогу, отрешился от всех желаний, чье сознание умиротворено. Не берет его никакое оружие, и смерть ему не страшна; и нигде в мире не найдется человека, счастливее его. Когда он, должным образом погруженный в йогу, созерцает в себе Атман, тогда не может быть у него зависти даже к самому Индре. Но и презрение к миру не пристало подвизающемуся» [Мхб, XIV. 19. 23-30]. С точки зрения православной и суфийской версий метафизики Пути, этот фрагмент открывает странную особенность индуистской метафизики. Основное устремление брахмана-йогина направлено не на мистическое созерцание трансцендентного Бога, а на предельную, сверхчувственную, онтологическую реальность Атмана в себе и Брахмана вовне. Зачем? С какой целью? Чтобы приобрести высшую власть и могущество – над всеми царями, над природными силами, над всеми богами и даже над Владыкой (Вишну). Ничто его не страшит. Грудь переполняет одно только безграничное счастье от сознания своего абсолютного владычества. Православные монахи и суфии назвали бы такие представления высшей степенью прелести, взращивающей в душе подвижника непомерное чудовище гордыни.

В **главе XXVII** брахман пластически-созерцательно описывает подвижнический путь брахмана-йогина – как перемещение в дремучем лесу, конечное состояние – как обитель великих риши: «Семь великих риши принимают там почести. Когда же они, будучи почтены, исчезают, является в сиянии лес иной. В нем – древо великого обета, не приносящее плодов; в нём тенью служит йогический покой, обителью в нем служит Знание; вода в нём – удовлетворенность. И в нём своё внутреннее Солнце – Познающий Поле. Святые люди, достигнув того (леса), не знают более страха. Ни вверх, ни вдоль, ни поперёк нет тому (лесу) конца. Семь жён неизменно там обитают; опущены долу их лица. Светозарны они и плодоносны. Со временем отнимают они у живых существ все соки (жизни), ибо преходяще все во вселенной. Там также пребывают и там восходят Семь риши, семь совершенных во главе с Васиштхой. Слава, Блеск, Доля, Удовлетворенность, Победность, Совершенство и Пылкость – вот семь лучей, которые (там) сопутствуют Солнцу» [Мхб, XIV. 27. 15-19]. С точки зрения метафизики Пути, это описание весьма примечательно. Последняя и высшая цель многотрудного пути йогина – достижение не потаенной божественной реальности, а священной обители семи великих риши, наполненной высшим Знанием. Однако самые суровые

аскеты не могли себе отказать в удовольствии и поселили там на постоянной основе семь «светозарных» жен, которые, хотя и ходят с «опущенными долу лицами», но весьма «плодоносны», т. е. сексом великие риши занимались по полной, а значит, там должно было бегать много детей. Для метафизического текста, предназначенного для продвинутых аскетов, это описание представляется весьма странным.

В АГ, как произведении последнего теоретического синтеза, более углубленно рассматриваются вопросы философии-науки эпохи великого синтеза познавательного процесса, антропологии и онтологии и пр., эпистемологический анализ которых выходит за пределы моего исследования.

В **главе XXIX** в мифологической форме излагается важнейшее поучение кшатриям, чтобы они вели себя смирно и сдержано по отношению к брахманам. «Жил-был царь по имени Арджуна Картавирья, тысячерукий (воитель), который мощью своего лука покорил всю землю, опоясанную океаном. …как-то раз, бродя по берегу океана, он, гордый своею силой, осыпал океан сотнями стрел» [Мхб, XIV. 29. 2-3]. Даже океан вынужден был просить пощады. Пришел он к обители Рамы сыну великого риши Джамадагни и стал «чинить всякие неприятности Раме шестому воплощению Вишну. И у великого духом Рамы это вызвало большую досаду. Возгорелся тогда в непомерно-пылком Раме ратный пыл, и испепелил он им,.. вражеские рати! Потом взял Рама свой топор и быстро срубил тому (царю) всю тысячу рук, словно ветви с большого дерева. Видя, что (царь) сражён и упал, все его родичи и приближенные, с мечами в руках, обступили со всех сторон Бхаргаву. Но Рама взял в руки лук и стремительно взошёл на колесницу; он обрушил ливни стрел на войско царя и рассеял его. Тогда некоторые из кшатриев, участвовавших прежде в убийстве (риши) Джамадагни, бежали (от Рамы) в труднодоступные горы, словно олени, преследуемые львом. Поскольку из-за страха (перед Рамой) они не исполняли более предписанных им (кшатрийских) обязанностей, и поскольку они не общались более с брахманами, потомки их превратились в шудр. Все эти драмиды, каши и пундры вместе с шабарамиш стали шудрами из-за невозможности следовать своей дхарме кшатриев. После многократного истребления кшатрийских героев, Джамадагнья перебил и тех кшатриев, которых породили брахманы (от кшатрийских женщин). Когда Рама завершал в двадцать первый раз принесение в жертву (всех кшатриев), раздался вдруг бесплотный голос, чудесный, сладкозвучный, слышный всему миру: «О Рама, Рама! Остановись!» [Мхб, XIV. 29. 9-18]. Эта история, как никакая другая, в полной мере свидетельствует о жестком противостоянии брахманов и кшатриев в эпоху великого синтеза. Воинственные кшатрии ни с кем не хотели делиться своей властью и боролись за нее, надо полагать, изо всех сил. Поскольку все

дошедшие до нас письменные источники брахманоцентричны, то нам доступна лишь брахманистская версия противоборства кшатриев и брахманов, в которой последние оказались победителями. Этот миф однозначно свидетельствует, что борьба между ними достигала предельной остроты, до желания полного уничтожения соперника. Окончание этой истории указывает, что кшатрии без брахманов ничего не стоят. Без них они становятся шудрами. Высокоумные брахманы посчитали целесообразным сконструированную ими историю довести не только до мифа, но и до шестой аватары бога Вишну Парашурамы (Рамы с топором) в назидание всем кшатриям: «знай, сверчок свой шесток».

В **главах LII-LV** приводится не менее поучительная и яркая пластически-созерцательная картинка всемогущества брахманов. Кришна повстречал «величайшего из отшельников» Уттанку. Тот спросил бога: «Покинув места пребывания куру и Пандавов, установил ли ты нерушимые добрые братские отношения между ними?» [Мхб, XIV. 52. 9]. Васудева, оправдываясь, сказал: «Я старался, о брахман, (установить) братские отношения кауравов (с Пандавами), но и с моей помощью не смогли прийти к согласию (с ними) те, что склонны к противному дхарме. И потому все они вместе с сыновьями и родичами приняли смерть,.. Остались в живых лишь пятеро Пандавов, но пали друзья их, погибли их сыновья… Когда Кришна сказал так, Уттанка, обуянный великим гневом, так что глаза его стали огромны от ярости, ответил ему: «Оттого что ты, Кришна, мог (спасти), но не спас куру и Пандавов, любимых твоих родичей, я прокляну тебя без сомнения! Оттого, что ты силой не остановил их и не повернул вспять, я, исполненный гнева, прокляну тебя, о Погубитель Мадху! Из-за тебя, который мог спасти (их), но действовал неразумно, пришли к погибели лучшие среди куру, а ты равнодушно взираешь на это!» [Мхб, XIV. 52. 15-16, 19-22]. Кришна, как провинившийся школьник, продолжал оправдываться перед грозным брахманом: «Прими мое поклонение, ибо ты наделен мощью подвижничества! …и тогда можешь изречь проклятье. Не в силах меня одолеть человек малой силой подвижничества, но не желаю я уничтожить (плоды) твоего покаяния, о лучший среди творящих молитвы, ибо подвижничество твое велико и пламенно» [Мхб, XIV. 52. 24-25]. Для повышения своего авторитета в глазах аскета Вишну открывает свои лучшие достоинства: «Знай, что тамас, раджас и саттава суть состояния, от меня исходящие. Знай, о дваждырожденный, что от меня происходят рудры и васу. Во мне – все сущее, и я пребываю во всем сущем. Знай это, и да не будет у тебя в том сомнения! Знай, о дваждырожденный, – от меня происходят сонмища дайтьев, все якши, ракшасы, наги, гандхарвы и апсары. То, что зовется сущим и не-сущим, проявленным и непроявленным, преходящим и непреходящим, – все это я.

Знай, о отшельник, те дхармы, что установлены для четырех ашрам, так же, как и посвященные богам обряды, – все это я. И сущее, и (совокупность) сущего и не-сущего, что есть вселенная, и то, что над сущим и не-сущим, – все это я, и нет превыше извечного бога богов» [Мхб, XIV. 53. 2-6]. Демонстрируя универсальность своей производящей силы, сын Васудевы произвел множество всякой нечисти, которую благостному богу не следовало бы творить.

Читаем ниже еще более примечательный фрагмент: «…во имя защиты дхармы, ради утверждения дхармы я вместе с теми людьми, которые действуют, и теми, что отвратились от мира, перемещаюсь из лона в лоно, принимая то одну, то другую форму и облик во (всех) трех мирах. Я – Вишну, я – Брахма и Шакра, исток и конец всего сущего, я – творец и я же – губитель всех тех, что склонны к нарушению дхармы. Из желания блага сущему я, проникая в каждое лоно, связываю мостом (берега) дхармы, когда истекает очередная юга. Когда я пребываю в божественном лоне, то и поступаю во всем как божество, о потомок Бхригу, – нет в том сомнения. Когда я пребываю в лоне гандхарвов, то в каждом действии являю себя подобно гандхарве, о Бхаргава, Бхригу потомок! Когда я (пребываю) в лоне нагов, то и действую как нага, а если в лоне якшей и ракшасов, то и проявляю себя соответственно. Пребывая в человеческом облике, я взывал к милосердию (кауравов)» [Мхб, XIV. 53. 12-18]. Подобно любому живому существу, Бхагаван пролезает через множество лон, в том числе и бесовских якшей и ракшасов, «проявляя себя соответственно». Христианину и мусульманину такое представление о высшем боге непонятно и весьма странно. Эти и иные примеры наглядно демонстрируют, что для индийцев эпохи великого синтеза даже самые высшие боги не выступали в качестве абсолютной системы отсчета.

Сменив гнев на милость, Уттанка сказал перепуганному Кришне: «Душа моя, исполнившись ублаготворенности, к тебе устремилась,.. гнев оставил меня… желаю узреть твой облик Ишвары, – яви мне его!» [Мхб, XIV. 54. 1-3]. «И тогда, ублаготворенный, явил он ему тот вечный облик Вишну,.. Исполнился удивления брахман, узрев тот облик Ишвары: увидел он мощнорукого, великого духом самого Вишварупу. Уттанка сказал: «Поклон тебе, о Всесозидатель, чей облик таков, что стопами твоими покрыта земля, а головою заполнено небо. То, что (находится) между землею и небом, заключено в утробу твою, а руками обеими объемлешь ты стороны света… Сокрой же, о бог, снова свой высочайший нетленный облик, ибо желаю я вновь узреть тебя в собственном вечном обличье» [Мхб, XIV. 54. 4-8].

После поучительной кровавой истории Парашурамы в **главе XXX** излагается единственный жизненно важный для древних индийцев выход на примере «царственного риши» Аларки, достигшего освобождения.

Первоначально он с помощью манаса (ума) безуспешно пытался подчинить действие органов чувственного восприятия (индрии). Он смог достигнуть успеха лишь благодаря йоге. «Сосредоточив свой манас на одной точке, недвижный, предался он йоге и вскоре поразил, отважный, все индрии одной-единственной стрелою. С помощью йоги он открыл в себе Атмана и достиг высшего совершенства. В восторге тот царственный риши пропел тогда следующий стих: «Ах, зачем только мы прежде столь радели о царстве! Лишь теперь я постиг, что нет блаженства выше йоги». Уясни себе это и ты, о Рама, и не убивай больше кшатриев. Предайся суровому подвижничеству, и в нем обретёшь благо» [Мхб, XIV. 30. 28-30]. В который раз высокоумные брахманы-риши проводят идею: достижение подлинного счастья, подлинного освобождения возможно только посредством сурового подвижничества. Этот узкий путь спасения открыт для всех, от царя до шудры. При этом самой продуктивной подвижнической технологией является только йога. Тогда и Раме не придется убивать несчастных кшатриев.

В небольшой **главе XXXIII** приводится описание высшего состояния брахмана-йогина: «Мною пронизано всё, что только есть в мире. Для всех существ, какие есть на свете, движущиеся и недвижные, я есмь, знай это, их Губитель, как лесной пожар – для деревьев. Эта мысль даёт мне ощущение царской власти над землёй и даже над всей вселенной; поистине, мысль – моё сокровище! Есть лишь одна стезя брахманов, коей шествуют знающие истину, живут ли они в доме или в лесу, подвизаются в ученичестве или нищенствуют; во многих несхожих обликах, они лелеют одну и ту же мысль. У них, пребывающих в разных обликах и разных обителях, (рождается) мысль, исполненная умиротворённости; все они приходят к одному и тому же состоянию сознания, как (все) реки впадают в Океан. Этот путь проходят мысленно, а не в телесном облике; ведь деяния имеют начало и конец, а тело сковано деяниями» [Мхб, XIV. 33. 3-7]. Если для православных монахов и суфиев предельной целью, самой последней и долгожданной остановкой было мистически-метафизическое созерцание трансцендентной, благостной реальности Господа, то сердце достигших святости брахманов-йогинов согревала мысль о могуществе. Получается, что пылко осуждаемые Ф. Ницше «брамины» были, пожалуй, единственными правоверными ницшеанцами, потому что погонщиком их суровой аскезы была неукротимая воли к власти. И самые мужественные и последовательные «брамины-ницшеанцы» ее добивались, для всех становились «сверхчеловеками», «солью земли».

Со времен Бр брахманы и отшельники строго следовали открытой ими истине: в подвижничестве (метафизике Пути) практическое делание и знание должны взаимно дополнять друг друга. В АГ брахман делает важное уточнение: «Подвижничество с ученьем трут их друг о друга, отчего и

рождается огонь знания» [Мхб, XIV. 34. 3]. Надо полагать, он имел в виду «огонь» мистически-метафизического знания. В эпоху великого синтеза концептуальный аппарат индуистской метафизики Пути получил наибольшее развитие. Наиболее важные мыслительные конструкты «дхармы», гуны «тамаса», «раджаса» и «саттвы», «Атмана-Брахмана», «Познающий Поде» и многие другие создали сложную философско-научную теоретическую систему, которая на многие столетия станет парадигмой мировосприятия для большинства индийцев.

В **главах XLVI-L** АГ подводится своеобразный итог, философско-научный синтез с большим трудом наработанного метафизического знания. Согласно требованиям метафизики Пути, первоначально выстраивается система методических требований практического делания подвижника. Читаем этот фрагмент с сокращениями: «Обуздавший свою речь, пусть он ест только после того, как накормит богов и гостей, и пусть ест мало, не увлекаясь (едой), во всем полагаясь на богов. Смиренный, ко всем дружелюбный, всепрощающий, пусть отращивает волосы и бороду, приносит жертвы, пусть сделает правилом постоянное заучивание Вед и превыше всего ставит принцип правдивости. Отрешившись от нужд тела, всегда старательный, не выходящий из леса, сосредоточенный, обуздавший индрии лесной подвижник-ванапрастха посредством такой религиозной практики завоевывает небо… Дав обет всем живым существам, что никогда им не будет от него вреда, пусть живет впредь бездеятельно, радея о благе всех существ, как ко всем дружелюбный, обуздавший все чувства подвижник... Кроме пищи и одежды он ничего другого принимать не должен; и пусть сколько (сейчас) съест, ровно столько и берет, а не больше… Пусть вкушает лишь то, что освящено с верой. Пусть отрешится (в жизни) от всяких целей. Пусть действует без всякого умысла, ни к чему не будучи привязан… Пусть он идет за милостыней духовно сосредоточенным, надеясь лишь на необходимую малость, выжидая своей очереди… Пусть он бродит по земле, как жук, и лишь Солнце указывает ему путь. Из сострадания к живым существам пусть он при ходьбе всегда смотрит на землю, (себе под ноги)… Пусть он, обуздавший чувства, блюдет такие восемь обетов: невреждение (живому), брахмачарья, правдивость, честность, безгневность, независтливость, самоконтроль и незлословие. Да живет он всегда жизнью безгрешной, без коварства, без хитростей. Пусть и сам не совершает, и других не побуждает к совершению действий, сопряженных с надеждой (на плоды), или сопряженных с насилием, или диктуемых долгом перед сообществом людей. Поднявшись над всем мирским, с наименьшей мерой (потребностей) пусть он странствует, относясь вполне беспристрастно ко всем существам, движущимся и неподвижным. Да не страшится он сам никого и никому другому да не внушает страха. Тот, кому

все живое доверяет, считается первым среди ищущих Освобождения. Не должен (санньясин) внутренним взором проникать в будущее, не должен он раздумывать о прошедшем; но пусть, погруженный в сосредоточение, незаинтересованно следит за ныне происходящим, ожидая своего (смертного) часа. Пусть он никогда ни взглядом, ни мыслью, ни словом никому не сделает дурного; и никому ни явно, ни тайно да не причинит он вреда. Оторвав индрии (от объектов), как черепаха убирает разом все свои члены под панцирь, пусть он потом, когда прекратится деятельность индрий, манаса и буддхи, созерцает без помощи органов восприятия. Превзошедший двойственность, никому не кланяющийся,.. да живёт он, мудрый, жизнью незнаемой. Избавленный от заблуждения, пусть живёт он по видимости как заблудший, так, чтобы только не было при этом ущерба дхарме; посторонние же будут неизменно относиться к нему с презрением. Так живущий, пусть блюдет он свою дхарму, не нанося при этом вреда стезе благочестивых. Кто избирает этот образ жизни, того считают превосходнейшим из подвижников. Индрии и предметы индрий, пять великих элементов, манас, буддхи, Атман, Непроявленное и Пуруша – всё это перечислив и правильно осуществив отрешенье, незапятнанно-чистый подвижник обретает небо и освобождается от всех уз. Искатель истины в свой смертный час всё это (мысленно) перечислив, пусть предаётся внутреннему созерцанию, всецело сосредоточившись на одной точке, – и тогда (сам), без всякой опоры, он достигнет Освобождения! Свободный от всех привязанностей, как Ветер, гуляющий в мировом пространстве, он, износивший свою оболочку, приходит в Высшую Обитель» [Мхб, XIV. 46. 14-16, 19, 22, 27, 30, 35, 37-55]. В метафизике Пути подлинное подвижничество требует от аскета высших нравственных достоинств, в состав которых устрашение окружающих не входило. Однако, по свидетельству «Синей летописи» и других письменных источников, при случае брахманы и отшельники, буддистские монахи использовали свои магические способности в полной мере.

Далее излагается интегрирующая теоретическая модель Пути подвижника и мистически-метафизической реальности как единого целого. «Брахманы, пребывающие в Лоне Брахмана, постигли, что Высший Брахман заключен в Знании. Высший Брахман – здесь рядом, он покоится на ведийской мудрости; он выше двойственности, лишён гун, вечен, непредставим, являет собой великую тайну. Мудрые, очистившиеся, смывшие тамас, превзошедшие раджас, незапятнанные, благодаря знанию и подвижничеству ту обитель прозревают. Люди, сведущие в Ведах, всегда предаются санньясе; устремленные к высшему, они с помощью подвижничества вступают на благой путь. «Подвижничество есть светильник», – так говорят. Благое поведение есть средство соблюдения дхармы. Знание превыше всего. А

санньяса есть высшее подвижничество. Для кого определилась истина и кому открыто избавляющее от мучений Знание об Атмане, пребывающем во всех существах, – тот, как утверждают, способен проникать всюду. Мудрец, которому зримы и (Его) пребывание во (всех существах), и (Его от них) отдельность, а также (Его) единство и (Его) многообразие, – избавляется от (Мирового) Страдания» [Мхб, XIV. 47. 5-7]. «Внутренний Атман, лишенный сознанья, предаваясь накоплению саттвы, постигает затем То, что выше саттвы; и тогда Он, Познающий Поле, чей разум составляется одной лишь саттвой, превзошедший (все) гуны, – высвобождается из петли Смерти» [Мхб, XIV. 47. 16]. При этом единственной, общепринятой концептуальной модели у брахманов-риши не было. Как и положено в «нормальной науке» (Т. Кун), теоретические построения различались в деталях, что обеспечивало дальнейший концептуальный рост. «Одни полагают, что Древо Брахмана, другие – что состоящее из Брахмана Великое, иные – что Пуруша (есть) Непроявленное, иные – что это Высшее и Безущербное, и что весь этот мир в Непроявленном рождается и в нем гибнет. Кто в час смерти хоть на время единого вздоха полного беспристрастия достигнет и с Атманом соединится – тот готов для бессмертия… Когда саттва начинает господствовать в Непроявленном – (уже все) готово для бессмертия. Сведущие люди ничто иное в этом мире не считают высшим по отношению к саттве. Мы можем умозаключить, что и Пуруша зависит от саттвы; ведь иначе, (как через саттву) невозможно достичь того Пуруши, о дваждырожденные! Ведь смирение, стойкость, невреждение, полная беспристрастность, правдивость, прямота, знание, самоотверженность и уход от мира – все они считаются проявлениями саттвы. Исходя из этого, (некоторые) мудрецы полагают, что саттва и Пуруша, вне всякого сомнения – одно… Путь дхармы столь разветвлен, что и не знаешь, куда идти» [Мхб, XIV. 48. 1-3, 6-9, 14]. «Пуруша – всегда субъект, а саттва считается объектом… Саттву называют невечной, сопряженной с парами противоположностей и имеющей гунную природу; а Познающий Поле – вечен, свободен от пар противоположностей, неделим и по природе своей не имеет свойств. Он может являться всюду, двигаясь силой мысли, ко всему беспристрастен; и всегда он наслаждается саттвой, как лотосовый лист – водою. Мудрый, он, хоть и соприкасается постоянно со всеми гунами, ничем не пятнается. Как капля воды дрожит на лотосовом листе (и скатывается, не оставив следа), так же и Пуруша ни с чем не связан, – истинно так! Лишь как материал существует для Пуруши саттва. И отношение между ними – как между веществом и Творцом (вещей). Чтобы видеть в темноте, надо взять с собой светильник; так и искатели высшей истины ходят со светильником саттвы. Пока есть в нем вещество и волокно, светильник светит; как иссякнут вещество и волокно, свет в нем угасает. Подобным же образом гуна саттва есть

явленное, тогда как Пурушу называют непроявленным» [Мхб, XIV. 49. 8, 10-16].

Таким образом, в деле интеграции индуистской метафизики Пути АГ в определенном смысле представляет собой «последнюю остановку», поскольку в ней брахманы-риши собрали самые последние достижения научно-философской и метафизической мысли. В первой части «Ашвамедхикапарвы» в яркой пластически-созерцательной форме была закреплена идея верховенства воли брахманов в древнеиндийском обществе. В философском трактате АГ они, по сути, создали научно-философскую картину мира, в которой изложили структуру мироздания, природу человека и место и значение его в этой непростой системе. В метафизическом учении они также раскрыли смысл и цель существования человека в ходе сурового подвижничества, достижения им сокровенного созерцания Непроявленного и состояния святого риши. Если в начале осевого времени в гимнах М-10 брахманы и отшельники большей частью лишь задавали вопросы, то при создании АГ они преимущественно занимались доведением до совершенства полученных результатов сложных спекулятивных построений и практических йогических исследований.

Третья часть «Ашвамедхикапарвы», описывающая жертвоприношение коня, составляет почти половину всего текста. При исследовании книг Мхб я исхожу из того, что авторы этого великого творения были в высшей степени многоопытными писателями. Для меня как исследователя задача состоит не в рассмотрении изучаемого материала с высоты XXI столетия посредством наложения на него развитого философско-научного концептуального аппарата с использованием требований современной методологии науки, а стремлении догнать великих мастеров, хоть немного приблизиться к пониманию их замысла, их стиля и логики мышления. Если бы центральное место книги XIV занимала АГ, то зачем почти половину произведения отводить весьма детальному описанию ритуала жертвоприношения коня? Какую важную цель они преследовали? Как известно, суть обряда выражалась в следующем. Совершив ритуальные действия, коня отпускали в северо-восточном направлении в свободное гуляние на целый год под охраной бдительных воинов. Правители земель, по которым проходил царский конь, должны были или признать себя вассалами царя или отстаивать свою независимость в битве. После возвращения коня его приносили в жертву. Вполне очевидно, что описание жертвоприношения коня выполняло важную роль во всем комплексе Мхб. Поэтому книгу XIV авторы назвали не «Анугитапарва», а «Ашвамедхикапарва». На мой взгляд, посредством детального пластически-созерцательного размышления высокоумные брахманы внедряли в головы современников эпохи великого синтеза идею объединения раздробленной

Индии в единое процветающее государство. Этого нельзя было сделать посредством философского трактата, который вызвал бы только ожесточенные споры. Мудрые брахманы посредством Мхб строили идеализированную, сущностную модель истории Индии, в которой «Ашвамедхикапарва», в отличие от других книг, показывающих ужасы братоубийственной войны и таким образом разъединявших людей, по сути, призывала их к единению в гармоничное целое.

Эту функцию и выполняло описание роскошного ритуала жертвоприношения коня. «Явились те лучшие из царей, чтобы порадовать властителя куру, взяв с собой множество драгоценностей, женщин, коней и оружия. Когда они тысячами вступали в свои покои, стоял такой шум, словно (рокотал) океан, и звуки эти будто бы касались небес. Тот царь лотосоокий раздавал прибывшим еду, питье и ложа, не доступные (обычным) людям. Царь дхармы, о муж-тигр, предоставил для упряжных животных различные стойла, полные риса, сахарного тростника и коровьего молока. На то великое жертвоприношение мудрого Царя дхармы собрались многие сонмы отшельников, толкователей Вед. Тех лучших из дваждырожденных, что были там, о владыка земли, ***приветливо встретил Каурава*** (выделено мною – В. М.), когда явились они вместе с учениками. Отринув гордыню, мощнопламенный Юдхиштхира сам проводил их всех до покоев (выделено мною – В. М.)» [Мхб, XIV. 86. 17-24]. «Цари увидели прекрасно подготовленный Бхимой, точно для Индры богов, жертвенный обряд, о потомок Куру! Увидели они там сделанные из золота ворота и великое множество украшенных драгоценностями мест для отдыха с ложами и сидениями. Среди кувшинов, сосудов для воды, котлов, мешалок, блюд не увидели там цари ни одного предмета, который не был бы золотым… Видели они коров, буйволиц и (рядом),.. водных животных, зверей и птиц, тех, что родились из чрева, произошли из яйца,.. тех существ, что обитают в горах, в воде и в лесах. …в изобилии было там тщательно очищенной пищи как для брахманов, так и для простолюдинов. Когда набиралась сотня тысяч брахманов, вкушающих там пищу, постоянно звучал барабан, грохочущий точно облако, и гремел он не раз каждый день. Так вершилось то жертвоприношение мудрого Царя дхармы. Видели люди потоки сквашенного молока, пруды топленого масла, о царь, обильные подношения пищи (лежали) подобно горам. Вся Джамбудвипа (главный материк, в центре мира южнее горы Меру располагалась страна Бхаратов, т. е. Индия – В. М.) с ее различными народами, казалось, собралась, о царь, в одном месте – на том великом царском жертвоприношении (коня). Явилось туда, о бык-бхарата, много людей из тысяч родов, принеся с собою богатства. Сотнями, тысячами лучших из дваждырожденных ублажали цари в венках, с серьгами из

шлифованного жемчуга. Люди, что их сопровождали, раздавали брахманам разную еду и напитки, достойные вкушения самими царями» [Мхб, XIV. 87. 2-16]. «Пандавы в окружении собравшихся там царей сияли,.. будто планеты со звездами. ***Даровал затем (Юдхиштхира) царям разные драгоценности, слонов, коней, украшения, женщин, одежды и золото*** (выделено мною – В. М.). Раздавая в кругу царей эти безмерные груды богатств, царь Партха блистал» [Мхб, XIV. 91. 30-32]. «Достойных почестей почтил по обычаю тот, кто прозрел (сущность) шастр; очищена была мантрами (жертва) и совершилось жертвенное возлияние в огонь; ***неукоснительно раздавалось то, что должно было быть роздано*** (выделено мною – В. М.). Быки-брахманы были довольны многообразными подношениями, кшатрии – честным боем, а праотцы – поминальными жертвами. Вайшьи были удовлетворены (оказанным им) покровительством, прекрасные женщины – исполнением их желаний, шудры – состраданием к ним, а отдельные люди – тем, что оставалось от подношений. ***Родственники и приближенные нашего царя были довольны его чистотой, боги – жертвенными дарами и его благими заслугами, а те, кто обратились к нему за покровительством, – защитой*** (выделено мною – В. М.)» [Мхб, XIV. 92. 12-15].

В умозрительно-созерцательном комплексе Мхб описание жертвоприношения коня в определенном смысле выступает вершиной эпохи великого синтеза в Древней Индии. Вместо демонстрации власти и силы победивших Пандавов брахманы мастерски моделируют картину высшего гармонического единства всех народов (и социальных слоев) полуострова. Отринув гордыню, Юдхиштхира сам проводил их всех до покоев. Он приветливо встретил недавних смертельных врагов – Кауравов. Он даровал царям разные драгоценности, слонов, коней, украшения, женщин, одежды и золото («безмерные груды богатств»). Удовлетворены были все: брахманы, боги, родственники и приближенные царя, вайшьи и даже шудры. Также выделяются женщины. Все на своих местах и, вместе с тем, в едином гармоничном единстве! Эта идеализированная картина, созданная высокоумными брахманами, на мой взгляд, служила образцом, путеводной звездой для индийцев многих поколений.

В длительной и сложной работе концептуального и духовно-нравственного синтеза древнеиндийской культуры АГ выполняет функцию завершающего мыслительного сооружения. Спекулятивная, практическая и мистическая составляющие индуистской метафизики Пути в ней изложены наиболее строго, четко, с наибольшей полнотой, глубиной и совершенством. Самый главный «жертвенный ритуал» последнего теоретического синтеза брахманы и отшельники провели блестяще. Все цели были достигнуты.

Таким образом, брахманы и отшельники в эпоху великого синтеза в III – I вв. до н.э. не только собрали в единое целое древнеиндийский Дух, разбросанный в бурном потоке концептуальных разработок осевого времени по различным религиозным течениям и философским школам (оставив их на обочине творческого движения), но и совершили мощный теоретический прорыв: в ходе «форматирования» сбалансированного ментального пространства древнеиндийской культуры они сконструировали многоплановое учение о дхарме, которому суждено было стать фундаментальным основанием индийской ментальности. Высокоумные брахманы создали глубоко продуманную, многократно проверенную в ходе практического делания самых достойных аскетов индуистскую метафизику Пути, составившую мистически-метафизическое дно индийского Духа. Многотомный комплекс Мхб стал своеобразной хроникой этого сложного творческого процесса. Отдельные ее книги представляли собой определенные этапы синтеза метафизического знания (книга III «Лесная», книга VI БхГ, книга XII Мкдх и книга XIV АГ).

Однако брахманы-риши не ограничились непростой философской работой теоретического синтеза метафизического знания. Они поставили перед собой, казалось, неосуществимую задачу – сформировать соответственно новым религиозно-нравственным реалиям социально-политическую систему древнеиндийского общества и духовно-нравственно возвысить многочисленное и разнообразное население, проживавшее в различных государствах на обширной территории полуострова. Эта, казалось, недостижимая цель была в полной мере реализована!

Когда в бассейне Средиземноморья, преодолевая жесткое сопротивление римских властей, набирало силу христианское движение, в Древней Индии основные социально-политические, религиозные, духовно-нравственные преобразования в целом были завершены. Сформировалась устойчивая система координат ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры, которую составляли доминирующие темы «дхармы», «мокши», «подвижничества», «святых риши», «Непроявленного» и «ритуала». Все доминирующие темы, как аксиомы древнеиндийского Духа, носили мистически-метафизический характер и создавали прочное духовно-нравственное основание мирской жизни древних индийцев, которым, впрочем, это ничуть не мешало вкушать многообразные мирские радости.

Заключение

Процесс глубинной ценностно-мыслительной трансформации натуралистически-силовых пространств архаических культур и вызревания и рождения существенно иных, разумно-добродетельных по своей природе, пространственных образований был длительным и исключительно сложным процессом, в результате которого в эпоху великого синтеза сформировались три пространственных конфигурации нового типа: античная (греко-римская), индийская и китайская. Существенно различные «выжившие» ментальные пространства этих культур заложили те базовые тематические структуры, распространение которых среди иных народов составило основное содержание последующей постосевой истории человечества. Длительный культурно-исторический процесс адаптации этих тематических структур, как базовых, к ментальности иных народов существенно изменил их природу, что привело к формированию метакультурных образований – цивилизаций. Таким образом, во всем культурном многообразии человечества выделяются всего три пространственных образования цивилизационного типа: европейская (греко-римская, существенно обновленная христианской ментальностью, проистекающей от иудейской), индийская и китайская. Первая составила так называемый «Запад», последние две – «Восток». В последующем возникновение ислама и его стремительное распространение породило четвертое метакультурное пространственное образование – исламскую цивилизацию. Больше образований цивилизационного типа нет. Ясно, что мои культурологические концептуальные построения представляют собой весьма абстрактные и упрощенные теоретические конструкции. Реальные культурно-исторические процессы имеют гораздо более сложную и многозначную природу. Однако методология тематического культурологического анализа дает мне достаточно прочную нить, чтобы постепенно раскручивать таинственный, полный очарования «клубок» мировой культуры и ее загадочной истории.

Мое исследование древнеиндийской метафизики Пути привело меня к следующим выводам:

1. Изучение древнеиндийских (буддистских, индуистских), христианских (православных), исламских (суфиев) письменных источников, а также живого опыта современных подвижников-аскетов этих религиозных течений позволяет заключить, что **метафизика Пути как особого рода мистически-метафизическое знание не только имеет собственную историю своего становления и развития, но и обладает непреходящим значением в ментальных пространствах соответствующих культур.**

2. ***Метафизика Пути*** как особого рода мистически-метафизическое знание имеет три взаимосвязанных, взаимообусловленных и взаимодополняющих друг друга составляющих:

а) развитое абстрактно-теоретическое знание о трансцендентной божественной реальности;

б) суровую технологию практического делания – Путь как способ достижения мистически-метафизической связи с Богом, которая предполагает всемерное духовно-нравственное очищение подвижника (бхикшу, йогина, монаха-исихаста, суфия и других);

в) достижение подвижником-аскетом последней остановки, предельного блаженного состояния, высшего мистически-метафизического переживания непосредственной связи с Господом, ***Боговедения***, как самой высшей, последней цели человеческого существования, когда дальше уже идти некуда.

3. Суровое практическое делание подвижников различных версий метафизики Пути, достигших святости, открывает им потаенные стороны как материального мира, так и метафизической реальности. Современные ученые могут лишь гипотетически рассуждать о существовании миров в иных пространственных измерениях. Методология метафизики Пути, наполняя человеческое познание моральным смыслом, позволяет «копать глубже», открывать все завесы, идти дальше науки и таким образом достигать *последней остановки, метафизического дна или Абсолютной вершины*.

4. Мне открылась ***совсем другая картина древнеиндийской культуры и ее истории***. В архаической период её натуралистически-силовое пространство держали в своих руках боги Индра, Агни и Сома, а «вселенский закон» составил его протометафизическое дно. Оказалось, что десятая мандала «Ригведы» запечатлела самое начало процесса духовно-нравственных преобразований периода осевого времени. Комплекс Упанишад предоставил хронику становления древнеиндийской метафизики Пути. «Атхарваведа» предстала как одна из самых важных самхит Ведийского корпуса: она открыла потаенные стороны ментальной революции в Древней Индии – её «концептуальное ядро» и то, как брахманы и отшельники, разрабатывая технологию колдовского заговора, по сути, установили верховенство своей воли на обширной территории полуострова. Среди пастухов великой ментальной революции Будда оказался самым великим. Он посредством субъективно-экзистенциальной, нравственной, дхармо-кармической и детерминистской революций осуществил духовно-нравственный прорыв в ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийской культуры. В своей проповеднической деятельности в ходе реализации беспрецедентного в мировой истории проекта он создал уникальную религиозную организацию – Сангху, которая объединила в единое целое тысячи чистых духом его верных учеников-монахов. Не будет преувеличением сказать, что Будда – автор первой версии метафизики Пути. Стало ясно, что в героическом эпосе

«Махабхараты» записана смоделированная высокоумными брахманами история Индии эпохи великого синтеза. В этот созидательный период древнеиндийской истории брахманам-риши удалось, выстроив развитое учение о «дхарме», индуистскую метафизику Пути, одновременно преобразовать ментальные пространства множества древнеиндийских государств, укротить волю к власти царей и кшатриев, создать прочную социально-политическую структуру общества, разделенного на взаимосвязанные между собой варны. Важнейшим итогом эпохи великого синтеза было формирование сбалансированного ценностно-мыслительного пространства, систему координат которого составляли доминирующие темы «дхармы», «мокши», «подвижничества», «святых риши», «Непроявленного» и «ритуала».

Слава Тебе, Господи, Господи всемогущий и милосердный!
Спасибо Тебе за все! Аллилуиа! Ом!

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Авеста [Электронный ресурс]. – Режим доступа к документу: – http://avesta.isatr.org/avesta.htm.
2. Аль-Худжвири. Раскрытие сокрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М., 2004.
3. Аристотель. Сочинения в 4-х т. М., 1976.
4. Атхарваведа (Шаунака). В 3-х т. М., 2007.
5. Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980.
6. Библия. Синодальный текст.
7. Бодхисаттва ада. Сутра Основных Обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи. СПб., 2002.
8. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.
9. Св. Брянчанинов И. Отечник // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. В 6-ти т. М., 2004.
10. Брихадараньяка упанишада // Упанишады. В 3-х кн. Кн. 1. М., 1992.
11. Буддизм. Четыре истины буддизма. М.- Харьков., 2001.
12. Бхагавадгита. СПб., 2000.
13. Преподобный Варсонофий Оптинский. Беседы. Келейные беседы. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. Козельск, 2005.
14. Св. Василий Великий. Духовные наставления. М., 1998.
15. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). В 3-х т. М., 2001.

16. ВатсьяянаМалланага. Камасутра. М., 1993.
17. Вопросы Милинды. М., 1989.
18. Генон Р. Избранные произведения: Человек и его осуществление согласноВеданте. Восточная метафизика. М., 2004.
19. Генон Р. Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотерика Данте. М., 2003.
20. Гесиод. Теогония // Эллинистические поэты VII – III вв. до н. э. Эпос, Элегия. Ямбы. Мелика. М., 1999.
21. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись. СПб., 2001.
22. Гомер. Илиада. М., 1975.
23. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
24. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн.-М., 2000.
25. Дзэн-Буддизм. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн. Бишкек, 1993.
26. Джатаки: Из первой книги «Джатак». М., 1979.
27. Дионисий Ареопагит. О божественных именах //Мистическое богословие. Киев, 1991.
28. Догэн. СПб., 2001.
29. Догэн. Рациональный Дзэн. Первая книга Сото Дзэн. М., 1999.
30. Догэн. Луна в капле росы. Рязань, 2000.
31. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
32. Духовник царской семьи. Святитель Феофан Полтавский, Новый Затворник. Краматорск, 2009.
33. Жизнь Викрамы или 32 истории царского трона. М., 1960.
34. Законы Ману. М., 2002.
35. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. М., 2005.
36. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006.
37. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума. Сотворение основы и другие тексты. М., 1977.
38. Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 2000.
39. Иоанн Мосх. Луг духовный: достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2010.
40. Император Юлиан. Сочинения. СПб., 2007.
41. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 2002.

42. История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй. М., 2004.
43. История и культура Древней Индии: Тексты. М., 1990.
44. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980.
45. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992.
46. Конфуцианское «Четверокнижье» («Сышу»). М., 2004.
47. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
48. Лао Цзы. Дао дэ цзин. Ростов н/Д., 2003.
49. Лидова Н. Р. Драма и ритуал в Древней Индии. М., 1992.
50. Литература древнего Востока, Иран, Индия, Китай (тексты). М., 1984.
51. Литман А. Д. Современная индийская философия. М., 1985.
52. Марк Аврелий Антонин. Размышления. СПб., 1993.
53. Махабхарата. Адипарва. Кн. 1. СПб., 2006.
54. Махабхарата. Сабхапарва или книга о собрании. Кн. 2. СПб., 2007.
55. Махабхарата. Араньякапарва («Лесная»). Кн. 3. М., 1987.
56. Махабхарата. Ашвамедхикапарва или О жертвоприношении коня. Кн. 14. СПб., 2003.
57. Махабхарата. Философские тексты. Вып. V, кн. 1. («Мокшадхарма»). Алма-Ата, 1983.
58. Махабхарата. Философские тексты. Вып. V, кн. 2. («Нараяния»). А., 1984.
59. Маслов А. А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. М., 2000.
60. Мешков В. М. Опыт тематического анализа древнерусского и русского Духа (X – XVII века). Полтава, 2005.
61. Мешков В. М. Опыт тематического анализа осевого времени. Полтава, 2010.
62. Мешков В. М. Об особенностях жизненного пути Конфуция // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Випуск 38 (2010). С. 338-345.
63. Мешков В. М. Учение Конфуция о Дао-пути и нравственное преображение древнекитайской культуры // Г.Сковорода і сучасна моральна філософія. Збірник наукових статей / Науковий редактор О. М. Кривуля. Харьков, 2010. С.153-163.
64. Мешков В. М. Жизнь между (о структуре жизненного мира Николая Васильевича Гоголя) // Н. В. Гоголь: духовное измерение жизни и творчества. Вестник общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 9. Полтава, 2010. С.75-130.

65. Мешков В. М. Философия жизни и метафизический реализм Н. В. Гоголя // Рефлексии. Журнал по философской антропологии. 2010. №2. Волгоград, 2011. С. 96-117.
66. Мешков В. М.У истоков еврейской метафизики, или об особенностях мистики Авраама и Моисея // Проблема існування у логіці і метафізиці. Матеріали XIX Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 24-25 вересня 2011 р. Харків-Сковородинівка., 2011. С. 59-74.
67. Мешков В. М. Апостольський период розвития конфуцианської метафизики // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Вып. 73 (6). 2013. С. 235-236.
68. Мешков В. М. Два течения в раннем конфуцианстве // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Вып. 74 (7). 2013. С. 274-276.
69. Мешков В. М. Конфуцианские представления о Дао-Пути как метафизической реальности Неба // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Вып. 75 (8). 2013. С. 286–287.
70. Мешков В. М. Конфуцианский Дао-Путь как практическое делание благородного мужа // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Вып. 76 (9). 2013. С. 162–164.
71. Мешков В. М. Почему Г. Гегель «не увидел» древнеиндийской метафизики? // Гуманитарий: актуальные проблемы науки и образования. 2013. № 3 (23). С. 62-66.
72. Мешков В. М. Опыт исследования мистического пути Григория Сковороды (по произведениям «Наркисс» и «Икона Алкивиадская») // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляєв Г. / Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фонді; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т философії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. Полтава, 2014. С. 142-154.
73. Мешков В. М. «Осевое время» как процесс перепрограммирования мировой истории» // «Гуманитарий»: актуальне проблемы гуманитарной науки и образования. С. 2015. №3 (31). С. 99-106.
74. Мешков В. М. «Николай Гоголь и Михаил Бахтин» // «Гуманитарий»: актуальне проблемы гуманитарной науки и образования. С. 2016. №1 (33). С. 24-30
75. Мешков В. М. Методологическая оценка письменных источников эпохи осевого времени в Древней Индии // відп. ред. Аляєв Г. /Тов-во рос. філософії при Укр. філ. фонде; Центр гум. освіти НАН України. Полтава, 2016. (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді»; вип. 12). С. 265-276.

76. Мешков В. М. Методологический анализ учения Платона о космосе и человеке в диалоге «Тимей» // «Філософія і космологія». К. 2016. Т.17. С.200-209.
77. Мешков В. М. О концептуальном ядре «Атхарваведы» // Научный журнал «Вестник развития науки и образования. М. 2017. №1. С. 37-41.
78. Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001.
79. Мифологический словарь. М., 1991.
80. Мифы Древней Индии. Бхагавадгита. СПБ., 2000.
81. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия: Сборник. М., 2004.
82. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия: Сборник. М., 2004.
83. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. М., 1980.
84. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия М., 2004.
85. Мухаммад Парса аль-Бухари. Трактат о святости // Мудрость суфиев. СПб., 2001.
86. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. В 3-х т. Т. 1. М., 1981.
87. Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х кн. Кн. 1. М., 1989.
88. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005.
89. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. Т.1. М., 1990.
90. Нурбахш Дж. Беседы о суфийском Пути. М., 2009.
91. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. М., 1991.
92. Паисий Афонский, старец. Страсти и добродетели. Т. 5. М.,
93. Паисий Святогорец, старец. Письма. Краматорск, 2009.
94. Палийский канон. www.ningma.org.ua/index.php/biblioteka-64/40-27.
95. Аджакалапака сутта: Яккха Аджакалапака. Уд 1. 7.
96. Алавака сутта: Якха Алавака. Снп 1.10.
97. Амбаттха сутта. ДН 3.
98. Анагата-бхаяни сутта: О будущих опасностях III. АН 5. 79.
99. Анагата-бхаяни сутта: О будущих опасностях IV. АН 7.
100. Анатхапиндика ваттху сутта: Об Анатхапиндике. Чв 6. 4.
101. Ассу сутта: Слезы. СН 15. 3.
102. Ахара танха сутта: Пища для жажды к существованию. АН 10. 62.
103. Бахуджанахита сутта: Ради блага многих. Ити 3. 35.
104. Брахмаджала сутта: Сутта о сети совершенства. ДН 1.
105. Брахмана сутта: Брахманы. Уд 15.
106. Брахмана-дхаммике сутта: Обычаи брахманов. Снп 2. 7.
107. Васала сутта: Презренный. Снп 1. 7.
108. Вибханга сутта: Анализ. СН 45. 8.
109. Витакка сутта: Мысль. Ити 2. 11.
110. Гави сутта: Корова. АН IX. 35.

111. Джаджагга сутта: Верх знамени. СН 11. 3.
112. Джануссонин сутта: К Джануссонину. АН 10. 177.
113. Джатиле сутта: Аскеты Джатилы. Уд 1. 9.
114. Джуньха (Яккхапахара) сутта: Лунная ночь. Уд 4. 4.
115. Дхамма-вихарин сутта: Пребывающий в Дхамме. СН 5. 73.
116. Дхамману дхаммапатипанна сутта: Практика в соответствии с Дхаммой. Ити 3. 37.
117. Калака сутта: Проповедь в Калаке. АН 4. 24.
118. Кальянасила сутте: Хорошее поведение. Ити 3. 48.
119. Каммавипакаджа сутта: Прошлые поступки. Уд. 3. 1.
120. Каппа-манава-пуччха сутта: Вопросы Каппы. АН V28; 5. 10; 1092-1093.
121. Карания мета сутта: Дружелюбие. СН 1. 8.
122. Кассапа-сиханада сутта: Львиный рык (аскету) Кассапе. ДН 8.
123. Каччаянаготта сутта: К Каччаянаготте. СН 12. 15.
124. Кокалика сутта: Монах Кокалика. АН V28.
125. Кокалика сутта: Кокалика. АН 10. 89.
126. Куммопама сутта: Притча о черепахе. СН 35. 199.
127. Куха сутта: Обманщик. Ити 4. 9.
128. Кхуддака ваттху сутта: Малое. Чв 5. 33. 1.
129. Лока сутта: Мир. СН 35. 82.
130. Марапаса сутте: Силки Мары. СН 35. 115.
131. Маха-Мангала сутта: Сутта о Высшем благе. Снп 2. 4.
132. Махапариниббана сутта: Великое Окончательное Освобождение. ДН 16.
133. Маха-Саччака сутта: Длинная беседа с Саччакой. МН 36.
134. Мегхия сутта: Мегхия. Уд 4. 1.
135. Метта бхавана сутта: Развитие доброжелательности. Ити 1. 27.
136. Метта сутта: Доброжелательность. Ити 1. 22.
137. Ниббана сутта: Полное Освобождение. Уд 8. 1-8. 4.
138. Ниббана дхату сутта: Элемент ниббаны. Ити 2. 17.
139. Ниббанасукха сутта: Счастье Ниббаны. АН 9. 34.
140. Падхана сутта: Стойкость. СН 3. 2.
141. Пансадховака сутта: Старатель. АН 3. 101.
142. Патимоккха-ттхапана-ккхандхака: Глава о проведении патимоккхи. Чв 9. 1.
143. Патимоккха-ттхапана-ккхандхака: Глава о проведении патимоккхи. Чв 9. 2.
144. Патхама йодхаджива сутта: Воин (I). АН 5. 75.
145. Патхама сила сутта: Поведение (I). Ити 2. 5.

146. Пилиндаваччха сутта: Пилиндаваччха. Уд 3. 6.
147. Пуггала сутта: Личности. АН IV. 125.
148. Раджа сутта: Цари. Уд 2. 2.
149. Саддхаммапатирупака сутта: Искажённая Дхамма. СН 16. 13.
150. Саккара сутта: Почтение. Ити 3. 32.
151. Сампаннасила сутта: Совершенство в нравственности - Ити 4. 12.
152. Сангхатиканна сутта: Край одеяния. Ити 3. 43.
153. Саракани сутта: О Саракани. СН 55. 24.
154. Секха-патипада сутта: Практика Ученика. МН 53.
155. Сиккханисанса сутта: Польза практики. Ити 2. 19.
156. Силасампанна сутта: Совершенство в нравственности. Ити 4. 5.
157. Сундарикабхарадваджа сутта: Брахман Сундарикабхарадваджа. Снп 3. 4.
158. Сучилома сутта: Якха Сучилома. Снп 2. 5.
159. Татиябодхи сутта: Третья сутта о Пробуждении. Уд 1. 3.
160. Убхаяттха сутта: Прилежание. Ити 1. 23.
161. Упосатха сутта: Упосатха. Уд 5. 5.
162. Урага сутта: Змея. СН 1. 1.
163. Хемавата сутта. АН V28.
164. Чапала сутта: Клевание носом. АН 7. 58.
165. Чулагосинга сутта: Меньшая беседа в Госинге. МН 31.
166. Яса сутта: Слава. АН 8. 86.
167. Ясоджа сутта: Ясоджа. Уд 3. 3.
168. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М, 1990.
169. Песнь о благодарении Чанди (Сказание об охотнике). М., 1980.
170. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. М., 2000.
171. Платон. Сочинения. В 3-х т. М., 1970.
172. Поппер К. Предложения и опровержения. Рост научного знания. М., 2004.
173. Преподобный Антоний Великий. Поучения. М., 2008.
174. Преподобный Иоанн. Лествица. М., 2002.
175. Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви. М., 2013.
176. Дьяченко. Г. Вера, Надежда, Любовь. В 3-х т. М., 1993.
177. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. Ирпень, 2005.
178. Ригведа.Мандалы I – IV. М., 1989.
179. Ригведа. [Электронный ресурс]. – Режим доступа к документу: rigveda–tvp2.
180. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

181. Рунг Э. В. Греция и Ахеменидская держава: История дипломатических отношений в VI – IVвв. до н. э. СПб., 2008.
182. Садгуру Шивайя Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма. К-М., 2001.
183. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
184. Слова подвижнические аввы Исаака Сирина. М., 2002.
185. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В 2-х Ч, М., 2001.
186. Смирнов С. И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке. М., 2003.
187. Сомадева. Океан сказаний. М., 1981.
188. Собрание писем преподобного Амвросия старца Оптинского. Козельск, 1997.
189. Старец Ахила. Страницы жизни. Свято-Успенская Почаевская Лавра., 2013.
190. Старец Иосиф Ватопедский. Афонское свидетельство. М., 2009.
191. Старец Иосиф Ватопедский. Изложение монашеского опыта.
192. Старец Паисий Святогорец. Слова. Т. 5. Киев, 2006.
193. Старец Иосиф Исихаст. Полное собрание творений. М., Ахтырка, 2016.
194. Старец Ефрем Филофейский. Моя жизнь со старцем Иосифом. М., Ахтырка, 2012.
195. Схиигумен Савва. Опыт построения истинного миросозерцания. Мгарский монастырь, 2001.
196. Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000.
197. Суфии: Восхождение к истине. М., 2003.
198. Томас Э. Будда. История и легенда. М., 2003.
199. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М., 1995.
200. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе. М., 2002.
201. Упанишады. В 3-х кн. Кн. 2. М., 1992.
202. У «пещер Богом зданных». Жизнеописание Псковско-Печерских старцев и подвижников XX века.
203. Фрагменты ранних греческих философов. Ч, 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1981.
204. Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996.
205. Философы из Хуайнани. М., 2004.
206. Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев. Сборник. М., 1998.
207. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. В 3-х т. Т. 1. (Раздел 1: Переводчики). М., 1991.

208. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. В 3-х т. Т. 2. (Раздел 2: Толкователи). СПб., 2005.
209. Чжуан-цзы. СПб., 2000.
210. Чхандогья упанишада // Упанишады. В 3-х кн. Кн. 3. М., 1992.
211. Шредер Э. Народ Мухаммеда. Антология духовных сокровищ исламской цивилизации. М., 2008.
212. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
213. Эко Умберто. Открытое произведение. СПб., 2006.
214. Эко Умберто. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007.
215. Ямвлих. О Пифагорейской жизни. М., 2002.
216. Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ – Атхарваведа
АГ – Анугита
Айт – Айтарея упанишада
Ашв – Ашвамедхикапарва
Бр – Брихадараньяка упанишада
БхГ – Бхагавадгита
ГСЧ – Гао сэн чжуань
Дхп – Дхаммапада
Вадж – Ваджрасучика упанишада
Кат – Катха упанишада
Кау – Каушитаки упанишада
Ке – Кена упанишада
КС – Камасутра
Мах – Маханарайана упанишада
Мхб – Махабхарата
Мт – Майтри упанишада
Мкдх – Мокшадхарма
Мдхш – Манавадхармашастра
Мунд – Мундака упанишада
М-10 – десятая мандала Ригведы
Пр – Прашна упанишада

РВ – Ригведа
Тай – Тайттирия упанишада
Ч – Чхандогья упанишада
Шв – Шветашватара упанишада
СЛ – Синяя летопись
ЯВ – Яджурведа
АН – Ангуттара-никая
Вибх – Вибханга
ДН – Дигха-никая
Ити – Итивуттака
МН – Мадджхима-никая
Снп – Сутта-нипата
Уд – Удана
Чв – Чулавагга

Аннотация

В книге «Метафизика Пути» на материале ведийских, буддистских и индуистских источников с помощью оригинального авторского метода тематического культурологического анализа показано становление древнеиндийской версии метафизики Пути как *духовно-практической целостности*, выявлена её трёхчастная структура. С учетом конкретизированной автором историко-культурной периодизации развития древнеиндийской культуры от доосевой эпохи до эпохи великого синтеза проанализирована каждая из составляющих (подсистем) метафизики Пути: 1) состояние систематического спекулятивного знания, 2) системная технология многотрудного практического делания – собственно Пути, 3) описания мистически-метафизической реальности *последней остановки* – достижения подвижником высшей цели, Боговéдения.

Исследование, богатое цитированием первоисточников, новизной и неординарностью их интерпретаций, адресовано как специалистам-философам, историкам и культурологам, так и всем тем, кто пытается понять логику мирового историко-культурного процесса.

Рецензенты:
Г. Е. Аляев – доктор философских наук, профессор
(Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка)
В. Н. Леонтьева – доктор философских наук, доцент