



ЙОГА И ИНЫЕ ИНДУИСТСКИЕ ТРАДИЦИИ

Йога — это скорее духовность, нежели религия. Как духовность она повлияла на весь спектр индийского религиозного и духовного развития.

Томас Бэрри, «Религии Индии», с. 75

I. БЕГЛЫЙ ОБЗОР КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ИНДИИ

Индийский субконтинент, подобно Африканскому континенту с его богатством шаманских культур, — пристанище тысяч местных культов, которые описывают как «анимистические» и «политеистические». Но Индия также породила четыре главные духовные традиции, стоящие в ряду мировых религий — индуизм, буддизм, джайнизм и сикхизм. Таким образом, вклад Индии в мировую духовность не имеет себе равных. Более какого-либо иного народа индийцы показали невероятную разносторонность в духовных вопросах, которая вдохновила многие другие народы и которая в нынешнем веке привела к столь необходимому обогащению нашей духовно страждущей западной цивилизации.

Преобладающей традицией на индийском полуострове долгие века был индуизм, который сегодня

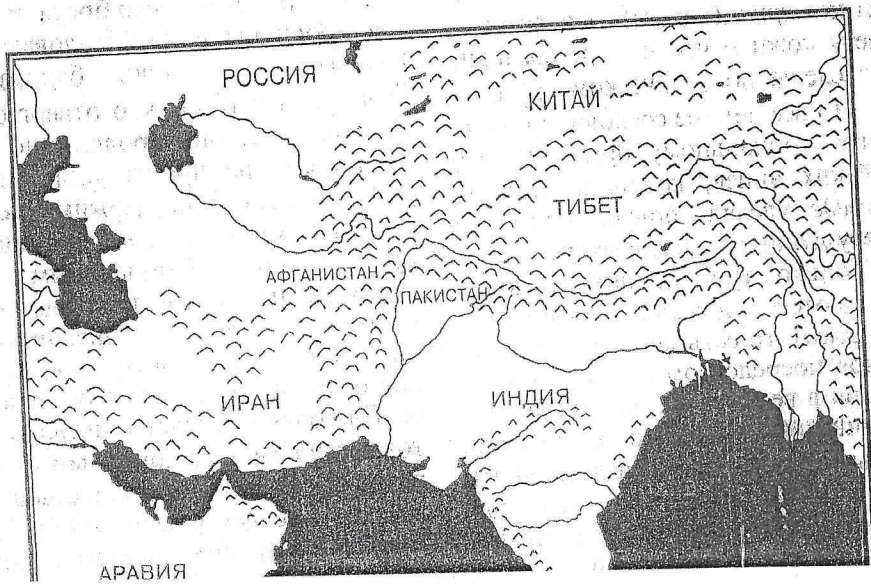
насчитывает более 780 миллионов последователей во всем мире. В Индии, которую сейчас населяет около 900 миллионов человек, по оценкам живет примерно 750 миллионов индусов. Второй по величине религиозной группой являются мусульмане, которых насчитывается около 100 миллионов, затем идут христиане численностью 25 миллионов, и, наконец, 20 миллионов сикхов. Буддисты представляют немногочисленное меньшинство в Индии, но широко представлены в Шри-Ланке (бывший Цейлон), Тибете и Юго-Восточной Азии.

Слово «индуизм» носит двойственный характер. Иногда его используют для обозначения культуры целиком всех жителей полуострова, за исключением тех, кто принадлежит к таким ясно очерченным религиям, как буддизм и христианство. В более узком смысле это

название прилагают к многочисленным традициям, которые исторически и идеологически связаны с древней ведийской культурой на протяжении шести или более тысяч лет и которые приняли присущую им форму в начале первого тысячелетия н. э. В данном сочинении обозначение «индуизм» понимается в широком смысле.

Индуизм — нечто большее, чем религия. Подобно иным мировым религиям он представляет собой целую культуру со своим образом жизни, характеризующимся уникальным общественным устройством — кастовой системой. На протяжении тысячелетий индуистское общество было разделено на четыре сословия (*варна*), которые часто ошибочно называют кастами: жреческое, иначе *брахман*, сословие; воинское, иначе *кшатриев* сословие; «простого люда», иначе *вайшьев*, сословие (состоящее из земледельцев, торговцев и ремесленников), и слуг, иначе *шудр*, сословие. Такое общественное устройство объясняют тем, что оно заложено в самом божественном порядке. Так, в «Гимне Человека» (*пуруша-сукта*) *Ригведы* (10.90.12) первое существо предстает дающим рождение четырем сословиям:

Его рот стал брахманом,
[его] руки сделались кшатриями,
(санскр. *царь; воин*),
[то,] что бедра его, — это вайшья,
из ног родился шудра.



всего к низким конечностям кармического человека говорит об их низком общественном положении. Однако ноги — составная часть полностью работоспособного человеческого существа, и таким образом сословие слуг столь же важно для процветания общества. Тем не менее, с ведийской точки зрения, *шудрам* кармически предопределено быть в услужении, а не заниматься умственным трудом, не быть руководителями или творческими людьми — поскольку их сознание отличает более темный цвет (*варна*). Часто ошибочно полагают, что понятие *варна* («цвет») относится к цвету кожи и что четыре сословия разделены по этническому признаку. Но все четыре сословия принадлежат социальному организму ведийских ариев, которые, судя по *Ригведе*, уделяли больше внимания цвету души, чем расовым чертам.

Только три высших сословия считаются «дваждырожденными» (*двиджа*), то есть «рожденными заново» посредством личного посвящения в ведийскую традицию. Это обычно происходило в возрасте восьми, одиннадцати и двенадцати лет для мальчиков и девочек жреческого, воинского и земледельческого/торгового сословий соответственно. Именно тогда они проходили обряд посвящения (*упанаяна*), при котором им повязывался жертвенный шнур (*яджня-упавита*, пишется *яджняпавита*) [1], который следовало носить постоянно, пере-

же великих социальных групп, которые и называются собственно кастами (*джати*). Они, в свою очередь, породили ширящееся число подкаст. Подобная социальная иерархическая лестница управляется посредством сложных установлений, которые тщательно регулируют поведение и деятельность членов различных каст. Такое расслоение неизбежно привело к появлению маргинальных групп, которые относятся к изгоям, или «неприкасаемым».

Этому громоздкому общественному устройству часто бросали вызов провидцы и преобразователи. Гаутама, основатель буддизма, был среди первых, кто отверг его. Тем не менее оно продолжало существовать на протяжении столетий и оказывать неудержимое влияние на все остальные традиции субконтинента. Социальным реформаторам, которые отвергали кастовую систему вообще, приходилось также отвергать и ведийское откровение, которое освящало ее. Для благочестивого индуса кастовая система с ее социальным неравенством столь же естественна, как для нас демократия. Подобно тому как мы оправдываем демократические принципы, взывая к ценности индивидуума, оправдывают кастовую систему, ссылаясь на закон кармы: каждый человек занимает свое положение в жизни согласно прежним желаниям и действиям. Брахманы (брамины) явля-

ются таковыми благодаря своим добродетельным и духовным устремлениям в прошлых жизнях. Отверженные оказываются таковыми из-за недостатка у них в прошлом стремления к более высокой жизни или из-за тяжелых проступков.

Кастовая система может возмущать нас сегодня, но не так давно наши предки придерживались взглядов и ценностей, подобных тем, что свойственны традиционным индусам. Лишь с возникновением ярко выраженного индивидуализма в период Возрождения этот старый, сугубо иерархический общественный порядок был поставлен под сомнение и затем упразднен. Конечно, даже наше современное, так называемое эгалитаристское общество не свободно от социального расслоения — со сверхбогатой элитой на одном конце его социальной лестницы и великим множеством нищих людей на другом.

Жесткость кастовой системы уравновешивалась заметной склонностью к идеологической гибкости. Тем самым индуизм показал поразительную способность ассимилировать внутри себя даже наиболее кричащие противоречия. Например, на одном конце спектра воззрений мы находим абсолютно монистическую школу Шанкары, а

своей сестрой — джняна-йоги Упанишад, с одной стороны, и страстная эмоциональность некоторых школ монотеистической бхакти-йоги, с другой. Средневековый путь преданности (*бхакти-йога*) является сугубо синкретическим и включает, среди прочего, элементы исламского суфизма. Образцом такого всеохватывающего духа индуизма служит *Аллах-упанишад*, позднее сочинение, написанное под влиянием ислама.

Впитывающая все, словно губка, сила индуизма такова, что даже такая ясно очерченная религия, как христианство, поддалась его напорам, и в шестнадцатом и семнадцатом веках миссионерам-иезуитам пришлось спасать ее от полной индуизации. Иногда склонность индуизма ко всеядности неверно истолковывается как род терпимости, что неверно. На протяжении всей истории Индии было много случаев проявления нетерпимости между различными школами или сектами индуизма, и здесь можно упомянуть давнюю напряженность в отношениях между вишнуитами и шиваитами.

Индуизм лучше всего представить как сложный общественно-культурный процесс, который динамично развивался, проявляя то преемственность, то разрыв, или

поразительной и более значимой, нежели изменения, происходившие на протяжении всей истории Индии.

До недавнего времени большинство западных и индийских ученых были склонны выделять прерывистость в культурной эволюции Индии. В частности, они усматривали разрыв между цивилизацией долины Инда и ведийской «арийской» культурой, которая, по их мнению, возникла вне Индии. Однако эта давняя теория арийского вторжения теперь серьезно оспаривается. Все большее число ученых, и в Индии и на Западе, рассматривают эту историческую модель как научный миф, который был создан в отсутствие соответствующих свидетельств и который пагубно отразился на нашем понимании истории и культуры Древней Индии. Столь важная перемена в мнении ученых представлена в книге *В поисках колыбели цивилизации* [2].

Все свидетельства указывают на то обстоятельство, что говорящие на санскрите арии, которые составили *Веды*, не были первобытными племенами, которые пришли извне в Индию, неся смерть и разрушение коренному населению. Напротив, имеющиеся данные показывают, что они были уроженцами Индии. Кроме того, есть веские основания полагать, что ведийская цивилизация, как запечатлено в *Ригведе* и других трех ведийских *Самхитах*, была в большой степени или даже полностью идентична так называемой индской цивилизации.

В свете этого нового представления историческое развитие индуистской Индии можно разбить на девять периодов, характеризующихся различными культурными особенностями. Следующая хронология достаточно приближительна, и сама периодизация до некоторой степени произвольна из-за протяженности рассматриваемого отрезка исторического развития. Датировка первых четырех периодов, надо признать, условна, но такова и обычная хронология в университетских учебниках. *Веды*, очевидно, следует отнести к эпохе, достаточно отдаленной от этапной даты 1900 г. до н. э.; чему будет дано краткое объяснение. Насколько далеко уходит эта эпоха, еще нельзя сказать с какой-либо долей уверенности, хотя астрономические ссылки в самих *Ведах*, вместе с династическими родословными (из *Пуран*) и списками мудрецов в *Брахманах* и *Упанишадах*, оправдывают отнесение даты по меньшей мере за две тысячи лет или более назад от отметки 1200 г. до н. э. того рубежа, который является общепринятой, но явно ошибочной датой составления *Вед*. Подобно тому, как *Веды* должны быть отнесены к более раннему периоду, так и составление исконных *Брахман* по сходным причинам следует отодвинуть ко времени, предшествующему 1900 г. до н. э. Равным образом и древние *Упанишады*, создание которых обычно относят к кануну появления Будды, в свете всего вышесказанного необходимо датировать значительно более ранним сроком.

1. Доведийская эпоха (6500–4500 гг. до н. э.)

Недавние археологические раскопки в восточном Белуджистане (Пакистан) явили миру город величиной с современный Стэнфорд, что в Калифорнии, и датирует его серединой седьмого тысячелетия до н. э. Это поселение эпохи неолита, названное археологами Мехргарх, во многом превосходит более позднюю городскую цивилизацию вдоль бассейна двух великих рек Северо-Западной Индии: Инд и ныне пересохшей Сарасвати к востоку от него.

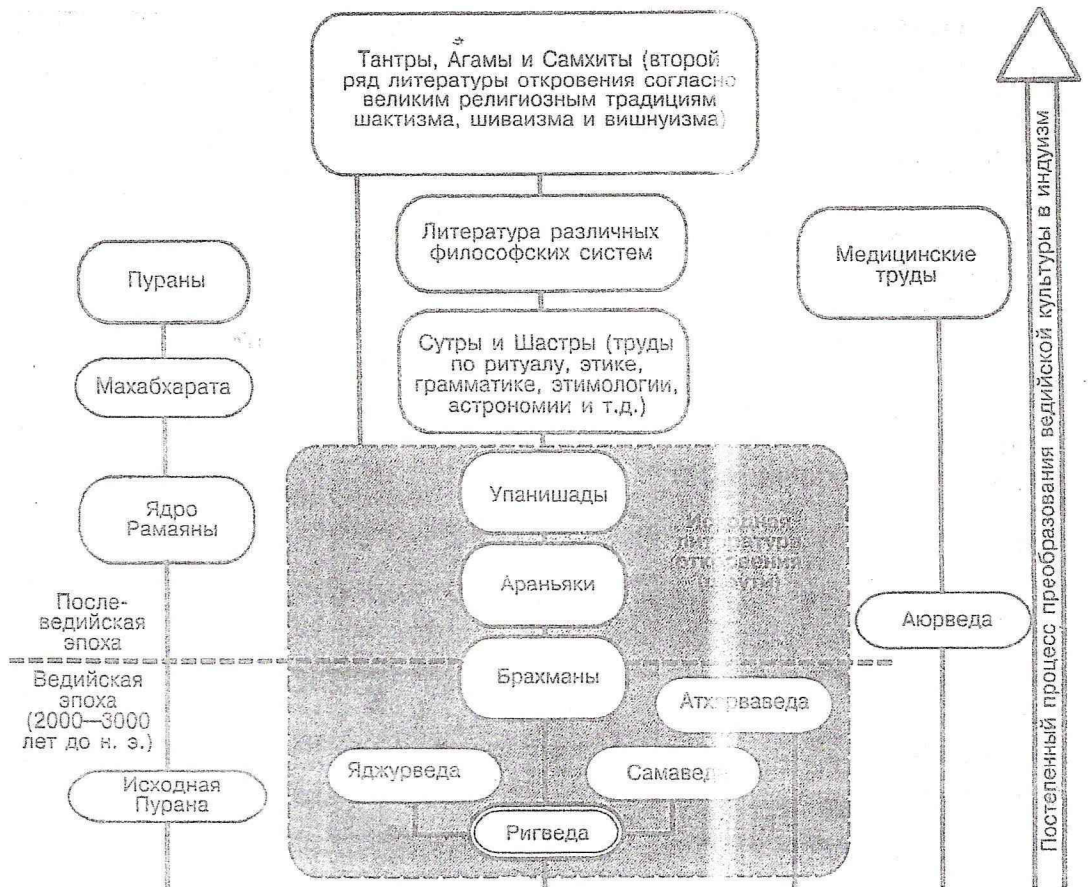
Население Мехргарха оценивается примерно в 20 000 человек, что было огромной величиной для того времени. Помимо того, что он был оживленным торговым местом для ввозимых и вывозимых товаров, город еще, похоже, был средоточием всякого рода технических новшеств. Предприимчивый люд Мехргарха выращивал хлопок уже за пять тысяч лет до н. э. и производил в массовом количестве превосходные гончарные изделия еще шесть тысяч лет назад. Керамические фигурки, датированные 2600 г. до н. э., ясно свидетельствуют о поразительной стилистической преемственности с искусством индо-сарасватской цивилизации, а также с дальнейшим индуизмом.



Археологические раскопки мест индо-сарасватской цивилизации

2. Ведийская эпоха (4500–2500 гг. до н. э.)

Данный период характеризуется созидательным порывом и культурным феноменом традиции знания, запечатленной в гимнах четырех *Вед*. Некоторые астрономические свидетельства в *Ригведе* указывают на то, что основной корпус гимнов был составлен в четвертом тысячелетии до н. э., тогда как некоторые гимны, возможно, относятся к пятому тысячелетию до н. э. Самая нижняя граница ведийской эпохи определяется природным ка-



Священная литература индуизма

таклизмом: пересыханием могучей реки Сарасвати, вероятно, в результате тектонических и климатических изменений. Примерно в 3100 г. до н. э. река Ямуна, похоже, изменила русло и перестала нести свои воды к Сарасвати; вместо этого она становится притоком Ганга. Около 2300 г. до н. э. Сутледж, самый большой приток Сарасвати, также повернула к Гангу. Примерно в 1900 г. до н. э. Сарасвати, некогда величайшая стремнина Северной Индии, высыхает. Вскоре многочисленные поселения вдоль

ее берегов оказываются брошенными, и в конце концов их заносит пески бескрайней пустыни Тар.

Учитывая древность ведийских гимнов и то обстоятельство, что говорящие на санскрите арии, как отмечалось выше, не были иноземными захватчиками, мы можем сделать лишь одно заключение: ведийский народ присутствовал в Индии одновременно с так называемой индской цивилизацией. Более того, археологические свидетельства этой цивилизации ни в коей мере не противоречат облику

того культурного мира, что нашло отражение в ведийских гимнах. Отсюда мы должны заключить, что жители Хараппы и Мохенджо-Даро, как и сотен иных городов по берегам рек Инд и Сарасвати, и ведийские арии были одними и теми же людьми.

К тому же, как было показано, ведийская математика оказала влияние на математику Вавилонии, а это означает, что ядро *Шулбасутр*, содержащих ведийскую математическую науку, должно было существовать около 1800 г. до н. э. Поскольку *Сутры*, как полагают, появились позднее *Брахман*, то датировку *Вед* можно отодвинуть к третьему тысячелетию до н. э., чтобы оставалось достаточно времени для их становления. Согласно некоторым ученым, конец ведийской эпохи (включая *Брахманы* и *Упанишад*) знаменуется великой войной, запечатленной в *Махабхарате*, которую традиционно датируют 3102 г. до н. э. [3]. Это совпадает с началом *калы-юги*, темной эпохи, упоминаемой в поздних *Пуранах*, *Тантрах* и других текстах. Эта дата, однако, представляется слишком ранней, и срок примерно 1500 г. до н. э. для самой войны и окончательной редакции четырех ведийских сводов гимнов кажется более правдоподобным.

3. Брахманская эпоха (2500—1500 гг. до н. э.)

С гибелью поселений вдоль Сарасвати и Инда центр ведийской цивилизации перемещается дальше на восток к плодородным берегам реки Ганг (Ганга) и ее притоков.

Природные условия в новых местах поселения вызвали соответствующие изменения в общественном устройстве, которое все более усложняется. В этот период жрецеский класс становится узконаправленной в своих занятиях верхней прослойкой, которая вскоре стала главенствовать в ведийской культуре и религии. Богословско-мифологические построения и обрядовые занятия жречества запечатлены в *Брахманах*, именем которых обычно и называют данный период. Последние столетия этой эпохи также стали свидетелями создания *Араньяк* (ритуальных текстов для лесных отшельников) и обширной литературы *Сутр*, излагающих правовые и этические вопросы, а также повествующих о науках и искусствах.

4. Послеведийская/ упанишадская эпоха (1500—1000 гг. до н. э.)

С появлением самых ранних *Упанишад* мы вступаем в новую эпоху с собственными, присущими ей метафизическими и культурными пристрастиями. Они вводят идеал внутренней обрядности — «внутренней жертвы» (*антар-яджния*) — сочетаемой с отрешением от мира. В этих не имеющих авторства священных текстах — составляющих третий этап ведийского откровения (*шрути*) — мы можем видеть зачатки собственно индийской психотехники. Однако *Упанишад* не представляют собой, как порой думают, решительный отход от ведийского мировоззрения, но скорее лишь выражают

9. Современная эпоха (1700 г. — настоящее время)

Брожение в умах, вызванное синкретическим движением *бхакти*, сопровождалось падением династии Моголов в первой четверти восемнадцатого века и растущим политическим влиянием европейских государств в Индии, кульминацией чего явилось объявление британской королевы Виктории правительницей Индии в 1880 г. Королева восхищалась индийской духовностью и радушно принимала *йогин*ов и других духовных лиц. Со времени основания английской Ост-Индской компании в Лондоне в 1600 г. и голландской Ост-Индской компании двумя годами позже наблюдается растущее воздействие западного светского империализма на древние религиозные традиции Индии. Это привело к постепенному принижению системы исконных индийских ценностей вследствие введения западного (научно-ориентированного и по сути материалистического) образования в сочетании с новой методикой преподавания. В этой связи приходит на ум следующее замечание Карла Густава Юнга:

Европейское вторжение на Восток явилось актом насилия огромного масштаба, и это обязывает нас — *noblesse oblige* (фр. *положение обязывает*) — понять восточный склад ума. Возможно, это более насущно, нежели мы осознаем сейчас [4].

Творческий гений Индии, однако, не взирал безучастно на происходящее. Совершалось духовное

сопротивление, которое, помимо прочего, пробудило впервые в истории миссионерский дух среди индусов: со времени появления выдающейся фигуры Свами Вивекананды на Всемирном конгрессе религий в Чикаго в 1893 г. наблюдается постоянный приток индуистской мудрости, особенно йоги и веданты, в евро-американские страны. Как заметил со свойственной ему пронизательностью Юнг:

Нам пока еще не приходило в голову, что хотя мы и одолеваем Восток извне, тот, возможно, укрепляет свою власть над нами изнутри [5].

Значительно больше можно было бы сказать о современном возрождении индуистской традиции и ее воздействии на Запад, но данный предмет лежит вне интересов настоящей книги.

Представленная выше попытка периодизации является всего лишь неким допущением, и приведенные даты жестко не фиксированы. Хронология Индии оказывается достаточно условной вплоть до девятнадцатого века. Индуистские летописцы редко заботились о записи самих дат и были склонны свободно перефразировать исторические факты с их мифологической, символической и идеологической подоплекой. Западные ученые часто отмечали «вневременность» индуистского сознания и культуры. И все же подобное понимание доказало свою недальновидность, поскольку препятствовало серьезному изучению хронологической информации, содержащейся в индуистских текстах, особенно *Пуранах* [6].

Дополнительно к делению на религиозно-духовные традиции и хронологические эпохи можно провести полезное разграничение между основополагающими направлениями аскетизма (*тапас*), отрешения (*санньяса*) и мистицизма (*йога*) в самом широком смысле слова. Они проходят через все религиозные и философские школы. Различия и сходства между этими главными подходами будут выяснены в следующих ниже разделах.

II. НАКАЛ ПСИХИЧЕСКОЙ СИЛЫ — ЙОГА И АСКЕТИЗМ

Задолго до того, как слово *йога* приобрело свое обычное значение «духовности» или «духовной дисциплины», мудрецы Индии выработали ряд знаний и средств, которые были направлены на преобразование и преодоление обычного сознания. Эта кладезь идей и практик сформировала тот росток, из которого вырос сложный исторический феномен, что позже назовут йогой. В некотором смысле йогу можно рассматривать как обращенный внутрь, интериоризованный аскетизм. Где древний аскет стоял недвижно, как столб под палящими лучами солнца, чтобы добиться благосклонности бога, работа *йогина* или *йогини* происходит, прежде всего, в лаборатории его или ее сознания.

Показательный пример аскета — царственный мудрец Благиратха, о чьих деяниях повествуется в *Махабхарате*. В далекие времена в

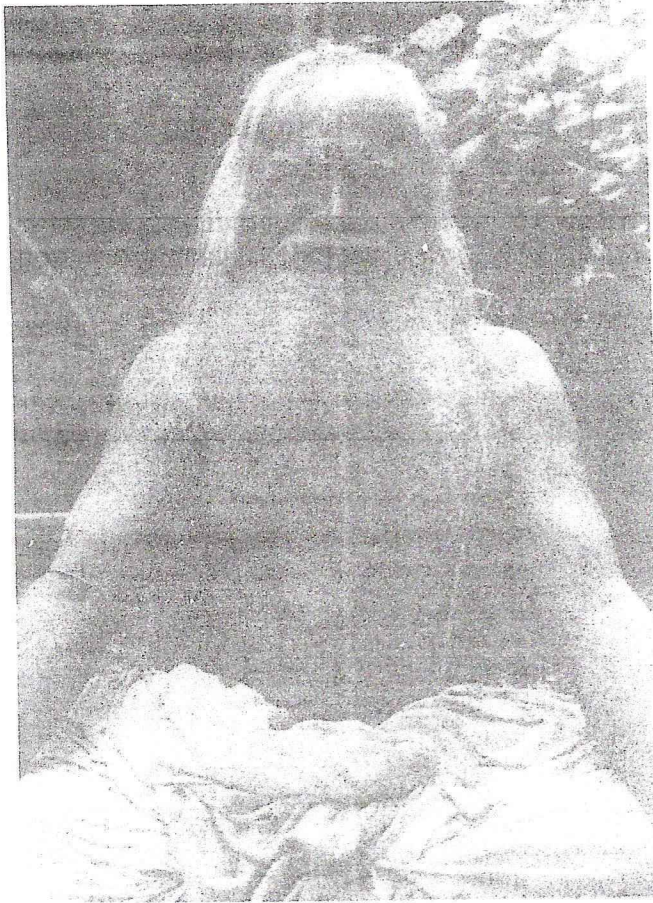
तपस् ॥

Тапас

период долгой засухи он обязал себя простоять на одной ноге тысячу лет, а затем следующую тысячу лет — с обращенными вверх руками. Таким образом он вынудил богов внять его просьбе, чтобы небесная река Ганг (Ганга) пролила свои воды и возродила засохшую землю. Хлынувший ливень оказался столь силен, что богу Шиве пришлось его ослабить, подставив под струи свою голову. Вода стекала по его спутанным волосам, образуя водный бассейн реки Ганг (Ганга) в Северной Индии.

Самым ранним термином, обозначающим йогических последователей в Индии, было понятие *тапас*. Буквально это санскритское слово означает «жар, накал». Оно происходит от глагольного корня *тап*, означающего «гореть» или «пылать». Само это понятие часто используется в *Ригведе* для описания свойства и воздействия солнечного диска (или соответствующего божества, бога Сурьи) или жертвенного огня (либо соответствующего божества, бога Агни). В этой связи часто предполагается, что жар солнца и огня доставляет боль и муку своей сжигающей мощью. Поэтому при образном употреблении слова *тапас* означает душевный жар в виде ярости и злобы, но также как рвение, страсть или усердное старание.

Таким образом, слово *тапас* стало прилагаться к религиозной или духовной попытке доброволь-



© MATTHEW GREENBLATT

Современный индуистский аскет

ной самодисциплины посредством практики аскезы. Поэтому термин *тапас* часто переводится как «крайность» или «аскеза». Самые ранние гимны *Ригведы* все еще говорят о *тапасе*, вкладывая в него натуралистический или психологический смысл. Но в десятой мандале, которая, как полагают, относится к заключительному этапу ведийской эпохи, содержится много ссылок на его духовное значение.

В одном из наиболее совершенных гимнов *Ригведы* (10.129), который представляет собой раннее фи-

лософское рассуждение на тему творения, говорится, что проявленные миры произведены силой жара (*тапас*) первого Существа [«Нечто Одно»] [7]. Это самосилие и самопожертвование со стороны несоизмеримого Существа, что пребывало прежде пространства и времени, предстает великим образцом для духовной практики вообще. То, что ведийские провидцы и мудрецы осознавали это, видно из вышеупомянутого «Гимна творения» и многих иных гимнов.

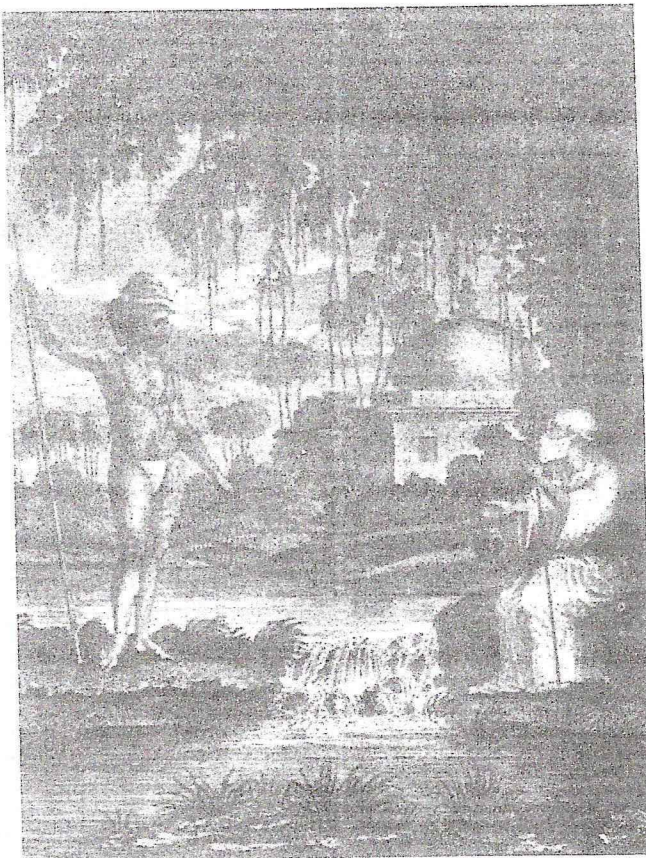
Ригведа свидетельствует о появлении *тапаса* как религиозного средства создания внутреннего жара или вида творческого напряжения сил, которое порождает экстатические состояния, видения божеств, возможно, даже преодоление самого объектно-зависимого сознания. Ведий-

ский жертвенный ритуал (*яджня*) требовал огромной концентрации внимания, ибо его успех зависел от правильного произношения и интонации молитв и от точного осуществления обряда. Легко видеть, как ведийский ритуал дал толчок не только всему жертвенному мистицизму, но также аскетическим практикам, предназначенным для подготовки жертвователя к самому ритуалу. *Риг-видхана* (1.8) Шаунаки, древний текст о мантрической магии, относящийся к эпической эпохе, советует, чтобы все

дважды рожденные сосредоточились на *тапасе* и изучении *Вед*, а также культивировании сострадания ко всем существам [8].

Однако обычный аскет (*тапасин*) в ведийскую эпоху — это не почтительный домохозяин-жертвователь и даже не величественный провидец (*риши*), а экстатический *муни*. *Муни* принадлежит к той среде, что можно назвать ведийской контркультурой, состоящей из религиозно настроенных людей и групп (наподобие братьев), которые преследовали свои священные цели, находясь на окраине ведийского общества. *Муни* часто рассматривается как прототип позднейшего *йогина*. В своем иступленном забытии он напоминал сумасшедшего. Многие элементы в его образе жизни превосходят необычное поведение позднейшего *авадхуты*, что прославляется в *Авадхута-гите* и других средневековых санскритских трудах.

Тапас получил свое продолжение в виде независимой традиции наряду с *йогой*. Подобное параллельное развитие отмечено, например, в эпосе *Махабхарата*. Там много повествуется о таких обновленных *тапасвинах*, как Вьяса, Вишвамित्रа, Вашиштжа, Чьявана, Бхарадваджа, Бхригу и Уттанка. Действительно, во многих местах эпоса традиции *тапаса* отдается предпочтение по сравнению с



Индуистский и джайнский аскеты

йогой, что можно рассматривать как указание на более раннее происхождение этих отрывков.

Тапас обычно практикуют посредством соблюдения целомудрия (*брахма-чарья*) и обуздания чувств (*индрия-джая*). Подавление естественных склонностей тела-ума достигается выработкой психодуховного пламени (*теджас*), света (*джйотис*), великой крепости (*бала*) и жизненности (*вирья*). Другим понятием, тесно связанным с аскетизмом с ведийских времен, является слово *оджас* (похоже, родственное латинскому *augustus*, «блистательный»). Оно обозначает особый вид

сверхчувственной энергии, которая заряжает все тело-ум. *Оджас* вырабатывается особым образом через практику целомудрия (воздержания) в результате сублимации, возгонки сексуальной энергии. Она считается столь мощной, что аскет может влиять на свою или чужую судьбу и изменять ее. Согласно *Атхарваведе* (11.5–19) сами божества достигли своего состояния бессмертия посредством воздержания и аскезы.

Тапас обычно связывают с сбретением незаурядных психических способностей (*сиддхи*), которые часто приводили к гибели неблагоприятных аскетов, злоупотреблявших своими необычными способностями. Традиция *тапаса*, и в ведийскую и в эпическую эпоху, разивалась в обстановке кризиса магического взгляда на мир, согласно которому космос наполнен персонафицированными источниками психической силы. Поэтому *тапасвины*, иначе *тапасы*, часто изображались борющимися со злыми духами или противостоящими божествам в надежде отвоевать у них то или иное благо. Чаше аскеты сдерживали победу, и только тщеславие или половая невоздержанность, как считалось, ослабляли их поразительную мощь. До сегодняшнего дня в последователях *тапаса* индийские крестьяне видят магов, способных совершить любое чудо — от чтения чужих мыслей до предсказывания будущего и остановки солнца на небосводе.

Йога одухотворила направление ранней традиции *тапаса*, выделив самопреодоление вместо сбретения магических способностей.

Одновременно *йогины* усвоили и приспособили многие приемы и практики более древней традиции *тапаса*. Воздержание (целомудрие) осталось центральным в ее практике, что явствует из восьмеричного пути, изложенного в *Йога-сутре*. В данном сочинении Патанджали провозглашает (2.38), что *йогин* при утверждении в воздержании обретает энергию (*вирья*). Он также упоминает *тапас* (подвижничество) (2.32) как одно из пяти предписаний или ограничений (*нийма*) и заявляет (2.43), что благодаря подвижничеству обретается совершенство тела и органов чувств. Очевидно, что *тапасу* здесь отводится место подготовительной практики. Действительной заботой йоги является медитация и ее усиленная форма — экстатическая трансценденция (*самадхи*).

Традиция *тапаса* процветала наряду со школами йоги на протяжении столетий, ничего здесь не изменилось и сегодня. Показательная история современного *тапасвина* и святого, который якобы жил 185 лет, поведена в житийном сборнике *Махарадж* [9]. Герой повествования, известный как Тапасвиджи Махарадж, родился около 1820 г. в княжеской семье, но все оставил, когда ему было далеко за пятьдесят, и препоясал чресла. При жизни его повсеместно величали могучим аскетом и чудотворцем. Он совершал поразительные чудеса выносливости, побеждая и боль, и усталость. В течение трех лет он стоял на одной ноге с вытянутой вперед рукой; другие двадцать пять лет он никогда не ложился, проходя при этом ежедневно мно-

гие мили. В 1960-е годы этот святой привлек большое внимание в Соединенных Штатах своим необычайным долголетием, которое, по его утверждениям, было следствием трехкратного прохождения *ка(й)я-кальпы*, или омолаживающего курса лечения, известного народной индийской медицине. Успех такого лечения зависит в большой степени от индивидуальной расположенности человека, который должен быть способен выдерживать длительные периоды почти полной изоляции. Только искусный в медитации человек уровня Тапасвиджи Махараджа смог бы совладать с испытанием, сопряженным с самоотречением. Очевидно, что западной медицине следует многому научиться у *тапасвинов* Древней и современной Индии.

III. НАСЛАЖДЕНИЕ НИ В ЧЕМ — ЙОГА И ПУТЬ ОТРЕШЕНИЯ

Тапас, как мы видели, представляет скорее магическо-шаманский тип духовности. В отличие от йогии, которая в первую очередь занята обретением созерцательных состояний сознания и самопреодолением, техника *тапаса* сосредоточена на достижении внутренней силы, мистических открытий и магических способностей. Возращение силы воли является ключевым для данного направления. Йога же, напротив, предлагает более рафинированный подход к психодуховному росту. Она признает, например, необходимость в преодолении воли, которая ока-

संन्यास ॥

Санньяса

зывается проявлением эго(ис)тичной личности.

Тем не менее многие грани *тапаса* нашли свое отражение в йогической традиции, и расхожим образом *йогина* или *йогини* стала фигура чародея, или колдуна-аскета. Йога по своему духу ближе к другой традиции — отрешения (*санньяса*) от мирской жизни, которая впервые как идеал, достойный подражания появилась в послеведийскую эпоху. Внезапно — или так только кажется — все возрастающее число домохозяев стали покидать города и веси, дабы провести остаток своих дней в пустынных местах, часто в одиночестве, но иногда и со своими собственными женами

Эти отшельники известны как *санньясины*, последователи *санньясы*. Слово *санньяса* состоит из префикса *сам* (выражающего понятие «союза», подобно греческому *син-* или латинскому *ком-*), а также глагольного корня *ас* (означающего «бросать» или «оставлять»). Таким образом, оно означает «отбрасывание» или «оставление» всех мирских забот и привязанностей.

Хотя отрешение можно отождествить с образом жизни, ему нельзя следовать, как можно следовать аскезе или медитации. Это, прежде всего, основополагающая жизненная *установка*. Поэтому традицию отрешения можно назвать антитехнической: она стремится отбросить



© MARSHALL GOVINDAN

Индийские отшельники — санньясины

все, включая, если придерживаться ей достаточно строго, все способы исканий. Немецкий индолог Иоахим Фридрих Шпрокхофф (Sprockhoff) верно описал отрешение как «явление на краю жизни» [10] и сравнил его с другими переживаниями пограничных состояний наподобие неизлечимой болезни или старости.

Отрешение — реакция на прозрение того, что человеческое существование, и космическое существование вообще, либо нравственно ущербно, либо вовсе иллюзорно. В любом случае, отшельник пытается постичь более высокое состояние бытия, которое тождественно самой Реальности. В зависимости от того, рассматривается ли мир как видение или просто нравственно никчемным (но тем не менее коренящимся в Божественном), отрешение можно проявить, по меньшей мере, двумя основными способами. С одной

стороны, это то, что можно назвать буквальным отрешением; с другой — это отрешение символическое. В первом случае отрешение понимается просто как оставление обычной жизни — жены, детей, собственности, работы, социального положения, мирских амбиций и всякой заботы о будущем. Во втором — отрешение воспринимается иносказательно, прежде всего как внутреннее действие: добровольное оставление всех привязанностей и в итоге самого эго.

Оба подхода имели своих приверженцев на всем протяжении долгой истории индийской духовности. В *Бхагавадгите* (3.3 и далее) мы находим самое раннее упоминание попытки примирить эти стези. Поэтому богочеловек Кришна учил царевича Арджуну различать просто оставление и внутреннее отрешение, явно тяготея к последнему. Отвечая Арджуне, который запутался в различиях

между отрешением от действий и отрешением действием, Кришна объясняет, что с давних пор он учит обоим путям. Один из подходов — это путь *санньясы*, который Кришна отождествляет с йогой мудрости (*джняна-йога*); другой является йогой действия (*карма-йога*). Оба, подчеркивает он, ведут к высшей цели, но более замечательным из них он считает йогу действия. Кришна говорит:

Называй того отрешенным,
Кто лишен вожденья и злобы; (5.3а)

Ведь без йоги ты, могучерукий,
Отрешенности вряд ли достигнешь,
Но, коль в йоге мудрец (*муни*)
безупречен,
Он приходит к Брахману вскоре. (5.6)

Стойкий в йоге, очистивший сердце,
Победив свою душу и чувства,
Душу сливший с душой всякой твари,
Даже действуя, он не связан. (5.7)

«Не свершаю я действий» —
пусть *йогин*,
Суть познав, так всегда помышляет —
Обоняя, дыша, ощущая,
Испражняясь, ходя, засыпая. (5.8)

Говоря иль хватая рукою,
Видя, слыша, глазами моргая,
Он во всех этих действиях видит
Лишь вращение чувств в предметах. (5.9)

Тот, кто сердцем не связан (*санга*),
деанья
Лишь на Брахмана возлагает,
Тот грехом (*папа*) не пачкается,
Партха,
Словно лотоса лист — водою. (5.10)

Символическое толкование отрешения, естественно, предпочитали правоверные индуистские правящие круги, которых заботила растущая тенденция в умонастроении масс к уходу от мира. Если бы это ограничивалось стариками, которых привлекало затворническое существование в лесах или пещерах, высшее духовенство не тревожилось бы. Но идеал бегства от мира притягивал и людей среднего поколения, и даже молодежь (и, реже, женщин). Отрешившись от мирской жизни, они оставляли семьи и пашни, а также и государство. Социально-культурные причины подобной тенденции плохо поняты; некоторые ученые винят в этом жаркий сухой климат полуострова, но это упрощенный подход.

В психологическо-исторических понятиях идеал буквального отшельничества отражает то, что я некогда назвал «мифическим» (вертикалистским) вариантом йоги [11]. Идеал жизнеутверждающей *санньясы*, напротив, подразумевает более целостную жизненную установку. Мифическая йога зиждется на бесповоротном и резком разрыве с обычной вселенной: человек либо воздерживается от всякой мирской деятельности и мирских помыслов и посвящает свою жизнь созерцанию надмирской Реальности, либо участвует в обыденной жизни и пожинает сомнительные плоды ограниченного земного существования. Для приверженца Мифической йоги не может быть никакой промежуточной позиции. Он или она должны выбирать: либо трансцендентное Я — либо обусловлен-

ное «я», Бога — или мир, неизменное блаженство или повседневные тяготы. Противоположная мысль о том, что ограниченный космос есть проявление Божественного и тем самым не только тягостен, но также предстает обителью радости, принадлежит более целостному восприятию мира со стороны тантризма, сахаджаяны, и особенно Интегральной йоги Шри Ауробиндо.

В *Майтраяния-упанишаде* (1.2 и далее), произведении в традиции мифической йоги, относящемся к периоду как раз накануне нашей эры, царь Брихадратха страдает чрезмерной скукой бытия. Он выражает чувство, которое рано или поздно охватывает тысячи других аскетов, когда говорит:

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? (1.3)

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: пистине, есть и другие, высшие — великие лучники, владыки земли Судьюмна, Бхури-Ашвапати... Маруга, Бхарата и другие цари, что на глазах всех родичей, оставив великое богатство, перешли из этого мира в тот мир... (1.4)

Решительное оставление принятого образа жизни порой действительно угрожало общественному строю и установленному порядку. Следовательно, индуистские законодатели закрепили то, что считали преждевременным отрешением, и вместо этого предложили другой общественный идеал стадий жизни (*ашрама*) — ученичество (*брахамачарья*), домохозяйство (*гархастья*), лесное отшельничество (*ванастхья*) и, наконец, полное отрешение (*санньяса*). В этой новой иерархической концепции отрешение было полностью одобрено, но только после того, как человек выполнит свои обязательства как домохозяин (*грехастха*, от *греха* «дом» и *стха* «пребывать»).

Нужно было различать два уровня отрешения. Первый, известный как *вана-прастхья* («лесное обитание»), — это стадия жизни отшельником, который практикует своего рода эзотерический ритуал затворничества в лесу. Такого человека именуют «лесным обитателем» (*вана-прастха*). На второй стадии, известной как *санньяса*, требуется оставить даже жизни лесного отшельника с ее жертвенной обрядностью и принять на себя подвиг нищего странствования. Эти два образа жизни предвосхищали современный обычай выхода на пенсию, хотя, обратив закат человеческой жизни в священную миссию, индуистская традиция даровала старикам — по крайней мере, теоретически — то достоинство, в котором им отказывает наше современное западное общество.

Традиция отрешения оказалась столь же неотъемлемым свойством индийской духовности, как и обычной аскезы. Часто они накладывались друг на друга. Хотя слово *санньяса* впервые упоминается в *Мундака-упанишаде* (3.2.6), которую обычно относят к третьему или четвертому веку до н. э., но, возможно, она и более раннего происхождения, так как сама идея и сам идеал значительно старше. *Брихадараньяка-упанишада* (4.4.22), которая считается самым древним произведением данного жанра, говорит о *павраджине*, человеке, который «у-далился» (*пра + врадже* «бродить»), — то есть покинул дом и кров и целиком обратился к Самопознанию. В незабываемом отрывке Яджнявалкья, великий мудрый старец, наставляет ученика* таким образом:

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 молчаливником (*муни*); затем, отрекшись и от немолчания (*амауна*), и от молчания (*мауна*) [12], станет брахманом. (3.5.1)

Таким образом, Яджнявалкья характеризует отрешение как преодоление привязанности ко всякому осязаемому желанию, включая стремление к самому отрешению. В другом месте в этом же сочинении (3.8.10) он выражает сомнение насчет полезности подвижничества (*танис*). По его словам, предаваясь подвижничеству даже тысячи лет, тот ничего не достигнет, кто не познает вначале Непреходящее (Абсолют). Это утверждение выражает извечный парадокс духовного пути: мы ищем всего лишь то, что в некотором смысле уже нашли. Говоря иначе, чтобы познать Я, нашу находящуюся глубоко внутри реальность, мы просто должны утвердиться в совершенном спокойствии и припоминать.

Даже если индуистская ортодоксия считалась с теми, кто ощущал неодолимое влечение «уйти», отрешение обычно в лучшем случае прощалось, но никогда активно не поощрялось. А в некоторых кругах отрешение считалось незаконным. В *Махабхарате* (12.10.17 и далее), например, повествуется о Юдхиштхире, который, устав от ужасов великой битвы Бхаратов, ощутил потребность вести жизнь лесного отшельника. Его учитель Бхишма отвечает, что отрешение не приличествует воину. Бхишма также высказал циничное мнение (несомненно, основанное отчасти на действительности), что только неудачники выбирают подобный образ жизни.

* В ответ на его вопрос: «Какой Атман, Яджнявалкья, внутри всего?»

Голодание лучше еды, творимой исключительно ночью. Неиспрошенная пища лучше голодания. Подаянная пища лучше неиспрошенной. Посему отшельник должен кормиться подаянной пищей.

Бриха-санньяса-упанишада
(265)

То, что отшельники разнились между собой, становится вполне очевидным при чтении санскритских сочинений, затрагивающих проблему отрешения, особенно с так называемой *Санньяса-упанишадой*. *Джабала-упанишада*, датированная примерно 300 г. до н. э. — один из самых древних трудов данного жанра, различает отшельников, которые поддерживают священный огонь, и тех, кто этого не делает, — то есть тех, кто в своем отрешении продолжает участвовать в ведийских священных обрядах; и тех искателей Бога, кто все это просто отбросил. Данный труд прославляет *парама-хамсу* («великого лебедя»), который плывет по жизни, не заботясь ни о чем, как первый отшельник. Примерно шесть столетий спустя *Вайкханаса-смарта-сутра* (глава 8) дает более подробную картину. Она упоминает четыре типа лесных затворников и четыре типа странствующих отшельников. Лесные аскеты могли жениться, тогда как странствующие отшельники должны были жить одиноко, взыскуя лишь одного Самопознания.

Почти схожий перечень мы находим в *Ашрама-упанишаде* (примерно 300 г. н. э.). Это произведе-

ние упоминает четыре типа лесных затворников:

1. Вайкханаса, тот, кто проводит традиционный огненный обряд (*агни-хотра*) и питается дикими злаками и овощами, что растут в месте его обитания. Название *вайкханаса* происходит от префикса *ви* («раз-») и слова *кхана* («еда»). Оно указывает на воздержанность в пище этих отшельников.
2. Аудумбара, тот, чье пропитание состоит из диких злаков и фруктов, особенно фиников (*удумбара*).
3. Валакхилья, тот, кто получил свое прозвище от ношения собранных в пучок (*кхилья*) волос (*вала*). Их еда столь же скудна, как и у других отшельников, но они собирают пищу лишь восемь месяцев в году и в оставшиеся месяцы главным образом голодают. Такая аскетическая практика известна как *чатур-масья* («четыре месяца»).
4. Пхенапа, тот, чье имя буквально означает «пьющий пену». Возможно, это странное название происходит от их обычкновения пить утреннюю росу на листьях. Их пища очень скудна, состоит главным образом из некоторых видов фруктов. У пхенапов, в отличие от других затворников, нет постоянного местопребывания.

Странствующие отшельники (*паривраджака*) состоят из следующих групп:

1. Кутичака: название связано с их обычкнением завязывать воло-

сы пучком, но имеет и другие смысловые оттенки. Слово *кути* может означать как «дом» или «кров», так и «соитие», тогда как корень *чака* значит «дрожать». Отсюда, *кутичака* — тот, кто дрожит, когда раздумывает о жизни домохозяина, особенно о соблазне половой привязанности; то есть тот, кто проявляет воздержание. Он странствует, облаченный в набедренную повязку, с посохом в руках и сосудом с водой. Он практикует медитацию посредством священных слогов или песнопений (*мантра*).

2. Бахудака: его образ жизни столь же непритязателен, как и у кутичаки. Питаются бахудаки восьмью крохами в день, которые они собирают «подобно пчелам». Само название буквально означает «изобилие воды» (*баху* «много», *удака* «вода») и указывает на то обстоятельство, что отшельники данного типа стремятся почаще посещать святые места, расположенные вдоль рек.
3. Хамса: этот бродячий аскет прозван так потому, что живет сродни «лебедям». (Строго говоря, слово *хамса* относится к мужской особи индийской разновидности диких гусей). Он даже не занимается собиранием подаяния для своего пропитания, а живет продуктами [жизнедеятельности] коровы, включая мочу и навоз.
4. Парама-хамса: образ жизни такого «высшего лебедя» больше напоминает спартанский. Этих людей описывают как умащаю-

щих свое тело пеплом в знак полной отрешенности от общепринятого существования. Различные произведения предписывают им всяческие обычаи наподобие ношения одной только набедренной повязки или бамбукового посоха. Но особенно важно, что их считают полностью состоявшимися существами. Согласно некоторым текстам, таким, как *Вайкхана-смарта-сутра*, *парама-хамсы* странствуют в обнаженном виде и часто посещают погосты. Этот удивительный обычай предвосхищает позднейшие ритуалы левого крыла тантры, которое будет представлено в семнадцатой главе.

Нарада-паривраджаса-упанишада (около 1200 г. н. э.) добавляет еще две разновидности к вышеупомянутому списку — *туриятита* и *авадхута*. Оба типа представляют собой осуществившихся подвижников. Первый, чье имя означает «преодолевающий Четвертое», живет тем малым пропитанием, которое непосредственно кладется ему в рот — практика, которая называется «коровье обличье» (*го-мукха*). Последний зависит также от милости других. Чаще всего упоминаемое различие между ними состоит в том, что *авадхуты* странствуют обнаженными, тем самым демонстрируя свое исступленное забвение всех различий: есть только Единственная Реальность, не имеющая пола. Все прочее, как указывает имя *свадхута*, «отброшено».

Как можно видеть, понятие «отрешение» включает широкий

спектр возможных образов жизни — от домохозяина, который просто совершает внутреннее или символическое отрешение, к лесному отшельнику, который продолжает соблюдать некоторые обряды, и до обнаженного странника, чей образ жизни можно представить как форму сакральной анархии. Некоторые из этих отшельников практиковали ту или иную форму йоги, тогда как другие просто созерцали таинство Я без всяких подручных средств. Все эти подвижники на протяжении тысячелетий вносили свою лепту в сокровищницу индийской духовности.

IV. ЙОГА И ИНДУИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В индуизме различие между философией и религией не столь четко, как в нашей современной западной цивилизации. Санскрит, священный язык индуизма, не имеет непосредственного аналога для понятия «философия» или «религия». Ближайшим синонимом слова «философия» является *анвигшики-видья* («изыскательская наука»). Родственное понятие *тарка-шастра* («дисциплина рассуждения») обычно прилагается лишь к школе мысли ньяя, которая занимается логикой и диалектикой. Современные пандиты употребляют термин

таттва-видья-шастра («дисциплина познания действительности») для выражения того, что мы подразумеваем под «философским изысканием».

Понятие «религии» заключено в санскритском термине *дхарма*, который означает «закон» или «норма» (со многими иными смысловыми оттенками). Индуистская религия обозначается как *санатана-дхарма* («вечный закон»), что соответствует западному понятию *philosophia perennis*.

Для индуса философия не является предметом сугубо отвлеченного знания, но предстает метафизической, имеющей нравственную подоплеку. Иными словами, какими бы ни были теоретические выкладки касательно действительности, они должны быть приложимы к повседневной жизни. Поэтому философия всегда рассматривается как образ жизни, и никогда ею не занимаются просто как беспредметным упражнением в рациональном мышлении. Более того, индуистская философия (и индийская философия в целом) имеет идеалистическую направленность. За исключением материалистической школы, известной как *локаята*, или *чарвака*, все философские школы признают существование трансцендентной Реальности и утверждают, что духовное благополучие человека зависит от того, как он связан с этой Реальностью. Индуистская философия поэтому ближе по духу философии («любомудрию») Древней Греции, нежели современной академической дисциплине концептуального анализа, кото-

सनातनधर्म ॥

Санатана-дхарма

рую именуют философией, но которую не заботит особо жизнеутверждающая мудрость.

Индуистская философия включает те же самые области рационального поиска, что также занимали умы западных философов со времен Сократа, Платона и Аристотеля — а именно, онтологию (связанную с категориями бытия), эпистемологию (связанную с процессом познания, посредством чего мы узнаем, что существует «в действительности»), логику (определяющую правила рассудочного мышления), этику (критически исследующую философскую основу действий) и эстетику (занятую поисками постижения прекрасного). Однако, что справедливо, например, и в отношении христианской философии, индуистскую философию больше всего заботит конечная духовная судьба человечества. Поэтому она часто именуется себя как *атма-видья* («наука о Я») или *адхьяत्मика-видья* («духовная наука»).

Самые ранние философские построения или прозрения индуизма содержатся в древней *Ригведе*, хотя зрелые самокритичные системы, похоже, рождаются после появления буддизма в шестом веке до н. э. Традиционно выделяют шесть систем, которые именуют как «воззрения» (*даршана*, от глагольного корня *дриш* «видеть»). Это слово указывает на две существенные особенности индуистской философии: каждая система — это не просто плод рассудочного мышления, но также провидческо-интуитивных процессов, и каждая система представляет особую точку зрения, с

которой рассматривается одна и та же истина, что предполагает терпимость (по меньшей мере, теоретически, если не практически). И эта тождественная Истина есть то, что передается изустно (и через эзотерическое посвящение) как конечная или трансцендентная Реальность, именуется ли она Богом (*ши, шиша, шивара*, что означает «владыка»), Я (*атман, пуруша*) или Абсолютом (*брахман*).

Традиция является ключевым моментом в индуистской философии, а под традицией подразумевается ведийское откровение (*шрути*), особенно *Ригведа*. Чтобы утвердить свои школы в лоне ортодоксии, индуистские философы должны были по меньшей мере признавать на словах древнее ведийское наследие. Шесть основных школ, признаваемых индуистской ортодоксией в качестве представителей верных воззрений в отношении ведийского откровения, таковы: пурва-миманса (которая излагает философию жертвенной обрядности), утгара-миманса, иначе веданта (которая является монистической метафизикой, выражающей взгляды *Упанишад*), санкхья (чей основной вклад касается категорий бытия, или *таттв*), йога (которая здесь относится сугубо к философской школе Патанджали, автора *Йога-сутр*), вайшешика (которая подобно санкхье пытается выявить категории бытия, хотя с иной точки зрения) и ньяя (которая, прежде всего, является теорией суждений и вывода). Я кратко опишу каждую школу и освещу их связь с традицией йоги.

Пурва-миманса

Школа пурва-мимансы («раннее, прежнее исследование») называется так потому, что истолковывает две «ранние» части ведийского откровения: сами древние ведийские своды гимнов и тексты *Брахман*, которые разъясняют и развивают их жертвенные ритуалы. Она противостоит утгара-мимансе («последующему исследованию»), характеризующей монистическими, недвойственными учениями *Упанишад*. Школа пурва-мимансы в своем своеобразном облике представлена *Миманса-сутрой* Джаймини (около 200–300 гг. до н. э.). Здесь излагается умение и наука нравственного действия в согласии с ведийской обрядностью. Ее центральным пунктом является представление о *дхарме*, или добродетели, поскольку она воздействует на религиозную или духовную судьбу человека. Светская сфера употребления *дхармы* оставлена для истолкования и определения авторитетным источником права (*дхарма-шаstra*). Было несколько прославленных Джаймини, и автора *Сутры* следует отличать от мудреца, который был учеником Вьясы во времена войны Бхаратов.

Мыслители мимансы, или *мимансаки*, рассматривают этическое действие как невидимую высшую силу, которая определяет проявление мира: человеческое существо по природе своей активно, и действие определяет качество человеческого бытия как в настоящем, так и в будущем воплощении. Хорошие деяния (поступки, согласующиеся с ведийским нравственным

кодексом, который, как считают, отражает сам вселенский порядок) приносят благоприятные жизненные обстоятельства, тогда как дурные деяния (поступки, противоречащие ведийскому нравственному кодексу) ведут к неблагоприятным жизненным условиям.

Цель ведения нравственно здорового образа жизни заключается в улучшении качеств собственного бытия в нынешнем, в следующем и дальнейших перевоплощениях. Поскольку человек обладает свободной волей, он может накапливать положительные плоды своих поступков и даже свести на нет имеющиеся отрицательные последствия своих поступков посредством благих деяний. Свободная воля гарантируется тем обстоятельством, что сущее Я запредельно и вечно. В отличие от веданты школа мимансы постулирует много подобных сущих самостей (*атман*). Они рассматриваются изначально бессознательными и приобретают сознание лишь в соединении с умом-телом. Сознание, таким образом, всегда является Я-сознанием (*ахам-дхи*) для мыслителей мимансы. Нет никакого Бога вне этих многочисленных вечных и вездесущих Самостей, хотя, начиная с пятнадцатого века, некоторые представители данной школы начали верить в Бога-Творца.

Поскольку Самость, как считается, не имеет ни сознания ни блаженства, ранние *мимансаки*, естественно, находили идеал освобождения, проповедуемый остальными школами, довольно сомнительным. Такая направленность была отвергнута философом восьмого

века Кумарилой Бхаттой и его учеником Прабхакарой. Они оба учили тому, что воздержание от запрещенных и просто необязательных действий и непереносимое выполнение предписанных действий автоматически ведет к избавлению Самости от тела-ума — то есть к освобождению. Они рассматривали Самость как сознание, хотя им не удалось вывести соответствующие метафизические следствия.

Практика йогических методов отсутствует в мимансе, которая прославляет идеал долга во имя долга. Сарвепалли Радхакришнан [1888–1975], некогда президент Индии и крупный ученый, заметил в отношении данной школы мысли, что «как философский взгляд на мир она далеко не совершенна... В этой религии очень мало что трогает и согревает сердце» [13]. Однако пурва-миманса — одна из тех культурных сил, с которой взаимодействовала традиция йоги, и поэтому ее необходимо здесь учесть.

По западным меркам эту систему мысли едва ли можно было бы назвать философской, хотя пурва-миманса содействовала развитию логики и диалектики. Помимо Джаймини, Кумарилы и Прабхакары, наиболее выдающимся мыслителем данной школы, располагающей обширной литературой, является Мандана Мишра (девятый век н. э.), который позднее перешел в школу адвайта-веданта Шанкары и принял имя Сурешвары.

История захватывающего поединка между Шанкарой и Мандана Мишрой повествуется в *Шанкара-диг-виджае*, произведении четырнадцатого века. Согласно это-

му преданию, юный Шанкара, выбравший жизнь отшельника, посетил величественную резиденцию Мандана Мишры как раз в то время, когда знаменитый знаток ведийского ритуала собирался отправиться на одну из своих церемоний. Он был недоволен Шанкарой, у которого не было ни традиционного узла на голове, ни жертвенного шнура, повязанного через грудь. После града едких замечаний, которые Шанкара выслушал спокойно и не без некоторой насмешки, Мандана Мишра, гордый своими познаниями, вызвал посетителя на диспут. Они порешили, как было принято в те дни, что проигравший в споре должен будет перенять образ жизни победителя.

Их борьба знаний и ловкости длилась несколько дней и привлекла огромные толпы ученых. Жену Мандана Мишры, Убхаю Бхарати (которая была никем иным, как переодетой Сарасвати, богиней знания), определили судьей. Вскоре она признала поражение своего мужа, но затем неожиданно рассудила, что Шанкара победил лишь наполовину; чтобы его победа была окончательной, он должен также одолеть и ее. Проявив лукавство, она вызвала юного отшельника на спор о чувственной страсти.

Не теряя присутствия духа, Шанкара попросил перерыва с тем, чтобы суметь ознакомиться с этой сферой знания. Так случилось, что как раз умер правитель соседнего княжества, и Шанкара, не теряя времени, воспользовался своими йогическими способностями и вошел в тело мертвого и оживил его. Под радостные возгласы

родственников правителя он вернулся во дворец. В духе тантры Шанкара наслаждался некоторое время утехами плотской любви среди жен и наложниц почившего князя. Как повествует предание, он настолько был захвачен новой жизнью, что его ученикам пришлось прокрасться во дворец и напсмить об его прошлой жизни отшельника.

Обретя свою настоящую личность, Шанкара искусно выскользнул из княжеского тела и возобновил спор с женой Мандана Мишры. Разумеется, он одержал верх. Мандана Мишра объявил себя учеником Шанкары, вслед за чем его жена Убхая Бхарати явила свой истинный облик. Победа Шанкары обычно рассматривается как победа его высшей недвойственной метафизики над менее утонченной философией пурва-мимансы. Возможно, это так, но прежде всего это был триумф йогического опыта над умозрительностью.

Уттара-миманса

Многоразветвленная школа уттара-мимансы («последующее исследование»), также известная как веданта («конец Вед»), обязана своим названием тому обстоятельству, что вся ее деятельность связана с исследованием «последующих» двух частей ведийского откровения: *Араньяк* (лесные труды, составленные затворниками) и *Упанишад* (эзотерические гностические писания, составленные мудрецами). И *Араньяки* и *Упанишад* иносказательно толкуют древнее ведийское насле-

дие: они проповедуют медитацию архаичных ритуалов. Учения *Упанишад* породили все методы работы с сознанием, что связаны с традицией веданты.

Литература школы уттара-мимансы, или веданты, включает *Упанишад* (которых более двухсот), *Бхагавадгиту* (которой присвоен священный статус *Упанишад* и которая, возможно, относится примерно к 500–600 гг. до н. э.) и *Веданта-* или *Брахма-сутру* Бадараяны (около 200 г. н. э.), которая приводит в порядок часто противоречивые учения *Упанишад* и *Бхагавадгиты*.

Веданта в своей основе представляет метафизику. Ее подшколы проповедуют ту или иную форму недвойственности (монизма), согласно которой Реальность есть единое, однородное целое. Основопологающая идея ведантского монизма выражена в следующих строках *Найшикармья-сиддхи** («Постижение бездеятельности», сочинения Сурешвары (в прошлом Мандана Мишры):

Непризнание единственной Самости [всех вещей] есть духовное неведение (*авидья*). Корень такого неведения есть опыт своего собственного «я». Это семя мира перемен. Разрушение такого [духовного неведения] есть освобождение (*мукти*) «я». (1.7)

Огонь правильного знания (*джняна*), исходящий из блистательных ведийских речений, сжигает заблуждение [о независимости] «я». Действие не [удаляет неведение], ибо оно несовместимо [с неведением]. (1.80)

* То есть достижение свободы от кармы.

Поскольку действие вызывается неведением, оно не избавляется от заблуждения. Правильное знание [единственно может удалить неведение], ибо оно его противоположность, подобно тому, как солнце [противоположно] тьме. (1.35)

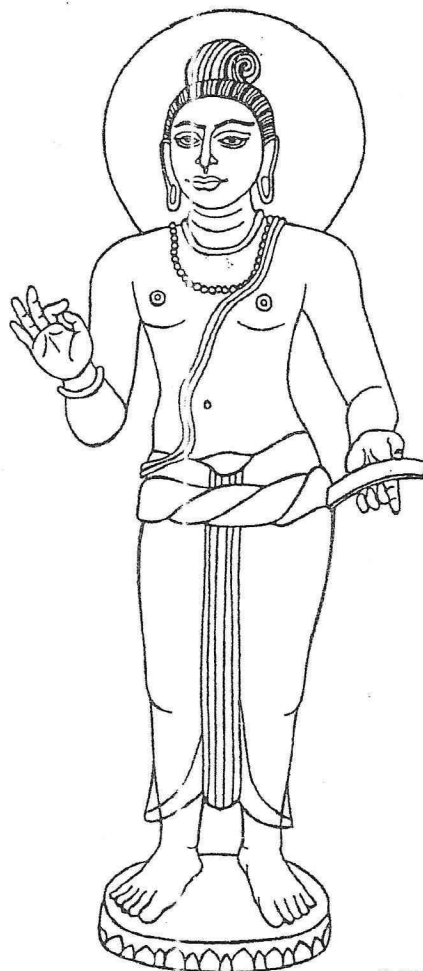
Приняв ствол дерева за вора, человек пугается и убегает. Схожим образом тот, кто заблуждается, приносит Я в буддхи [то есть высший ум] и иные [стороны человеческой личности], а затем действует [на основе этого ошибочного представления]. (1.60)

Адвайта-веданта во главу угла поставила раннюю ведийскую обрядность. Это благовестие гносиса: не интеллектуальное или фактическое знание, но освобождающая интуиция запредельной Реальности.

Двумя величайшими последователями веданты были Шанкара (около 788—820 гг. н. э.) [14] и Рамануджа (1017—1127 гг. н. э.). Первый преуспел в создании согласованной философской системы на основе упанишадских учений и в большой степени содействовал сохранению индуизма и вытеснению буддизма из Индии. Рамануджа, с другой стороны, спас традицию адвайта-веданты, когда ей угрожала опасность потерять себя среди сухой схоластики. Его понятие Божественного как олицетворяющего — в противоположность преодолевающему — все качества, пробудило народную веру в более личностное выражение богопочитания внутри индуистской духовности. Оба, и Шанкара и Рамануджа, как и многие другие учителя веданты, были тесно связаны с традицией йоги, о чем говорится в двенадцатой главе.

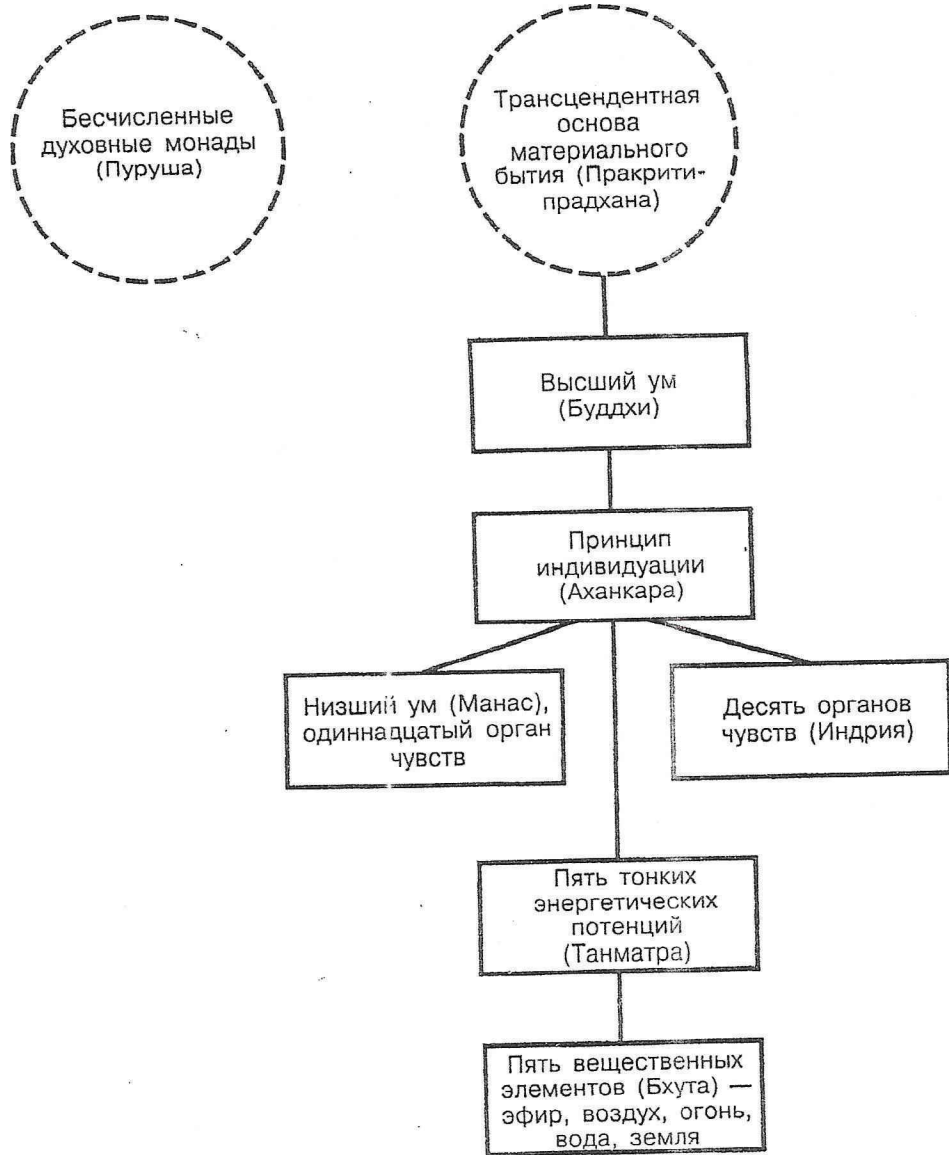
Санхья

Традиция санхьи («исчисление»), которая включает много различных школ, прежде всего занята перечислением и описанием основных категорий бытия. Этот подход в западной философии называли бы «онтологией», или «наукой о бытии». В своих метафизических представлениях санхья и йога глубоко родственны и в действительности некогда составляли одну доклассическую традицию.



© JAMES RHEA

Капила, создатель традиции санхьи



Двадцать пять тиллов сущего [таттва] согласно санкхье

Но если последователи санкхьи используют различение и отрешение как основные средства спасения, то *йогины* главным образом опираются на объединенную практику медитации и отрешения. Санкхью часто определяют как теоретический аспект практики йоги, но это не-

верно. Обе традиции располагают своими собственными теориями и практическими подходами. Ввиду упора, делаемого скорее на различающее знание, нежели на медитацию, санкхья позднее тяготела к интеллектуализму, тогда как йога всегда была подвержена опасности

уклониться в сторону одной магической психотехники.

Вслед за ведантой философия санкхьи была одной из наиболее влиятельных систем мысли в лоне индуизма, и Шанкара усматривал в ней своего основного соперника. Санкхья, по преданию, основана мудрецом Капилой, которому приписывается авторство *Санкхья-сутры*. Хотя учитель с таким именем, похоже, жил в ведийскую эпоху, *Санкхья-сутра*, вероятно, была составлена, согласно некоторым ученым, не ранее четырнадцатого или пятнадцатого веков н. э.

В ряду шести *даршан* санкхью относят к школе Ишвары Кришны (Ишваракришна) (около 350 г. н. э.), автора *Санкхья-карики*. В полную противоположность веданте и школам ранней санкхьи, упомянутых в эпосе *Махабхарата*, Ишваракришна учил, что Реальность не единична, но множественна. С одной стороны, есть бесчисленные изменчивые и несознательные формы природы (*пракрити*), а с другой, есть неисчислимые трансцендентные Я (*пуруша*), являющиеся чистым Сознанием, вездесущим и вечным. При более близком рассмотрении эта множественность кажется нелогичной. Если бесчисленные Я вездесущи, они также должны бесконечно перекрывать друг друга, так что логически их следует рассматривать как тождественные. Данной проблемой постоянно занимались философы, и если недвойственность Шанкары в интеллектуальном пла-

не оказывается более изящной, различающая недвойственность Рамануджи, возможно, лучше всего согласуется и со здравым смыслом, и с интуицией.

Ишваракришна также учил, что природа (*пракрити*) — это очень сложное или многомерное образование, сотворенное взаимодействием трех первичных сил, активных качеств (*гуна*). Слово *гуна* буквально означает «волокно», но имеет широкий спектр смысловых оттенков. В связи с метафизикой йоги и санкхьи данное понятие обозначает несводимые конечные «сущности» космоса. *Гуны*, которых бывает три вида, можно сказать, сходны с квантами энергии в современной физике. Три *гуны* именуются *саттвой*, *радžasом* и *тамасом*. Они лежат в основе всех как материальных, так и психоментальных явлений. В *Санкхья-карике* соответствующие им свойства описываются следующим образом:

Имеющие природу приятного-неприятного-оцепенения, назначение освещения-активизации-ограничения, взаимодействующие, опирающиеся, порождающие, соединяющиеся и сосуществующие (и функционирование во взаимной доминации-опоре-порождении-соединении) — *гуны* (12).

Саттва полагается легкой и освещающей, *радžas* — побуждающим и подвижным, *тамас* — тяжелым и обволакивающим. И [их] действие ради [общей] цели — как у [компонентов] светильника (13)*.

* Цитируется по изданию: *Лунный свет санкхьи*. М., Ладомир, 1995, с. 150, 153.

Гуны суть природа, равно как атомы *суть* вещество-энергия. Вместе они ответственны за бесчисленное многообразие природных форм на всех уровнях бытия, за исключением трансцендентных Я, которые суть неразличимое Сознание. Немецкий санскритолог Макс Мюллер замечает относительно *гун* следующее:

Мы можем лучше объяснить их посредством общей идеи о двух противопоставлениях и среднем члене между ними, или как гегелевские тезу, антитезу и синтез, проявляющиеся в природе в виде света, тьмы и сумеречности; в этике посредством благого, дурного и бесстрастного, со многими приложениями и видоизменениями [15].

Согласно *Санкхья-карикe*, *гуны* находятся в состоянии равновесия в трансцендентном измерении природы, известном как *пракрити-прадхана* («основание природы»). Первым плодом или эволютой, появляющимся в процессе эволюции от этой трансцендентной первопричины множественности пространственно-временных форм, является *махат*, означающий буквально «великий», иначе великий принцип. Его отличает яркость и разумность, поэтому он известен также как *буддхи* («интуиция» или «познавание»), означая высшую мудрость. Но в действительности *махат* сам по себе совершенно бессознателен (как и все стороны природы) и представляет собой лишь частично очищенную форму вещества-энергии. В своем «свете» разумности он зависит от трансцендентного Само-Сознания.

Помимо *махат*, или *буддхи*, появляется *аханкара* («Я-делатель»), принцип индивидуации, который вводит различие между субъектом и объектом. Эта категория бытия, в свою очередь, вызывает появление низшего ума (*манас*), пяти органов познания (зрение, обоняние, вкус, осязание и слух) и пяти органов действия (речь [рот], хватание [руки], передвижение [ноги], испражнение [анус] и воспроизведение [половые органы]). Принцип *аханкара* затем порождает пять тонких субстанций (*танматра*), лежащих в основе способностей восприятия. Те, в свою очередь, создают пять вещественных физических (перво)элементов — а именно, землю, воду, огонь, воздух и эфир.

Таким образом, классическая санкхья признает двадцать пять категорий материального существования вообще. Помимо триады *гун* и их производных имеются бесчисленные трансцендентные Я-монады, которые не подвержены воздействию природы.

Весь эволюционный процесс вызывается близостью трансцендентных Я (*нуруша*) к трансцендентной первопричине природы. Кроме того, сам этот процесс служит освобождению тех Я, которые непостижимым и ошибочным образом отождествляют себя с конкретным телом-умом, но не со своим истинным состоянием чистого Сознания.

Психокосмологическая теория эволюции традиции санкхьи служит не столько объяснению мира, сколько преодолению его. Это практическое руководство для тех, кто жаждет Самопознания и кто

сталкивается с различными уровнями или категориями бытия в процессе своей медитативной практики.

Йога

В рамках шести школ индуистской философии йога обозначает сугубо школу Патанджали, автора *Йога-сутры*. Данная школа, часто именуемая классической йогой, считается родственницей школы санкхья Ишваракришны. Обе являются дуалистическими философиями, которые учат, что трансцендентные Я (*пуруша*) совершенно отличны от природы (*пракрити*) и что первые суть вечно неизменные, тогда как последняя всегда подвержена изменению и поэтому не ведет к длительному блаженству. Нет необходимости вдаваться здесь в подробности, поскольку школа Патанджали представлена широко в третьей части книги.

Вайшешика

Школа вайшешики («типизация») занята различиями (*вишеша*) между вещами. Она учит, что освобождение достигается посредством полного понимания шести первичных категорий бытия (сущего):

1. Субстанция (*дравья*), которая девятиречна: земля, вода, огонь, воздух, эфир, время, пространство, ум (*манас*) и Я (*атман*).
2. Качества (*гуна*), которых двадцать три — наподобие цвета, чувственных восприятий, величины и т. д.
3. Действия (*карма*).

4. Общее (*саманья* или *джати*).
5. Особенное (*вишеша*).
6. [Внутренняя] присущность (*самаяя*), которая относится к необходимой логической связи между целым и частями, или субстанциями и их качествами, и т. д.

Школа вайшешики основана Канадой [настоящее имя Улука, отсюда другое название школы *аулукая*], автором *Вайшешика-сутры*, который жил, возможно, примерно в 500-х или 600-х гг. до н. э. Имя Канада, похоже, является прозвищем, означающим буквально «победитель зерен». Вероятно, это относится к роду философии, разработанной им, хотя некоторые знатоки санскрита полагают, что само имя увековечило тот факт, что этот могучий аскет питался зернами (*кана*) злаков. Возможно, верны оба толкования.

Происхождение школы мысли Канады довольно туманно. Некоторые ученые рассматривают ее как ответвление более древней школы мимансы, другие видят в ней продолжение материалистической традиции, а третьи предполагают, что корнями своими она уходит к отколовшейся ветви джайнизма. Своей общей направленностью, как и метафизикой, школа вайшешики близка к системе ньяя, с которой ее традиционно объединяют. Обе эти школы очень близко подходят к тому, что мы на Западе обычно понимаем под философией. Они внесли неоспоримый вклад в сокровищницу индийской мысли, но ни одна из этих школ не сохранила своих ведущих позиций.

Школа вайшешики фактически сошла на нет, а школа ньяи имеет лишь немногих представителей, главным образом в Бенгалии.

Ньяя

Школа мысли ньяя («правило, метод») была создана Акшападой Готамай (иначе Гаутама) (около 500 г. до н. э.), который жил в эпоху великого противостояния ведийской обрядности и таких еретических учений, как буддизм и джайнизм — время, когда критические настроения и споры как и в Греции, достигли своего небывалого подъема. Он одним из первых сделал попытку сформулировать обоснованные правила для логики и искусства риторики.

Акшапада — прозвище, возможно, указывающее на то, что Готама имел обыкновение смотреть себе под ноги (вероятно, из-за своей задумчивости или чтобы расчищать путь перед собой при ходьбе). Ему приписывается авторство *Ньяя-сутры*, на которую написано множество комментариев. Самым древним обширным комментарием является труд Ватсьяяны Пакшиласвамина (около 400 г. н. э.), написанный в то время, когда буддизм был достаточно влиятельным в Индии. Другим ценным комментарием служит *Ньяя-варттика* Бхарадваджи или Уддйотакары с чудесным субкомментарием Вачаспати Мишры, который писал также о йоге. Ньяя вступила в период своего расцвета примерно в 1200-х гг. н. э., который

стал началом так называемой навья-ньяи (или «новой ньяи»)*.

Акшапада Готама исходил из представления, что для ведения праведной жизни и достижения значительных целей мы сначала должны определить, что составляет правильное знание. Верный индийской склонности к классификации он разработал шестнадцать категорий (*падартха*), считающихся важными для всякого, кто желает познать истину: от средств, с помощью которых можно обрести обоснованное знание (*прамана*; досл. «мерило»), до природы сомнения (*саншяя*), различия между спором (*вада*) и просто перебранкой (*джалта*). Здесь нет места рассматривать более подробно эти категории. Нас интересует метафизика школы ньяи.

Согласно последователям ньяи (именуемым *наяки*), существует множество трансцендентных Субъектов, или Самостей (*атман*). Каждая бесконечная Самость — это конечный проводник, стоящий за человеческим умом, и каждая Самость наслаждается и мучается плодами своих действий в ограниченном мире. Бог считается особым *атманом*, как в классической йоге, и единственно он сознателен. Несмотря на то что человеческие Самости все считаются несознательными, как и в школе мимансы, философы ньяя выдвигают стремление к освобождению (*апаварга*) как благороднейшую цель в жизни. Конечно, их противники не замедлили подчеркнуть нежелательность

* Берет свое начало от составившей целую эпоху работы Гангешы *Таттвачинтамани*.

освобождения, которое привело бы к окаменелому, бесчувственному существованию. Насколько малоубедительной казалась самим приверженцам ньяи их метафизика, явствует из того, что они искали духовного прибежища в религиозных учениях шиваизма.

Есть несколько точек соприкосновения между ньяей и йогой. Йога упоминается в *Ньяя-сутре* (глава 4) как то условие, при котором ум входит в сношение единственно с Самостью, следствием чего является умственная уравновешенность и нечувствительность к телесной боли. Обсуждая различные виды восприятия, Ватсьяяна Пакшиласвамин замечает, что *йогины* способны воспринимать удаленные и даже грядущие события — умение, которое можно развить, постоянно упражняясь в медитативной концентрации. Освобождение именуется *апаваргой*, и

постижению обозначенного таким образом предмета.

Последнее связующее звено — то, что приверженец ньяи известен также как *йауга*, то есть «тот, кто имеет дело с йогой». Неясно, что скрывается за этим обозначением.

Деление индуистской философии на шесть школ в некотором смысле искусственно. Существует множество других школ — особенно связанных с некоторыми сектантскими движениями — которые в то или иное время играли заметную роль в развитии индийской мысли. Мы встретимся с некоторыми из них в дальнейших главах. Что следует не упускать из виду, так это то, что йога повлияла на большинство из этих подходов и традиций, хотя скорее как обширный свод идей, верований и практик, нежели философская система (*даршана*), изложенная Патанджали.