

АЛЕКСАНДР МЕНЬ ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

ПРОТОНЕРЕН
**АЛЕКСАНДР
МЕНЬ**

**ИСТОРИЯ
РЕЛИГИИ**

**В ПОИСКАХ
ПУТИ, ИСТИНЫ
И
ЖИЗНИ**

**ТОМ
III**

У ВРАТ МОЛЧАНИЯ

**ТОМ
III**





ПРОТОНЕРЕЙ
**АЛЕКСАНДР
МЕНЬ**
•
**ИСТОРИЯ
РЕЛИГИИ**

ex libris

ПРОПОНЕРЕЙ
**АЛЕКСАНДР
МЕНЬ**

•
**ИСТОРИЯ
РЕЛИГИИ**

в семи томах

**В ПОУСКАХ
ПУТИ, ИСТИНЫ
И
ЖИЗНИ**

**ТОМ
III**

У ВРАТ МОЛЧАНИЯ

*Духовная жизнь Китая и Индии
в середине первого тысячелетия до н. э.*

*Издательство
Советско-Британского
совместного предприятия
СЛОВО/SLOVO
Москва. 1992*

ББК 86.3
М 51

Консультант
А. А. ЕРЕМИН

Художник
В. Г. ВИНОГРАДОВ

М 0403000000-49 Без объявл.
М 128(03)-92
ISBN 5—85050—288—2

© Н. Ф. Григоренко, 1992
© В. Г. Виноградов, оформление, 1992

ЗДЕСЬ ИЗНЕМОГ ВЫСОКИЙ ДУХА ВЗЛЕТ.

Данте. Рай, XXXI, 142.

ВВЕДЕНИЕ

В середине первого тысячелетия до н. э. глубокий кризис потряс старые магические цивилизации. На смену древней «ритуальной философии» пришли новые учения и мировые религии, которые во многом изменили внутренний облик культур и окончательно определили пути дохристианского человечества.

Слово Христово в первую очередь было обращено к миру, выросшему на идеях великих Учителей, идеях, которые в большинстве своем живы и в наши дни. Понятия о Боге, Вселенной и человеке, о добре и зле, созданные в Греции и Палестине, Китае и Индии, пронизывают своим влиянием людей XX века. Отрешенная мистика и пантеизм, тоталитарная идеология и атеизм, социальные идеи и утопии — все эти порождения эры Учителей для многих продолжают сохранять свою привлекательность. С другой стороны, духовные поиски нашего времени удивительно перекликаются с тем страстным исканием высшей правды, которое характеризует период Упанишад, Будды, Конфуция, Сократа и библейских пророков. Поэтому диалог Евангелия с нехристианским миром — не только событие двухтысячелетней давности, но нечто, продолжающееся и сегодня¹.

Наше повествование о мировых Учителях разделено на три части. Одна (том III) посвящена странам юго-восточной Азии: Китаю и Индии, другая — Греции (том IV), а третья — Израилю (том V). Том VI в цикле рисует панораму Востока и Запада накануне явления Христа.

* * *

В той величественной эпопее, какой является странствие человека на путях к Истине, мир юго-восточной Азии составляет особую главу, полную глубины и значительности. Долгое время

европейцам казалось, что «буддийские страны» — это какой-то парадокс, нечто бесконечно далекое от столбовой дороги всемирной истории, и поэтому их нельзя рассматривать в едином контексте общечеловеческой культуры. Действительно, народы юго-восточной Азии жили в изоляции от средиземноморской семьи культур, порождая своеобразные, непохожие с виду на другие типы мышления, искусства и религии. С этими загадочными мирами Европа познакомилась сравнительно недавно. Но чем больше она узнавала о них, тем яснее становилось, что при всем своем отличии от западноевропейского и средиземноморского миров Китай и Индия гораздо ближе к ним, чем думали прежде. Под покровом экзотических драпировок стали отчетливо вырисовываться идеи, стремления и надежды, свойственные людям всех континентов. Оказалось, что религиозные системы и философскую мысль Востока следует рассматривать не как причудливое исключение, а как явление глубоко родственное Западу².

Изучение Востока положило конец попыткам отсечь его от общего потока человеческого духа. Достаточно сравнить живопись Египта и Китая, философию эллинов и Упанишад, Рамаяну и Гомера для того, чтобы убедиться в поразительном сходстве или, если хотите, родстве между самыми отдаленными очагами творческого гения. И замечательно, что эта общность культур проявлялась нередко даже тогда, когда отсутствовали всякие внешние контакты между ними.

* * *

Основное содержание предлагаемой книги будет составлять Индия. О первых шагах ее религиозного развития было уже сказано в предыдущем томе «Магизм и Единобожие» (главы VIII и IX). Теперь же мы обратимся к той эпохе, в которую Индия, по словам Вл. Соловьева, «в лице своих мудрецов служила некоторое время национальным органом всемирной душе человечества, когда эта последняя поняла суетность природного существования и освободилась от пут слепого желания»³. Мы увидим, до каких захватывающих дух вершин поднимались восточные мудрецы, как складывалась их вера, согласно которой весь мир и человек предназначены исчезнуть в глубине Божественного...

Индия — родина буддизма, одной из первых мировых религий избавления. Мы вслушаемся в слова Будды, который как бы воплотил в себе всеобщую жажду спасения. Несмотря на все духовные опасности и соблазны, которые с христианской точки зрения кроются в его доктрине, ему, несомненно, принадлежит исключительное место среди предшественников Христа.

Мало где еще необходимость спасения была осознана столь остро, как в буддизме, нигде тоска по божественной полноте не облекалась в столь прекрасные формы, как в буддийских писаниях. Уже одно это дает право говорить о Будде как о человеке,

оказавшем влияние, пусть даже косвенное, на приуготовление мира к Евангельской вести.

Восток шел к Истине дорогами, очень сходными с теми, по которым шел Запад. Но если западный мир непосредственно общился к новозаветному Откровению, то Восток все еще продолжает находиться в пути⁴. В пути к подлинному спасению. Ибо оно достигается не там, где земная жизнь заслоняет Небо, и не там, где Небо поглощает землю, но лишь там, где Небо и земля соединяются во вселенском таинстве Богочеловечества.

Часть I

**КИТАЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

Глава первая

НА БЕРЕГАХ ХУАНХЭ

Китай между XII и VI вв. до н.э.

Царство идет к своей гибели скорой.
Небо оставило нас без опоры!
Даже пристанища нам не найти.
Как мы идем, по какому пути?

Ши цзин

Высокий желтолицый старик с длинной бородой, густыми черными бровями и голым шишковатым черепом. Таким запечтлели его китайские художники. Нередко его изображали сидящим на быке, который уносил его далеко в неведомые края. По преданию, последним, кто видел старика, был начальник пограничной заставы, получивший от него на память удивительную книгу «О пути и добродетели». Расставшись с ним, мудрец отправился куда-то далеко на запад. Фигура его растаяла, подобно призраку, среди горных проходов. С этого дня никто о нем больше не слышал...

Над всем обликом этого человека и донныне клубится дымка легенд, обманчивая, как туман в горах. Даже имени его никто не запомнил точно. Одни называли его Данем, другие — Ли Эром, третьи — Ли Бо Янем. Но всем он был известен под прозвищем *Лао-цзы*, что значит «Старое дитя» или «Старый мудрец». Временем его рождения многие считали 604 г. до н.э.

Тому, кто захотел бы рассказать жизнь Лао-цзы, сделать это было бы нелегко, ибо ничего достоверного о нем фактически не известно. Нередко возникали серьезные сомнения в самом его существовании. Тем не менее рискованно пренебрегать древними

преданиями. Слишком часто, к изумлению недоверчивых критиков, в них обнаруживалось ценное историческое ядро.

Скудные сведения о Лао-цзы восходят к его последователю Чжуан-цзы (IV в. до н.э.) и историку Сыма Цяню (II в. до н.э.). Сыма Цянь утверждал, что легендарный мудрец был царским чиновником и заведовал архивом. Когда при дворе начались неурядицы, он оставил службу и, решив «навсегда удалиться от мира», покинул родину. По словам Сыма Цяня, Лао-цзы «считал, что человек должен жить в уединении и чуждаться славы»¹.

Свое учение философ изложил в «Дао де цзине», книге «О пути и добродетели». Некоторые полагают, что писал ее не сам Лао, а его ученики. Впрочем, в ней слишком чувствуется печать личного творчества, и вряд ли ее можно считать созданием многих людей. И даже если бы вся легенда о ее авторе оказалась вымыслом, он, несомненно, должен быть поставлен в первые ряды мировых мыслителей. Кто бы он ни был, какое бы ни носил имя — перед нами писатель огромной силы, по праву названный Вл. Соловьевым «величайшим умозрительным философом желтой расы»².

Величие и своеобразие этого человека легче всего понять, если рассматривать его появление в контексте его эпохи и всей культуры Китая.

* * *

Лао-цзы родился в стране, само название которой уже давно стало синонимом всего консервативного, заурядного, неподвижного. На ее историю наложило неизгладимую печать своеобразное положение среди других культурных стран древности. Ни одна из них не была в такой степени отрезана от прочего цивилизованного мира, как Китай. На север от него тянулись безжизненные пространства пустыни Гоби и монгольские степи, по которым бродили орды воинственных кочевников. Запад охраняли неприступные твердыни Тибета; юго-восточное побережье омывалось водами Великого Океана.

Этот замкнутый мир бесконечно отличался от динамичного Средиземноморья и близлежащих стран. Там народы, даже если бы и захотели, не смогли бы избежать взаимных столкновений и влияний. В великих битвах и на шумных базарах, на караванных путях и в школах жрецов вавилоняне и финикийцы, египтяне и иудеи, персы и греки постоянно встречались друг с другом, и эти встречи порождали духовное брожение и стимулировали культурное развитие. Не то мы видим в Китае.

Из века в век китайские племена знали почти только друг друга; контакты с другими цивилизациями были случайными и мимолетными и оказали ничтожное влияние на историю Китая.

Рассматривать себя как некий центр мира было свойственно многим древним народам. Так, в Египте и Греции чужеземец долгое время почти не считался человеком. Но жизнь постепенно вно-



Лао-цзы. Китайская бронзовая статуэтка

сила свои поправки в эти представления. Культурный обмен, торговля и завоевания делали границы государств условными и непрочными. Египтяне пользовались вавилонской клинописью в своих дипломатических документах, финикийцы поклонялись вавилонским богам, иудеи призывали из Тира художников и строителей, греческими спортивными играми увлекались в Иерусалиме, эллинистические государи принимали древнеегипетские титулы, греки заимствовали свой алфавит у финикийцев. Китайцы же, которые называли свою страну Чжун-го, «Срединная империя», и были уверены в том, что она является средоточием Вселенной, навсегда сохранили это горделивое чувство своей исключительности и превосходства над всеми. Оно настолько укоренилось в сознании народа, что его не смогли поколебать никакие более поздние контакты с другими цивилизациями.

Малейший намек на опасность проникновения иноземных идей или иноземных изделий вызывал в древнем Китае бурную реакцию. За четыре тысячи лет своей истории Китай сумел сохранить внутреннюю обособленность. Только трижды за все это время «Великая Китайская стена» дала трещины. Мы имеем в виду появление в Китае буддизма, коммунизма и элементов западной науки. Но и они имели успех лишь потому, что в Китае уже прежде были сходные тенденции и учения.

В мировоззрении народов Ближнего Востока и Греции издревле существовал дуализм, который мыслился как борьба между силами созидания и стихией хаоса. У китайцев же он принял весьма своеобразные черты: они рассматривали исконные космические начала скорее как начала взаимодополняющие, чем противоположающиеся. Принципы *Ян* и *Инь* создавали, по их понятиям, стабильность и *равновесие*, на которых покоился неизменный строй мироздания³. Под влиянием этого учения, в обстановке длительной изоляции, выковывался и характер китайца — трезвый, рассудочный, уравновешенный, мало склонный к темпераментным порывам и поискам неизведанных путей.

Река Хуанхэ, одновременно кормилица и враг, воспитывала людей неприхотливых, настойчивых и трудолюбивых. У ее берегов сложился и образ идеального человека, на которого сознательно и бессознательно равнялись все. Его мир был ограничен, но зато человек этот был упорен в достижении цели, отличался самообладанием и рассудительностью; он относился с почтением к отцу, к семье, роду, к отечественным обычаям и традициям. Он любил порядок и враждебно встречал все чужое. Ясность, граничащая с узостью, реализм, граничащий с тривиальностью, сковывали в нем свойственный человеку мятежный дух, тот дух, который вечно волновал народы Запада.

Пламенный пророк, мечущий грома и молнии, вакхант, отдающийся экстазу Дионисовой пляски, цезарь, изошряющийся в безумствах, — все это было в достаточной степени чуждо древним обитателям Срединной империи. Если они и делали добро, то без надруга и сентиментальности, спокойно и сдержанно, если же проявляли жестокость, то — не в состоянии эмоционального припадка, а с неумолимой последовательностью и обдуманностью.

Устойчивость жизненного уклада закрепляла социальные и этические нормы, создавала цивилизацию, застывшую в лоне своих неизменных традиций.

Широко распространено преувеличенное представление о какой-то баснословной древности китайской культуры, представлении, поддерживаемое и самими китайцами. Но в действительности же первые значительные культурные сдвиги на берегах Хуанхэ произошли лишь незадолго до гибели династии Шан-Инь (XVIII — XII вв. до н.э.). В частности, письменность появилась в Ки-



Древнекитайский ритуальный сосуд

тае уже много позже падения Древнего Царства в Египте и исчезновения великой шумерской цивилизации. Культуры, сложившиеся на берегах Нила, Евфрата и Инда, старше китайской. Само Шан-Иньское государство возникло во времена Хаммурапи и Миносской державы на Крите.

Что же создало Срединной империи славу чуть ли не древнейшего в мире центра цивилизации? Безусловно, главную роль в этом сыграло то, что китайское искусство, музыка, литература в целом настолько мало изменялись на протяжении веков, что только специалист в состоянии заметить в них какое-то движение. Пожалуй, ни один народ в мире не сохранил столь целостного и непрерывного потока культурной традиции. Не нужно быть большим знатоком, чтобы усмотреть различие в стиле архаической Геры и Венеры Милосской. Между тем картины китайских художников XVIII или XIX в. поразительно близки к картинам, написанным в X и XI вв.

Эта стойкость традиции отразилась и на общественных идеалах. Они были столь же единообразны, как и художественные каноны. Законы предков и древних легендарных царей считались высшим источником государственной мудрости. *Сяо* (почтение к родителям) было цементом, связующим общество, которое мыслилось как некая огромная семья. На *вана* — правителя или царя — смотрели как на общего отца народа-семьи.

Нигде в древности, кроме, быть может, Греции, мы не встретим такого интереса к вопросам политического устройства, как в Китае. Но если у греков этот интерес приводил к утопиям, социальным экспериментам, то для китайцев он сводился к непрерывной реставрации старины, к упорным попыткам возродить традиционный общественный строй. Даже события в Китае XX века, при всей их кажущейся «революционности», есть, по сути дела, лишь одна из таких попыток.

Подобно тому как в первобытном обществе племя, род являются всем, а индивидуум — ничем, так и в типично китайском воззрении на общество главным было «целое», его устои и порядок; от личности же требовалось лишь подчинение. Согласно этому воззрению, «народ, правитель, чиновники — все принадлежат в равной степени государству»⁴.

Неудивительно поэтому, что китайский общественный идеал принял форму своеобразного культа *Порядка*, унаследованного от древности. В свою очередь пietet перед древностью был самой благоприятной средой для процветания магизма в религии. Магия была призвана поддерживать не только природный, но и политический порядок. Мистические источники живой веры были буквально задавлены механическим ритуализмом, церемониями и обрядностью. Посюсторонний характер магизма отразился на стремлении китайцев «устроить свои дела на земле». Древнейшие письменные памятники Китая — гадательные надписи — свидетельствуют о том, что людей, вопрошавших богов, интересо-



Фарфоровое блюдо, украшенное изображением дракона —
символа плодородных дождей

вали только земные житейские проблемы: начать ли войну, куда двинуться походом, построить ли крепость и т. д. ⁵. Не случайно и то, что в Китае довольно рано начала развиваться техника. Бумага и искусство выплавки чугуна, магнитный компас и ветряное колесо были изобретены там за много столетий до того, как все это появилось на Западе.

В то же время не может не бросаться в глаза слабость подлинно религиозного начала в Китае. Китай не создал таких великих религиозных движений, какие возникли в Индии или Палестине. Он был далек от переживаний, вдохновлявших авторов Риг-Веды, псалмов, египетских или вавилонских молитв. Его «священные книги» совершенно не похожи на Упанишады, Библию или буддийскую Трипитаку. В них господствует светский дух, они в лучшем случае поднимаются до холодных этических и философских рассуждений.

Правда, в китайской религии, как и в большинстве языческих культов, сохранились следы первоначального единобожия. Китайцы знали о некоем Верховном Начале, которое называли *Тянь*, Небо, или *Шан-Ди*, Господь ⁶.

Характерно, однако, что это Высшее Начало почиталось праотцем народа, как бы главой огромной семьи китайцев. Поэтому к нему подобало относиться с таким же, если не с большим уважением, как в вану, главе рода или старшему в семье. Это «почтительное» отношение выражалось, в частности, жертвоприношениями Небу.

Церемонии и обряды были гражданским общенародным делом. Жертвы Небу приносились самим ваном. Ван считался «сыном Неба» и находился под его особым покровительством. В установленное время в сопровождении огромной процессии он появлялся перед главным национальным алтарем. Присутствие Божества обычно символизировалось не изображениями, а простыми поминальными табличками, перед которыми ставили вино, рис, различные блюда. Здесь же закалывали жертвенных животных и воскуряли ароматы. Склонившись до земли, царь просил Небо — своего отца — послать благоденствие народу. Церемония сопровождалась музыкой, ударами барабанов и пением. У алтаря складывали дорогие ткани, нефрит, яшму. Особые чиновники следили за тем, чтобы обряд совершался в точности по предписанному расписанию.

Таким образом, царь, будучи потомком Верховного Царя Неба, был одновременно и верховным жрецом. Его приближенные и главы родов имели также жреческие полномочия и совершали ритуалы, посвященные богам и духам. Поэтому не было необходимости в особом священническом сословии.

Исключение составляли гадатели, сообщавшие вану о результатах своих манипуляций. Но они не образовывали свободной корпорации, а являлись государственными чиновниками. Вообще чиновничество было неотъемлемой составной частью китайского строя. Чиновники осуществляли самые разнообразные функции, являясь «оком и рукой» правительства. Главной задачей чиновников-гадателей было сохранение порядка. Порядки же и традиции были священными потому, что исходили от Неба. В древнейшем сборнике китайских гимнов *Ши цзине*, «Книге Песен», говорилось:

Небо породило весь народ,
Которому даны и вещи, и порядок,
Народ придерживается законов,
Это и есть прекрасная добродетель⁷.

Небо иногда отождествлялось с сонмом духов и предков. Во всяком случае в представлении китайцев оно обнимало собой полчища духов, составлявших такую же сплоченную семью, как созданный Небом народ. Жертвы должны были «успокаивать духов». Исключительное значение придавалось духам земли, влиявшим на земледелие. «Духов земли и сторон четырех уважай!» — заповедовала Ши цзин⁸. Отправляя внешний культ, человек вы-

полнял свой космический и гражданский долг — укреплял миропорядок и строй государства. Через ритуальное служение человек искал путь к безбедному существованию в поднебесном мире. Ради этого можно было не считаться ни с какими жертвами, и неудивительно, что ритуальное убийство практиковалось в Китае вплоть до IV столетия до н.э., а отдельные случаи его были известны и в новое время.

Необычайно сложными представлялись китайцам их обязанности по отношению к умершим. Умиловивление призраков было как бы составной частью Сяо — долга почтительности к старшим. При жизни родителей сын должен был беспрекословно подчиняться их воле, а после их смерти носить по ним траур три года, отказавшись от общественной деятельности.

Культе предков был не чем иным, как продолжением кровнородственных связей за гробом. Здесь как бы бросался вызов самой смерти и через поминальную трапезу поддерживалось нерушимое единство всего народа — живых и усопших.

Предки явились, величия полны они —
Счастьем великим в награду меня одарят,
Тысячи лет ниспошлют, бесконечные дни⁹.

Обоготворение праотцев и древних царей несло уверенность в благоденствии и избавляло от опасных перемен. Для того чтобы урожай проса был обилен, для того чтобы каждый чувствовал себя уверенно под своим кровом, необходимо было неукоснительно совершать все установленные церемонии — *Ли*, правила общественного и культового этикета. Отступление от *Ли* грозило неисчислимыми бедствиями.

* * *

В XII в. обитатели царства Шан-Инь смогли как бы воочию убедиться в практической ценности своей веры. Когда правящая династия стала пренебрегать законами и обрядами, подданные быстро усвоили дурной пример, и в стране воцарились беспорядки и распри. Этим воспользовались вожди соседнего племени Чжоу и вторглись на территорию Шан. Все видели в этом возмездие за поруганные законы.

О, горе великое царству Инь-Шан!
Безвременье шлет нам Верховный Владыка —
Ты, Инь, небрежешь стариною великой:
Хоть нет совершенных и старых людей,
Законов живет еще древнее слово,
Но ты не вникаешь в законы...¹⁰

Около 1120 года шанский ван потерпел поражение и покончил самоубийством. Воцарилась новая Чжоуская династия. Пра-

вители Чжоу рассматривали себя как мстителей Неба; они заявляли, что шанский царь «не уважал законов, навлекая бедствия на народ, предаваясь пьянству и разврату, не поддерживал храмов своих предков и не приносил им жертвы. И поэтому Небо повелело уничтожить его».

При Чжоу вновь укрепились старые обычаи, возродился культ праотцев, едва не пришедший в упадок при последних Шан. Для поддержания порядка был увеличен штат чиновников и «министров», которые следили за исполнением обрядов, земледелием, общественными работами. Вожденная стабилизация и равновесие были, казалось, вновь надолго достигнуты.

Но в VIII в., когда царство Чжоу разрослось благодаря завоеваниям, правителям становилось все труднее поддерживать порядок в обширной стране. Знать быстро богатела и отказывалась повиноваться, народ сопротивлялся введению налогов. В конце концов после смут и мятежей царство Чжоу стало распадаться и превратилось в несколько княжеств, нередко враждовавших между собой.

Это было беспокойное время; старинные песни полны жалоб на неурядицы и междоусобицы. Соперничество феодальных князей, жестокость и произвол, рост преступности, грозные стихийные бедствия — таковы были черты эпохи. Законы древности снова оказались пустым звуком.

В сердца многих людей начали закрадываться сомнения относительно их спасительности и ценности. Так, в «Великой оде о засухе» царь в горести вопрошает:

Чем провинился наш народ?
Послало Небо смуты нам и смерть.
И год за годом снова голод шлет.
Всем духом я моления возносил,
Жертв не жалея. Яшма и нефрит
Истошены в казне. Иль голос мой
Неслышен стал и Небом я забыт?¹¹

В этих вопросах слышится затаенное недоверие к культуре и ритуалам, которые не принесли ожидаемого спасения. В песнях и одах все чаще повторяются упреки правителям и чиновникам, жалобы на человеческую несправедливость. Это уже нечто новое: берется под сомнение священный уклад нации, возникает скептическое отношение к совершенству мировой системы. А ведь вера в это совершенство — основа магизма.

Но мы видим и нечто большее. Не только цари и церемонии теряют свой ореол, — колеблется доверие к самому Небу.

Велик ты, Неба вышний свод!
Но ты немилостив и шлешь
И смерть и глад на наш народ.
Везде в стране чинишь грабеж!
Ты, Небо в высях, сеешь страх,

В жестоком гнѣе мысли нет;
Пусть те, кто злое совершил,
За зло свое несут ответ.
Но кто ни в чем не виноват —
За что они в пучине бед? ¹²

И этот вопрос китайского Иова не просто одиночный голос. «Небо оставило нас без опоры», «Небо лишь беды нам шлет с высоты», «Небо не обладает искренностью», «Нельзя уповать на волю Неба», «Вышнее Небо несправедливо» — так говорят скептики, и редко какая литература древности сохранила столь много свидетельств религиозного отчаяния и маловерия ¹³.

Заколебались опоры, казалось бы прочные, как сама Вселенная. Что произошло с народом? Каких еще жертв требуют предки? «Или они вовсе не люди» и в жертвах не нуждаются? В чем правда для человека, в чем его обязанности? Как привести народ в мирную гавань порядка и спокойствия? В конце концов в этих поисках побеждает исконное тяготение к прошлому. Не были ли люди счастливы во времена древних царей, во времена великого Вэнь Вана? Вот у кого нужно искать ответ на тревожные вопросы! Пусть Небу нельзя довериться — будем взирать на великих царей, воплотивших в себе идеал!

Вышнего Неба деянья неведомы нам.
Воле Небес не присущи ни запах, ни звук!
Примешь Вэнь Вана себе в образец и закон —
Стран мириады с доверьем сплотятся вокруг ¹⁴.

Религиозные заповеди — нечто туманное и неуловимое. Отечественные предания, напротив, вполне конкретны.

Ясны законы царя Просвещенного,
Вечно да будут блистать!
С времени первого жертвоприношенья доньше
Дали они совершенство стране,
Счастье для Чжоу ¹⁵.

С надеждой обращаются мыслящие люди Китая к наследию седой старины. Древний этикет, древние установления, древние обряды и обычаи становятся предметом скрупулезного изучения.

В стране появляется множество наставников и «ученых», которые, странствуя из княжества в княжество, поучают народ, дают советы правителям. Каждый на свой лад они истолковывают традицию, предлагают свои рецепты для спасения страны. Они стремятся найти руководящие принципы прежде всего в земной человеческой мудрости, а не в небесных откровениях. Ведь недаром в Китае, предвзяря Софокла, говорили о том, что «нет никого сильнее человека».

Поэтому главной целью «ученых» было воспитание *Жэнь*, т. е. свойств истинно человеческих.

Эти китайские софисты стали подлинными основателями мировоззрения Поднебесной империи. И хотя их выступление было связано с политическим кризисом Китая, оно имело и более глубокие и общие причины. Именно в это время во многих странах возникли новые умственные движения и пробудились новые духовные силы.

Как бы ни был оторван Китай от остального мира, как бы ни отгораживался от него в гордом самодовольстве, но и его не миновала судьба прочих великих цивилизаций. То таинственное веяние, которое пронеслось над человечеством и всколыхнуло его до самых недр, оказалось сильнее всех преград. Ветер перемен, миновав пустыни и горы, неотвратимо вторгся в замкнутый круг китаизма.

Глава вторая

МУДРОСТЬ ДРАКОНА

Китай VI—V вв. до н. э.

Тот, кто постиг Единое, естественно приходит к самоудовлетворению, он только следует Дао и на этом останавливается.

Чжуан-цзы

Подобно тому как национальная катастрофа Израиля послужила сигналом к выступлению пророков, так и смутное время «Воюющих царств» и «Пяти деспотов» было для Китая эпохой величайшего взлета национального гения¹.

Впрочем, это отнюдь не означает, что все «ученые», в те годы наводнявшие страну, были творцами высоких духовных ценностей. Многие из них (или, лучше сказать, большинство из них) были лишь знатоками старозаветных обычаев и кладезями житейской мудрости. Несмотря на то что религиозный голод в народе был очевидным, эти учителя пытались подменить религиозные проблемы «преданиями человеческими». Они изощрялись в поисках социальной и этической панацеи для упрочения гражданского порядка. Они спорили и препирались о тонкостях этикета, о деталях поведения, между тем как старый, привычный мир постепенно разрушался. Нужно было искать новые жизненные основы и в конечном счете новую *веру*...

И тогда-то появляется «Старый мудрец» Лао-цзы и без назойливости суетливых «ученых», без шума, а как бы шепотом на ухо всему миру сообщает открывшуюся ему тайну вещей. И так тиха была его речь, так просты и одновременно загадочны были его слова, что для многих современников и для последующих по-

колений он оставался непостижимым. Сам философ печально говорил о непонимании, которое встречает его учение: «Мои слова легко понять и легко осуществить. Но люди не могут понять их и не могут осуществить»².

Для решения всех метафизических, нравственных и политических вопросов Лао-цзы, минуя все поверхностные течения, опускает лот в самую глубину. В то время как большинство китайских «ученых» пытается найти истину в национальном прошлом, в древних традициях и установлениях, автор «Дао дэ цзина» обращается за ответом на вечные и временные вопросы к самой Сущности бытия. Он возвращается к древнему, первобытному откровению, к интуитивному постижению Единства, на котором покоится вся Вселенная. В лице Лао-цзы возрождается и получает осмысление архаическая мистика, тайноведение, присущее тем отдаленным временам, когда человек еще не успел создать цивилизации. В этом священном Едином философ находит забытый источник Истины, утерянное постижение Реальности.

«Есть бытие, — говорит он, — которое существует раньше, нежели небо и земля. Оно недвижимо, бестелесно, самобытно и не знает переворота. Оно идет, совершая бесконечный круг, и не знает предела. Оно одно только может быть матерью неба и земли. Я не знаю его имени, но люди называют его Дао»³.

Дао буквально означает «Путь», но в китайском языке оно обладало таким же многогранным смыслом, как греческий термин «Логос». Им обозначали правило и порядок, смысл и закон, высшую духовную Сущность и жизнь, пронизанную этой Сущностью.

Лао-цзы и не стремился найти четкое определение для этого Божественного Начала; оно слишком возвышенно для того, чтобы его мог исчерпать слабый человеческий язык. «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли». Божественное Начало есть источник всего и стоит надо всем, поэтому-то ему так трудно дать определение на человеческом языке. «Дао бестелесно. Дао туманно и неопределенно»⁴. И поскольку Дао — духовное начало, его невозможно постичь ни зрением, ни слухом, ни осязанием. Все видимое бытие бесконечно ниже его. Поэтому философ осмеливается назвать Дао — Небытием. Оно не существует *так*, как существуют горы, деревья, люди. Его реальность превосходит реальность земного и чувственного.

«Смотрю на него и не вижу, а потому называю его Невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его Неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его Мельчайшим... Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается в Небытие. И вот называют его формой без формы, образом без существа». «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в Небытии»⁵.

Говоря о Неизреченном, Лао-цзы обращается к языку символов и метафор. Ведь он — художник, и его «Дао дэ цзин» — изумительная по красоте поэма. Даже в переводах она захватывает своей глубиной и совершенством. Так может говорить лишь «посвященный», поэт и пророк.

Философ не считает открывшуюся ему истину о Неисповедимом Пути чем-то неслыханным и новым. Напротив, он проникнут убеждением, что в древние времена люди были ближе к Богу и жили в вечном сиянии Дао. Лишь впоследствии дорога к царству Истины была утеряна.

«В древности тот, кто был способен к просвещению, знал мельчайшие вещи и глубокую тайну. Но они были скрытыми, поэтому их нельзя было узнать... Они соблюдали Дао»⁶. Эту сокровенную эзотерическую мудрость пращуров Лао-цзы хочет теперь сделать достоянием всех, чтобы люди вернулись к исконному идеалу и обрели вожделенный покой.

Даосизм, учение Лао-цзы, во многом близко к учению Будды, но, в отличие от буддийской Нирваны, Дао — не удаленная от мира запредельная сущность. Оно пронизывает все мироздание своими незримыми токами, оно проявляется как некая незримая Энергия. «Дао растекается повсюду. Оно может быть направо и налево». Энергия Дао — творческая энергия. Дао — «начало всех вещей», оно «рождает вещи»⁷.

Возвышаясь над Вселенной, Дао созидает ее. «Дао — пусто, но, действуя, оно кажется неисчерпаемым. О, Глубочайшее! Оно кажется праотцем всех вещей»⁸. Величественный строй мироздания, путь звезд в небе, произрастание трав и деревьев, течение рек и полет птиц — все это проявление силы Дао. Оно есть «естественность», основа миропорядка. Оно регулирует извечную игру двух полярных начал космоса: Ян и Инь. У Лао-цзы мифологический смысл этих понятий полностью оттеснен философским. Для него два начала — свойства космического бытия, аналогичные «враждебным началам» Эмпедокла и Пифагора. «Все существа носят в себе Инь и Ян, наполнены Ци и образуют гармонию»⁹. Ци, по толкованию древних комментаторов, — это материальные частицы, из которых складывается видимый мир. Равномерное и гармоническое сочетание Ян и Инь обусловлено законом Дао. Он управляет всеми существами и «ведет их к совершенству». Совершенство же заключается в обретении конечной цели — Покоя. «Покой есть главное в движении». «Возвращение вещей к своему началу и есть Покой»¹⁰.

Но не является ли в таком случае Дао лишь вечным и неумолимым законом природы? Не раз находились комментаторы, которые именно так истолковывали даоскую натурфилософию, придавая ей материалистическую окраску¹¹.

Двусмысленность выражений философа, многозначность китайских иероглифов — все это немало способствовало затемнению идей «Дао дэ цзина». Тем не менее в этой философской поэме

можно найти места, которые исключают двойное толкование и полностью опровергают попытку изобразить Лао-цзы материалистом. Согласно его учению, познание Высшего Начала — это не исследование и не внешнее наблюдение. Мудрец созерцает Дао, не выходя из дома, «не выглядывая из окна, он видит естественное Дао». Условием «достижения Дао» является самоуглубление и духовное очищение. «Кто свободен от страстей, видит его чудесную тайну»; тот, кто достигает созерцания Божества, сливается с Ним воедино, обретая вечный покой. «Человек с Дао — тождествен Дао», он как бы покоится на лоне бытия, наслаждаясь неизреченной тишиной и ощущая, как в его душу вливается сама Вечность¹².

Вся природа стремится к этому Покою и Гармонии, ибо мир есть лишь видимое проявление сокровенного духовного истока. Нет более достойной цели для человека, как жить с Дао, жить по его законам. Но человек извращает природу, он уклонился от истинного пути. Через всю поэму Лао-цзы проходит мысль о том, что человечество отпало от Истины, заменив естественный закон Дао своими измышлениями. Оно оказалось в плену собственных страстей. «Нет большего несчастья, чем незнание границ своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению богатств», — говорит мудрец. «Драгоценные вещи заставляют совершать преступления»¹³.

Люди терзаются алчностью, завистью, честолюбием. Правители угнетают народ, соперничают друг с другом, поднимают войска, чтобы захватить чужие земли. Философ обращается к царям и полководцам, кричащим о своих триумфах: «Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей... Если убивают многих людей, то об этом нужно горько плакать. Победу следует отмечать похоронной церемонией»¹⁴.

Ухищрения, которыми китайские учителя и наставники пытаются облегчить бедственное состояние страны, кажутся Лао-цзы смешными. Они создают искусственные рамки для человека и только еще дальше уводят его от святой естественности. Все эти Жэнь, Ли, Сяо есть насилие над людьми и приводят к обратным результатам. Уже одно то, что потребовалось создание этих правил и церемоний, доказывает отдаление от Неба.

«Добродетель», — иронически замечает философ, — появляется после утраты Дао, «гуманность» — после утраты добродетели, «справедливость» — после утраты гуманности, «почтительность» — после утраты справедливости. «Почтительность — это признак отсутствия доверия и преданности. Она начало смуты»¹⁵. Одним словом, законы этики оказываются ветхой системой заслонов, которые рушатся один за другим.

Вообще вся человеческая деятельность представляется Лао-цзы бесплодной суетой. Люди торопятся, копошатся, мнутятся, а Дао пребывает в божественной безмятежности. Не двигаясь оно движется, не делая оно творит. И, взирая на него, истинный муд-

рец отметаёт от себя соблазн земных забот. «Мудрый человек предпочитает *недеяние* (увэй) и осуществляет учение безмолвно... Осуществление *недеяния* всегда приносит спокойствие... Он не борется, поэтому он непобедим в этом мире»¹⁶. Его величие непостижимо для низменных душ; он поистине совершает великую миссию — утверждает на земле царство Дао. В этом — истинная добродетель, в отличие от фарисейских «гуманности» и «порядочности». Пусть дети мира смеются над мудрецом и считают его жалким и беспомощным. Он действительно беспомощен и слаб в мире, но чего стоит человеческая сила перед молчаливой мощью Дао? Погруженный в созерцание могущественнее тех, кто кичится своей телесной силой. «Самые слабые побеждают самых сильных. Небытие проникает везде и всюду. Вот почему я знаю пользу от *недеяния*. В мире нет ничего, что можно было бы сравнить с учением безмолвия и пользой *недеяния*»¹⁷.

Человеческие знания, науку и просвещение, обычаи и социальные нормы цивилизации — все это Лао-цзы безоговорочно отменяет. Китайскую идеализацию прошлого он доводит до последнего логического конца, почти до абсурда. Если вся цивилизация содержит в себе уклонение от истинного Пути, то с ней нужно растаться. Мудрец мечтает о возвращении к первобытным временам, когда люди не знали роскоши, а вместо алфавита употребляли узелки на веревках. Он призывает к опрощению и одновременно высмеивает традиционную государственную мудрость.

Народ не нужно ни просвещать, ни обременять; людей надо предоставить самим себе и отдаться течению естественного хода вещей. Сама природа приведет их к благоденствию и блаженству.

Следует искать мудрости не у древних царей, не у предков и не в ритуальных правилах, а у самого Дао, у человека, духовно соединившегося с Ним. Такой человек стоит выше земных желаний, он сохраняет покой в своей душе, возвышаясь надо всем. В этом — его божественность. «Побеждающий людей — силен. Побеждающий себя — могуществен». Сверхчеловек не ведаёт мстительных чувств, он воздаёт добром за зло, ему незнаком страх, ибо «для него не существует смерти»¹⁸.

Сам Лао-цзы был живым примером осуществления своего учения. Он оставил царский дворец, бросил почетную службу, променяв их на жребий вольного скитальца.

«Все люди радостны, — говорит он, — как будто присутствуют на торжественном угощении или празднуют наступление весны. Только я один спокоен и не выставляю себя на свет. Я подобен ребенку, который не явился в мир.

О! Я несусь! Кажется, нет места, где мог бы остановиться.

Все люди полны желаний, только я один подобен тому, кто отказался от всего...

Все люди пытливы, только я один равнодушен. Я подобен тому, кто несется в морском просторе и не знает, где ему остановиться»¹⁹.

Рассказывали, что некоторые последователи Лао-цзы уходили в горы и жили там, погруженные в созерцание и безмолвие. Они восседали неподвижно среди скал многие годы; лица их омывал дождь, ветер расчесывал волосы, их руки покоились на груди, обвитые травами и цветами, растущими прямо на их теле.

Легко понять, почему такой отрешенный идеал не мог найти широкого отклика среди китайского народа, озабоченного прежде всего устройством своих земных дел. Китайцы с гораздо большим интересом слушали «ученых», которые толковали им древние предписания. Для того чтобы идеи «Дао дэ цзина» могли приобрести настоящую популярность, требовался полный переворот во всем мышлении и характере Китая. В Индии проповедь о Дао нашла бы, несомненно, больше сочувствующих, но на берегах Хуанхэ она чаще всего встречала непонимание.

Говорят, что Конфуций, всю свою жизнь посвятивший пропаганде древних обрядов, посетил однажды Старого мудреца. Даже если встреча эта и плод вымысла, она остается прекрасным символом столкновения двух миров, двух духовных течений. Созерцатель и защитник гражданской этики оказались лицом к лицу. Конфуций заинтересовался мнением Лао-цзы об этикете. Сам он возлагал на него большие надежды, мечтая превратить наследие прошлого в незыблемую систему нравственности и государственного устройства.

В ответ на вопрос Лао-цзы заявил, что Конфуций поднимает слишком много шума вокруг своей персоны, слишком носится со своими проектами и планами реформ. Напрасно он печется о «гуманности» и «этикете»: все это человеческие домыслы. «Гуманность и справедливость, о которой вы говорите, совершенно излишни, Небо и земля естественно соблюдают постоянство, солнце и луна естественно светят, звезды имеют свой естественный порядок, дикие птицы и звери живут естественным стыдом, деревья естественно растут. Вам тоже следовало бы соблюдать Дао».

Он убеждал изумленного Конфуция в том, что все его попытки усовершенствовать общество путем искусственной регламентации обречены на бесплодие. Для того чтобы достичь совершенства, нужно возвыситься над всем временным и спокойно плыть по течению великой реки Жизни. «Голубь белый не потому, что он каждый день купается»²⁰.

Старик высмеял надежды Конфуция на то, что найдется правитель, который станет жить и править по его советам: «К счастью, вы не встретили такого правителя, который желал бы управлять страной при помощи вашего учения. В древних книгах говорится о делах минувших прежних государей... а то, что миновало, нельзя возвратить... Течение времени невозможно остановить, а путь Дао невозможно преградить. Кто понял Дао, тот следует естественности, а кто не понял Дао, тот ее нарушает».

К таким нарушителям Лао-цзы, очевидно, отнес и Конфуция. Он прочел ему суровую отповедь: «Слышал я, что хороший купец

скрывает от людей накопленные им богатства. Добродетельный человек старается показать, что он глуп. Бросьте свою заносчивость и чрезмерные желания, напыщенные манеры и низменные страсти — они не принесут вам никакой пользы»²¹. Во время этого разговора Конфуций, говорят, оробел и не мог произнести ни слова. Он был потрясен и инстинктивно почувствовал величие этого человека, хотя аскетические идеи Лао-цзы были ему чужды.

Размышляя над встречей, Конфуций сказал своим ученикам, что странный старик напомнил ему дракона. «Я знаю, что птица летает, зверь бегает, рыба плавает. Бегающего можно поймать в тенета, плавающего — в сети, летающего можно сбить стрелой. Что же касается дракона — то я еще не знаю, как его можно поймать! Он на ветре, на облаках взмывает к небесам! Ныне я встретился с Лао-цзы, и он напомнил мне дракона».

Таков был этот загадочный сын Китая, «Престарелое дитя», человек, который пытался пробудить течение, идущее наперекор всему потоку отечественной цивилизации. В мире, где условности значили так много, он хотел отбросить даже самые необходимые из них. Народу, чтившему древних царей, он объявил, что их законы несовершенны. Людям, хлопочущим о земном благополучии, он предлагал оставить все заботы и целиком положиться на «естественность».

Но как могли люди строить свою жизнь в согласии с Дао, когда Дао неизбежно оставалось чем-то поистине «туманным и неясным»? С годами эту пропасть между Высшим Началом и человеком у последователей Лао-цзы стали заполнять многочисленные боги и духи, служение которым требовало сложных обрядов и магических операций.

Легенда говорит, что Лао-цзы умер в глубокой старости, далеко от родной земли. О его долголетию ходили невероятные рассказы. Сыма Цянь ссылается на предание, согласно которому философ «прожил целых двести лет, потому что занимался самоусовершенствованием». Из этой легенды родилось убеждение, что даосизм обладает секретом долголетия. Даосы с упорством и рвением занимались изысканием эликсира вечной юности, увлекаясь алхимией. В их представлении сам Лао-цзы превратился в колдуна и мага, которому были подвластны стихии. Рассказы о нем стали приобретать совершенно сказочный характер. Уверяли, что он родился уже стариком и едва только увидел свет, как поднялся в воздух, воскликнув: «На небе и на земле только Дао достойно почитания». Ему приписывали сборники колдовских формул и алхимических рецептов. Одним словом, от философских идей «Дао дэ цзина» в этой системе суеверий осталось довольно мало²².

Однако параллельно с этим искаленным даосизмом продолжала существовать и пантеистическая мистика даосов-философов, в которой жил подлинный дух Лао-цзы. В приобще-

нии к природе, в созерцании великого единства Вселенной даосы стремились пережить чувство своей духовной свободы и бессмертия. «Дао — это и есть я, — писал один из них, — и по этой причине все существующее является мной. Дао неисчерпаемо и безгранично, оно не рождается и не умирает, поэтому я также неисчерпаем и безграничен, не рождаюсь и не умираю. Перед смертью я существую, и после смерти я также существую. Скажете, что я умер? Ведь я не умираю. И огонь не сжигает меня, и в воде я не тону. Я превращаюсь в пепел, и все же я существую. Я превращаюсь в лапку бабочки, в печенку мыши, но все же я существую. Сколь же я свободен, сколь долговечен, сколь велик!»²³

Но, быть может, наиболее прямыми духовными наследниками «Дао дэ цзина» явились люди искусства. В атмосфере умеренности и здравого смысла китайские поэты умели, сбросив все путы, сбросить священное безумие, которое завещал им Лао-цзы. Они внимали голосу Дао и отдавались его баюкающему шепоту. А художники искали в красоте природы той священной «естественности», которая возвращала их в лоно Целого. С каким-то поистине религиозным благоговением китайские живописцы изображали природу: причудливые скалы, побеги бамбука, пестрых бабочек, золотых рыбок и птиц.

Для европейца, который хотел бы найти путь к пониманию самого ценного, что есть в душе китайской культуры, эти изумительные шедевры могут послужить первой ступенью. Здесь, как нигде в Китае, мы обнаруживаем те общечеловеческие духовные корни, которые являются залогом сближения всех народов.

И все же Лао-цзы был прав, когда говорил, что его не поняли. Для многих он так и остался таинственным драконом, пути которого пролегали где-то в облаках среди вольных ветров. Таким он показался Конфуцию, и китайский народ в большинстве своем сделал выбор: из двух своих великих учителей он предпочел Конфуция, обещавшего не отрешенный покой, а безбедную жизнь в хорошо организованном обществе.

Глава третья

ПО ЗАВЕТАМ ПРЕДКОВ

Китай 551 — 479 гг. до н. э.

Вопреки распространенному мнению, Конфуция нельзя считать основателем религии в строгом смысле этого слова. Хотя его имя часто упоминается рядом с именами Будды и Заратустры, на самом деле вопросы веры занимали в мировоззрении Конфуция самое незначительное место. Не был он и умозрительным философом, подобно Пармениду или Платону. Теория познания и загадки бытия фактически также оставались вне поля зрения Конфуция.

Но если китайский учитель не был ни пророком, ни метафизиком, то кем же он в таком случае являлся и какое место занимал в духовном движении своей эпохи?

Ответить на этот вопрос гораздо легче, чем на вопрос о Лао-цзы или о многих других мыслителях древности. Их подлинные воззрения нередко скрывает завеса, сотканная воображением последователей. Образ же Конфуция, напротив, сохранился в источниках почти без всяких мифологических прикрас. Он обрисован там вполне реалистически и несколько не похож на условное изображение. Мы можем узнать о его привычках, характере, манерах, о событиях его жизни, услышать его подлинные слова. В его облике нет ничего сверхчеловеческого; он удивительно прост, даже прозаичен.

Тем не менее этот человек наложил неизгладимую печать на всю культуру и дух своей страны. И не только своей страны. Его общественные и нравственные идеалы привлекали впоследствии многих даже и на Западе.

Конфуций, как Пифагор и Сократ, не оставил письменного изложения своего учения. Но друзья и последователи мудреца записали его высказывания в книге «Лунь юй» — «Суждения и беседы». Она состоит главным образом из собранных без всякой системы отдельных афоризмов, которые начинаются словами: «Учитель сказал...» Иногда в ней сообщаются факты из биографии Конфуция, иногда попадают живые эпизоды, показывающие учителя в непринужденной беседе с друзьями. И хотя предание приписывает Конфуцию составление чуть ли не всей священной письменности Китая, «Лунь юй» остается почти единственным надежным свидетельством о мудреце и его учении¹.

* * *

Имя *Конфуций* — латинизированная форма китайского имени Кун-цзы, т. е. «учитель Кун». Он родился в княжестве Лу около 551 г. Семья его принадлежала к старинному аристократическому роду, к тому времени почти разорившемуся. Отец Конфуция умер, когда он был маленьким ребенком, и ему рано пришлось познакомиться с нуждой и трудом. «В юности я занимался работой простолюдина»², — вспоминал впоследствии мудрец; он был сторожем, пас овец и коз.

Рассказывают, что еще в детстве Конфуций так любил старинные обряды, что все его игры сводились к подражанию священным церемониалам. Это очень интересный штрих. Он свидетельствует о том, что Конфуций по всему своему душевному складу тяготел к ритуалам и строгому порядку. Они остались неизменной любовью его жизни, единственной неослабевающей страстью. Всегда умеренный и осторожный, здесь он становился почти фанатиком, детская любовь к нерушимым канонам определила всю его дальнейшую судьбу.

Именно стремление изучить традиционный строй культа пробудило в мальчике желание учиться. Бедность не позволяла ему поступить ни в одну из государственных школ, где готовили чиновников. Но это не остановило Конфуция. С пятнадцати лет он стал брать частные уроки и заниматься самообразованием. Овладев иероглифической премудростью, он с головой погрузился в изучение древней литературы. «Я любил древних, — говорил он ученикам, — и приложил все усилия, чтобы овладеть их знаниями»³.

Девятнадцати лет Конфуций женился, и вскоре у него родился сын. Теперь ему нужно было заботиться не только о матери, но и о собственной семье, и поэтому он решил поступить на государственную службу. Получив место надзирателя за продовольственными поставками, Конфуций с воодушевлением принялся за дело.

Нам трудно представить себе Будду или пророка Иеремию с головой ушедшими в хозяйственные и административные забо-

ты. Даже Сократ, который иногда принимал участие в гражданских делах, относился к ним довольно равнодушно. Но Конфуций видел в работе чиновника нечто священное. Он тщательно следил за тем, чтобы товары были доброкачественными, вникал во все мелочи, расспрашивал людей, знающих толк в хозяйстве, беседовал с крестьянами, интересовался способами улучшения урожая.

Работая на складах, он воочию убедился, что слухи о злоупотреблениях, произволе и расточительности, которые царят в княжестве, не преувеличены. Постепенно ему становилось ясно, что его родной край страдает тяжким недугом. Феодалная рознь, мятежи, нищета и несправедливость царили повсюду. В детстве он познал тяжелую долю «простолюдина», а теперь столкнулся с нерадивостью должностных лиц, алчностью купцов, жестокостью и праздностью князей. Как все это отличалось от счастливой жизни в древнем неразделенном царстве Чжоу, о котором он знал из книг и преданий!

Конфуций в душе всегда был служилым человеком, честным чиновником, его постоянно заботили неурядки в стране. Под влиянием того, что он видел на службе, и того, что он нашел в старых книгах, у него сложилось убеждение, что народ давно сбился с дороги и что только возврат к древнему укладу жизни может спасти его.

В 528 г. у Конфуция умерла мать. По обычаю он должен был в знак траура покинуть службу на три года. И хотя многие в то время уже не обращали внимания на это правило, он решил строго соблюсти его.

Теперь, когда у него появилось больше свободного времени, он посвятил его углубленному изучению отечественной старины. Чем сильнее вызывала в нем протест окружающая жизнь, тем большим ореолом окружал он седую древность, времена легендарных царей. В народных сказаниях и одах перед ним оживало идеальное царство, в котором властитель был мудр и справедлив, войско преданно и отважно, крестьяне трудолюбивы и честны, женщины верны и нежны, земля плодородна и обильна. Погружаясь в этот исчезнувший мир, Конфуций все больше укреплялся в своих взглядах. Люди, по его мнению, страдают потому, что в стране царит хаос, а для того, чтобы избавиться от него, следует возвратиться к дедовским обычаям и порядкам. Но сделать это нужно сознательно: каждый человек должен быть требовательным к себе, соблюдать установленные правила и каноны; тогда лишь все общество исцелится от своего недуга.

Это открытие Конфуций не собирался держать про себя. Ему было около тридцати лет, когда он приступил к энергичной проповеди своего учения. Вокруг него стали собираться молодые люди, его сверстники, видевшие в нем наставника⁴. Он читал вместе с ними старинные рукописи, толковал тексты, объяснял обряды. Он делился с ними своими мыслями о золотом веке, который хотя и ушел давно в прошлое, но может быть воскрешен вновь.

Со своих слушателей Конфуций брал скромную плату, а впоследствии стал жить на средства нескольких богатых учеников, предоставивших ему помещение для «школы».

Когда Конфуция называли проповедником какой-то новой доктрины, он горячо протестовал против этого: «Я толкую и объясняю древние книги, а не сочиняю новые. Я верю древним и люблю их»⁵. Свою главную цель он видел в «умиротворении народа»; только ради этого нужно знание заветов святых царей.

* * *

Таким образом, мы видим, что практические земные задачи занимали Конфуция прежде всего. Он не задавался вопросами о смысле жизни, о Боге и бессмертии. Его не волновали тайны природы и трагичность человеческого существования. Главным для него было найти путь к спокойному процветанию общества. Когда он говорил о Дао, то не подразумевал под этим словом ничего непостижимого и таинственного. «Дао недалеко от человека; когда выбирают путь, далекий от разума, это не есть истинное Дао»⁶. Дао в его устах означало конкретный социальный и этический идеал, а не «туманное и неясное», как у Лао-цзы.

Впрочем, это не означает вовсе, что Конфуций отрицал Высшее Начало. Оно его просто мало интересовало, ибо казалось чем-то далеким и абстрактным. «От учителя,— говорится в «Лунь юе»,— можно было слышать о культуре и о делах гражданских, но о сущности вещей и Небесном Пути от учителя нельзя было услышать»⁷.

Вся его религиозность сводилась к требованию соблюдения обрядов и к сознанию того, что от Неба зависит судьба его самого и его учения. Хотя Конфуций уверял, что он в пятьдесят лет «познал веление Неба»,— тут не было речи о каком-то откровении. Он не считал молитвы необходимыми, потому что представлял себе Небо в виде некой безликой Судьбы. «Небо безмолвствует»⁸,— говорил он. И это не было Молчанием, о котором говорили мистики. Конфуций был вообще глубоко чужд всему мистическому. Просто он констатировал ту очевидную для него истину, что Небо никак не проявляет себя в жизни людей. Точно так же он не любил упоминать о духах и тайных силах.

На вопрос, существует ли бессмертие, Конфуций уклончиво отвечал: «Мы не знаем, что такое жизнь, можем ли мы знать, что такое смерть?» Свой агностицизм он философски не обосновывал, это был агностицизм утилитарный, который оставляет в стороне все, что не затрагивает непосредственно повседневные проблемы.

Обрядам Конфуций не придавал магического значения. Он сторонился всякой таинственности, всего непонятного. «Мы не знаем, как помочь людям, как же можем знать, как служить умершим?»⁹ И тем не менее культ имел в его глазах первостепенное значение. Он видел в нем часть всеобщего нравственно-

политического порядка. Признаваясь, что ему непонятен смысл Великого Жертвоприношения, он все-таки считал его необходимым государственным делом¹⁰. Так же понимал он культ предков. «Если мы не будем старательны в исполнении долга по отношению к предкам, то нравственность народа не будет улучшаться»¹¹, — говорил он.

Здесь Конфуций был неумолим и не желал отступить ни на йоту. Древние приносили жертвы, должны делать это и мы, не углубляясь в их смысл. Когда один из учеников сказал, что хорошо бы отменить жертвоприношение барана, ибо оно стало пустой формальностью, учитель ответил: «Тебе жаль барана, а мне жаль моих обрядов»¹².

Одним словом, Конфуций, как говорит его биограф Крил, «оставил важнейшие вопросы религии открытыми... Он обращал все свое внимание на социальную и политическую реформу жизни, реформу, в основе которой не было никакой метафизики»¹³. Будда, как мы увидим, также умалчивал о многих метафизических вопросах. Но если он делал это во имя главной цели человека — поисков спасения, то Конфуций чуждался метафизики во имя житейских задач и целей.

* * *

В 522 г. исполнилась давнишняя мечта Конфуция. Он посетил вместе с учениками старую столицу Чжоу. Древние храмы привели его в восхищение. Он почувствовал себя у самого источника мудрости, внимательно рассматривал фрески, с восторгом читал полустертые надписи, с неистощимой любознательностью расспрашивал обо всем, что касалось старины. Огорчало Конфуция лишь то, что культ в столице находился в явном небрежении.

Вскоре по городу стала распространяться молва о молодом ученом. Число его учеников возрастало с каждым днем. Всех поражала его необъятная эрудиция и глубокое знание древней литературы. В то время он занимался редактированием книги «Ши цзин», в которой оставил самые лучшие стихи и песни. Он знал большинство из них наизусть и до конца дней любил повторять их. Большое значение придавал Конфуций музыке. Он видел в ней завершение социальной системы. Музыка должна была, по его замыслу, служить духовной пищей народу, воспитывать и облагораживать нравы.

Посещение Чжоу совпадает с первыми попытками Конфуция найти такого правителя, который стал бы следовать его советам и привел страну к процветанию. Это сделалось у него почти навязчивой идеей, и мысль о возможном патроне преследовала мудреца до самой могилы.

По преданию, именно тогда, когда Конфуций начал стараться привлечь к себе внимание, произошла встреча с Лао-цзы.



Конфуций

Старый философ осудил его самомнение и пустые мечты, но Конфуция это не смутило. Не смутили его и насмешки других аскетически настроенных проповедников. Когда они укоряли его в пустозвонстве, он отвечал, что легче всего умыть руки и отстраниться от дел. Гораздо важнее употребить свои знания для служения народу.

Хотя Конфуция никогда не окружало такое почитание, как Будду или Пифагора, тем не менее он умел внушать уважение к себе и своим знаниям. Разумеется, было у него и немало врагов, как среди чиновников, так и среди соперничающих школ. Как мы уже видели, в то время в Китае было много людей, подобно Конфуцию предлагавших свои советы князьям. «Поднялись,— говорили тогда,— многочисленные мудрецы, как рой пчел. Все ученые стараются переспорить друг друга»¹⁴. В «Лунь юе» мы часто находим намеки на споры, разгоревшиеся вокруг Конфуция.

Кое-кто, пытаясь унизить учителя, подтрунивал над его «гордым видом, вкрадчивой манерой и упорством». Но вряд ли эти обвинения были достаточно справедливыми. Конфуцию всегда была свойственна неподдельная скромность. Он был неизменно учтив, внимателен, приветлив, носил простую одежду черного и желтого цвета. В кругу учеников он был сердечен и естественен, чужд превозношения и надменности. Он никогда не выставлял напоказ свою образованность и умел прислушиваться к советам.

Ученики имели на него большое влияние. Не раз он изменял свои решения по их советам, выслушивал от них упреки, оправдывался перед ними. Беседуя с ними, он любил пошутить и помечтать.

Но зато едва Конфуций появлялся при дворе, он преобразился: в воротах он низко склонял голову, в тронном зале стоял затаив дыхание, застывал в церемониальных позах, разводил руки, делал чинные поклоны,—одним словом, воскрешал древний придворный этикет. На улице он также внимательно следил за пристойностью каждого своего движения. Все его манеры были рассчитаны и продиктованы строгими правилами. В коляске он ехал не поворачивая головы, к обряду приветствия относился необычайно серьезно. И все это проистекало не из гордости или чванства, но делалось во имя возрождения традиций.

Образ жизни Конфуция не был аскетическим, хотя он считал, что необходимо уметь довольствоваться малым. В основном его быт не отличался от быта других ученых и чиновников. В семейной жизни он не нашел счастья, но зато кружок учеников стал для него подлинной семьей, дружной и преданной. Слушатели обычно были ненамного его моложе, но он любил называть их «своими детьми».

Конфуций не обещал ученикам дать какое-то высшее сокровенное знание. Он наставлял их в простой земной науке, которой был беззаветно предан сам. «Я просто человек,—говорил он,—который в страстном стремлении к знанию забывает о пище, в радостях познания забывает о горестях и который не замечает приближающейся старости»¹⁵. Однако «наука» Конфуция была совсем не той наукой, какой мы ее обычно представляем.

Все знание, согласно Конфуцию, сводилось к изучению исторического наследия. «Учитель,—говорится в «Лунь юе»,—учил четырем вещам: письменам, правилам поведения, верноподданности и чистосердечности»¹⁶. Иными словами, он не выходил за границы литературы, истории и этики.

Иногда у учеников возникала мысль, что наставник скрывает от них какие-то тайны. Но Конфуций решительно отвергал это: «Я ничего не скрываю от вас. Нет ничего, чего бы я вам не показал. В этом моя цель»¹⁷. Попытались расспрашивать сына Конфуция. Но оказалось, что отец вообще мало разговаривает с ним. Он лишь спрашивал сына: изучал ли тот «Ши цзин» и правила благопристойности. Этим исчерпывались для Конфуция основы знания¹⁸.

* * *

На первый взгляд может показаться странной такая приверженность к традиции. Но в мировоззрении Конфуция она имела глубокий смысл, ибо была залогом Порядка. Типичный утопист, он мечтал о таком обществе, в котором все будет предусмотрено до ничтожных мелочей. В этом можно заметить его сходство

с другим утопистом древности — Платоном. Но если Платон в своих «Законах» пришел к мысли о необходимости сильной власти для установления Порядка, то Конфуций верил, что *просвещение*, пропаганда жизненных канонов сами сделают свое дело.

Эти взгляды мудреца имели в Китае своих противников. В то время там уже зарождалась политическая философия, которая привела к созданию школы Фа-цзя, или *Законников*. Согласно этой доктрине, возродить государство можно лишь при помощи законов, соблюдение которых необходимо поддерживать жестокими репрессиями. Один из законников в 513 г. собрал воедино уголовные кодексы разных княжеств, предлагая положить этот прецедент наказаний в основу правления¹⁹. Конфуций хорошо понимал, что такой чисто внешний подход никогда не приведет к улучшению общества. «Если руководить народом посредством законов,— говорил он,— и поддерживать порядок посредством наказаний, то хотя он (народ) и будет стараться избегать их, но у него не будет чувства стыда»²⁰.

Конфуций считал, что человек должен научиться без всяких наказаний следовать правилам гуманности и этикета. Гуманность и этикет упрочают семью; в свою очередь это создает мир в государстве, а государство, в котором все благополучно, принесет человеку счастливую жизнь. Таков главный ход мысли Конфуция. В раннем конфуцианском трактате «Великая Наука» учение о власти выражено так: «Древние, желавшие обнаружить свои богатые дарования, сначала управляли страной. Прежде чем управлять страной, такой человек управлял домом, а кто желал управлять домом, тот заботился о нравственном усовершенствовании»²¹.

Гуманность и этикет, Жэнь и Ли, были для Конфуция универсальными законами жизни. Только ради них необходимо изучение древности, ибо древние познали и осуществили их в совершенстве. В сравнении с Жэнь и Ли все познания — ничто.

— Ты считаешь меня многоученным? — спросил как-то Конфуций ученика. — А разве нет? — ответил тот. — Нет, — сказал Конфуций, — я лишь связываю все воедино²².

Гуманность, согласно Конфуцию, не есть условность, она выражает подлинную природу человека, не ограничиваясь каким-либо одним классом людей. Каждый, кто захочет, может достигнуть ее пробуждения в душе²³. Искусство самоусовершенствования заключается в том, чтобы «быть в состоянии смотреть на других как на самого себя». Сущность гуманности проста. Она сводится к тому, чтобы не делать другим того, чего не желаешь себе²⁴. Этот всеобщий нравственный закон, который был известен в буддизме и Ветхом Завете и который был освящен Евангелием, Конфуций не связывал ни с какими сверхчеловеческими истоками. Для него он являлся не столько божественной заповедью, сколько отражением естественных свойств человека. «Доктрина нашего Учителя,— говорили конфуцианцы,— заключается в том, чтобы быть верным основам нашей природы»²⁵.

Таким образом, перед нами первая в истории попытка построения *автономной морали*, которая не связана с религией и Откровением. Здесь обнаруживается ахиллесова пята конфуцианского учения. Выступая против тех, кто желал строить общество только на насилии и страхе наказания, Конфуций захотел утвердить его на чисто этических принципах. Между тем сами эти принципы оказывались у Конфуция без опоры. Он верил в то, что человек по природе больше склонен к добру, чем ко злу, и надеялся на эффективность нравственной проповеди. Недаром европейские деисты и просветители с восторгом отзывались о Конфуции. Они видели в нем своего прямого предшественника. Но ни Конфуций, ни деисты не смогли доказать, что человек добр по природе. Жизнь подтверждала скорей противоположное. Основание для нравственной жизни невозможно искать *только* в человеке. Лишь тогда, когда нравственность оказывается связанной с верой в высшее значение Добра, она опирается на прочный фундамент. В противном случае ее легко истолковать как некую условность, которую можно безнаказанно устранить со своего пути.

* * *

И Жэнь, и Ли составляют, согласно Конфуцию, нечто настолько тесно взаимосвязанное, что друг без друга они не существуют. «В тот день,— говорил Конфуций,— когда человек побеждает себя и возвратится к Этикету, мир возвратится к Гуманности». И в то же время гуманность является ядром всего. «Если человек не гуманен, что толку в церемониях?»²⁶

Конечной же целью и гуманности, и этикета было воскрешение золотого века.

Ради приближения счастливого времени *Тайтин* человеку следует неустанно трудиться над самоусовершенствованием. Он должен обуздывать свои страсти и порывы, живя в согласии с принципами Порядка и *Середины* (Чжун-юн). Середина — это идеальное состояние общества и его членов. Она достигается умеренностью во всем, обдуманностью поступков, неторопливостью и педантичным исполнением правил.

Середины нужно придерживаться и в ненависти, и в любви; любовь должна быть сдержанной, разумной, чуждой крайностей. Конфуций уверен, что платить добром за зло — нелепость. «Чем же тогда платить за добро?»²⁷ Осуждал он и беззаветную самоотверженность. Если ты видишь, что человека нельзя спасти,— зачем рисковать? Основой взаимоотношений должно быть спокойное уважение, дружелюбие, сочувствие. Никогда не следует выходить за рамки, предписанные Ли.

«Чуждое всякого мистического элемента, всякого вдохновения,— говорит Вл. Соловьев,— конфуцианство требует от человека не духовного возрождения, не внутренней перемены всего строения, а соблюдения известной, раз навсегда утвержденной си-

стемы правил, определяющих его видимое отношение со всеми общественными кругами, среди которых он живет, начиная с семьи»²⁸.

Конфуций постоянно напоминает о том, что этикет есть лишь практический ориентир для поступков: «Если не знают, что такое Ли, то не на что опираться».

В то время как Лао-цзы проповедовал недеяние и первобытную простоту, Конфуций настаивал на необходимости активного вмешательства в ход событий. Народ, по его мнению, нельзя оставлять на произвол судьбы. В жизни общества должна царить гармония между естественностью и законами. «Когда природа берет перевес над искусственностью, — говорил мудрец, — то мы получаем варварство, а когда искусственность преобладает над природой, то мы имеем лицемерие, и только равновесие природы и искусственности дает благородного человека»²⁹.

В своем учении о государстве Конфуций на первое место ставил так называемое *исправление имен*. Каждый человек обязан вести себя в строгом соответствии с занимаемым положением. Плохо, когда правитель лишь по имени государь, а на деле праздный гуляка или зверолов. «Государство, — говорил он одному князю, — процветает, когда государь бывает государем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном». Если государство хочет соответствовать своему названию, в нем должно быть «достаточно пищи, достаточно войска, и народ должен быть верным».

Где найти образец для такого общества? Разумеется, в древних писаниях. Если люди станут подражать древним во всем: и в одежде, и в обычаях, и в нравственности — то цель будет достигнута. Правда, подражание древним не должно превращаться в слепое копирование. Многое должно быть приведено в соответствие с потребностями времени. Но главная суть остается: каждый должен знать свои обязанности и работать над собой, чтобы быть достойным членом общества.

«Когда человек узнает место, где он должен остаться навсегда, то определится настроение его души. Когда настроение его души определится, то прекратится всякое душевное волнение»³⁰. Таким образом, конфуцианство обещает каждому осязаемое земное счастье, но взамен требует от человека, чтобы он добровольно признал себя лишь частью исправного государственного механизма. В этом «социальном раю» не может быть конфликтов, ибо все выполняют свой долг. Властитель правит, крестьянин обрабатывает землю, рыбак ловит рыбу, музыкант играет, воин отражает нападения врагов, и никто не посягает на чужую сферу деятельности.

В понимании долга правителя особенно ярко проявляется сходство Конфуция с Платоном. Так же как Платон, который считал, что у власти должны стоять «достоинейшие», Конфуций постоянно указывал на необходимость нравственного авторитета

правительства. «Правление есть исправление,—говорил он князю.—Если вы будете показывать пример справедливости, то кто осмелится поступать несправедливо? Если вы не будете алчны, люди не станут воровать»³¹. Князь должен быть отцом народа, а не деспотом. Ему следует избегать правления при помощи жестокости. «Вы управляете, зачем же прибегать к убийству?» Обладателю власти «нужно быть осмотрительным, правдивым, умеренным в потребностях, любить народ, знать время, когда привлекать его к выполнению повинностей»³².

Рассказывают, что однажды Конфуций увидел плачущую женщину и спросил, в чем ее горе. Она сказала ему, что тигр растерзал одного за другим всех ее родных.—Почему же ты не покидаешь этой местности?—удивился мудрец.—В других областях князь угнетает народ.—Видите,—сказал тогда Конфуций ученикам,—жестокий тиран страшнее для человека, чем лютый зверь.

Благодаря такому воззрению на призвание властителей Конфуций приблизился к идеям политического либерализма, которого не знали государства, где царил абсолютизм. Это сближает его с античными демократами и библейскими пророками. «Сказать, что философия Конфуция была демократической в современном смысле слова,—замечает Крил,—значит заходить слишком далеко. С другой стороны, не будет ошибкой сказать, что Конфуций был предшественником демократии, гласом вопиющего в пустыне, приготовляющим путь»³³.

Но как направить правительство по пути осознания его нравственного долга? У Конфуция и на это был готов ответ, сходный с ответом Платона. Правитель должен иметь возле себя ученого, который руководил бы его поступками, был бы голосом его совести и блюстителем традиций. Такую роль советника Конфуций, естественно, предназначал себе. «О, если бы кто-нибудь призвал меня,—повторял он,—я бы за год произвел большие перемены в стране».

Но найти такого монарха, который подчинился бы авторитету философа, было не так легко. Конфуций долгое время ездил из княжества в княжество, пытаясь найти себе патрона. Одно время ему как будто бы удалось произвести впечатление на князя Ци, и тот обещал назначить его министром. Но сановники, опасаясь конкуренции, стали настраивать князя против Конфуция и сделали все для того, чтобы разрушить его планы. Они начали смеяться над привязанностью мудреца к церемониям. «Ученые,—говорил один из них,—просто смешные болтуны, и их слова нельзя принимать как образец и закон. Надменных и гордых, следующих только собственному мнению, их нельзя допускать к правлению... Говоруны, шатающиеся из одного места в другое, выпрашивающие взаймы, они не могут управлять государством. Теперь Конфуций умножает все, что касается формы и декораума. Он усложняет правила и обряды такими, которые предписывают то вставать, то са-

даться, то двигаться быстро с распростертыми руками. Многих жизней не хватило бы для того, чтобы их изучить. И в течение многих лет нет возможности доискаться смысла этих правил».

Эти аргументы подействовали на князя, и он расстался с Конфуцием, сказав, что слишком стар для того, чтобы пользоваться его советами. Но Конфуций не стал унывать. Он продолжал свои попытки с неослабевающей настойчивостью. Случалось, звали его к себе мятежные вассалы. Как бы ни осуждал Конфуций непокорных, но перспектива была слишком заманчива. Несколько раз он уже собирался в путь, и каждый раз его останавливали ученики.

Наконец поиски увенчались успехом. В 497 г. Конфуций прибыл на родину, в Лу. Там его приняли с почетом, и князь, думая укрепить свое пошатнувшееся положение, назначил философа губернатором города Чжун-ду. Теперь Конфуций мог на практике осуществлять свои идеи.

Опыт работы чиновника весьма ему пригодился. Он привел в порядок земледелие, ввел севообороты, отобрал у богачей земли, которые они использовали для семейных кладбищ, конфисковал имущество, добытое нечестным путем.

Однако вскоре против Конфуция возникла оппозиция, справиться с которой оказалось не так просто. В первые же дни губернаторства Конфуцию пришлось отступить от принципа отрицания смертной казни и отправить на эшафот своего политического противника. Оправдываясь перед учениками, которые были поражены этим поступком, Конфуций говорил: «Шао Чжен-мао собирал группы последователей, его речь прикрывала все зловерное, он обманывал людей. Он упорно протестовал против всего правильного, показывая своеволие. Как можно было его не казнить?»

Но эта казнь не помогла, оппозиция росла, Конфуций становился непопулярным. Придворные интриговали против него. Князь тяготился его указаниями. А Конфуций считал своим долгом «говорить правду в глаза». В конце концов ему не оставалось ничего иного, как покинуть Лу.

Ученики были огорчены этой неудачей. Но Конфуций по-прежнему не падал духом. «Дети мои, — говорил он, — что вы беспокоитесь, что я потерял место? Страна давно уже находится в беспорядке, и Небо хочет, чтобы ваш учитель был колоколом»³⁴. Он все еще был уверен, что добьется своего. Средства, которые он стал употреблять для достижения своей цели, порой приводили учеников в смущение. Так, в княжестве Ци он сблизился с женой правителя Ни-цзы — женщиной весьма сомнительной репутации. Вопреки своему правилу, он беседовал с ней наедине, сопровождал ее в прогулках по городу, вызывая неодобрительные толки. Когда эта попытка не привела ни к чему, он поступил «домашним слугой» к одному вельможе, рассчитывая через него проникнуть ко двору. Но и это не принесло никаких результатов.

Постепенно Конфуцию пришлось убедиться в том, что князья меньше всего интересуются его наставлениями. С тех пор он окончательно «познал веление Неба»: пусть ему не суждено быть министром, он найдет другой способ служить народу. Он навсегда останется свободным учителем, «колоколом» истинной жизни.

— Почему вы не служите? — спросили его однажды. На вопрос он ответил вопросом: — А почему только занятие определенного поста называть службой? ³⁵ Он был уверен, что жизнь по законам добродетели и проповедь ее есть не менее важное дело.

* * *

Начались годы скитаний. Конфуция повсюду сопровождала большая толпа учеников, которые делили с ним тяготы кочевой жизни. Он продолжал обучать их, прививал любовь к древней литературе и обрядам. В часы отдыха он пел им старинные песни под аккомпанемент лютни, и его игра служила им утешением в печальные минуты. А такие минуты были нередки. В смутные годы междоусобиц каждый путник легко мог подвергнуться неожиданному нападению. Несколько раз Конфуцию угрожала смертельная опасность: дом, где он находился, окружила рассвирепевшая толпа, и только чудом ему удалось избежать расправы. Но среди всех этих злоключений мудрец не терял самообладания. Он был уверен, что Судьба хранит его. «Что могут мне сделать люди?» — спокойно говорил он.

Незаметно подкрадывалась старость. Конфуций стал слабеть. Время от времени в нем просыпалось горькое чувство. «Дни мои на исходе, — вздыхал он, — а я еще неизвестен». Но тут же добавлял: «Я не ропщу на Небо, Небо знает меня». Иногда он снова ощущал жажду деятельности. Тогда он начинал мечтать о далеких путешествиях, хотел уехать куда-нибудь за море, чтобы там проповедовать свое учение.

Конфуцию было уже около семидесяти, когда умерла его жена. Хотя он никогда не был с ней душевно близок, он воспринял это событие как напоминание о неизбежном конце и все чаще стал говорить о смерти. Однажды, стоя у реки, он погрузился в грустные размышления о мимолетности жизни. «Все преходяще, — сказал он, — подобно этому течению, не останавливается ни днем, ни ночью» ³⁶.

Вскоре умер сын Конфуция, а вслед за ним любимый его ученик Янь-юань. Смерть Янь-юаня потрясла учителя. «Небо сокрушает меня!» — восклицал он, горько плача. Когда его пытались утешить, он отвечал: «О ком же мне скорбеть глубоко, как не об этом человеке?» ³⁷ Янь-юань был самоотверженно предан учителю и готов был отдать за него жизнь. Он ловил каждое его слово и принимал все, что скажет Конфуций, без возражений. Учитель

иногда шутливо говорил: «Янь-юань мне не помощник, ему нравится все, что бы я ни сказал». И вот теперь он умер; Конфуций почувствовал, что наступает его черед. Все это время он тем не менее не прекращал работы. Он писал книгу «Чюнь цю» — летопись, которая должна была отразить эпоху вражды и междоусобиц. «По ней узнают меня и по ней будут судить обо мне», — говорил он. Ему хотелось прожить еще хоть немного, чтобы довести занятия до конца, но вскоре он почувствовал, что силы его на исходе.

Его стали посещать видения и сны. Когда он заболел, ученики просили старца молиться духам о выздоровлении. «А следует ли это делать?» — спросил Конфуций; и когда ему сказали, что правила предписывают поступать так, он сказал: «Я молился давно». Этим он, быть может, хотел сказать, что вся его жизнь была служением Небу³⁸.

В 479 г. он прервал свои литературные занятия, чувствуя приближение конца. В беседах с учеником Цзы-кунгом он, однако, все время возвращался к древним временам. Он снова стал сетовать на то, что «не нашлось ни одного правителя, который захотел бы стать его учеником».

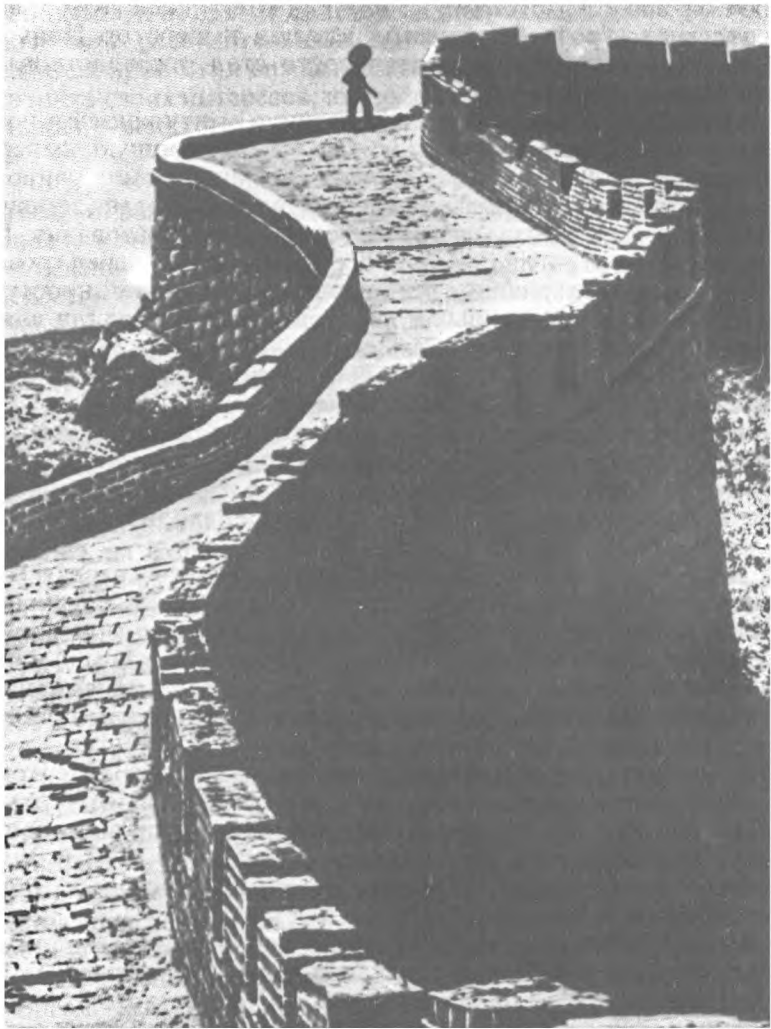
Под конец он в тоске воскликнул: «Кто после моей смерти возьмет на себя труд продолжать мое учение?» Это были его последние слова.

Ученики похоронили Конфуция со всей строгостью древнего погребального ритуала. Впоследствии над его могилой был воздвигнут храм, где многие поколения приносили жертвы перед его поминальной доской.

* * *

Опасения Конфуция за судьбу его учения оказались напрасными, оно не погибло. Последователи его не только собирали его изречения и разрабатывали его наследие, но и образовали сплоченную общину, которая стала серьезной духовной силой в Китае. Выдающийся конфуцианец *Мен-цзы* (389—305), продолжая развивать доктрину учителя, усилил в ней демократические элементы. Так, например, он говорил, что «народ является главным в государстве», и считал, что подданные имеют право свергнуть тирана, ибо по принципу «исправления имен» он перестает быть правителем и превращается в разбойника³⁹.

Конфуцианцам пришлось бороться с многочисленными идейными противниками. Главными их соперниками были моисты и законники. Моисты, последователи философа Мо-цзы, ополчились против конфуцианского культа старины и этикета, ратовали за сильную государственную власть. Законники требовали социальных реформ и возлагали надежды на суровый уголовный кодекс.



Великая Китайская стена

В середине III столетия до н. э. над конфуцианством нависла смертельная угроза. На престол вступил император Цинь Ши-хуанди, который в своей деятельности стал руководствоваться учением законников.

Цинь Ши-хуанди осуществил давнюю мечту князей и покончил с раздробленностью Китая. Он создал мощную империю, управление которой осуществлялось огромной армией чиновников, подотчетных центральной власти. Была проведена земельная реформа, реформа письменности, военные преобразования. Повсюду вводился строгий порядок. Все уравнивались перед грозным сводом законов, каравшим беспощадно за малейший проступок. Два миллиона заключенных и военнопленных возводили для охраны границ Великую Китайскую стену. На четыре тысячи километров протянулся этот мрачный памятник деспотизма и стал навсегда символом изоляции страны.

Внутри государства Цинь были приняты решительные меры с целью парализовать любую оппозицию. У населения отобрали оружие; наиболее влиятельные семьи были насильственно переселены в столицу, для того чтобы они всегда находились на глазах у власти.

В 213 г. до н. э. по приказу императора началась первая «культурная революция» в Китае. Были сожжены все конфуцианские книги и литература, враждебная государственной идеологии. Сотни конфуцианских ученых были зарыты живыми в землю или отправлены на строительство Великой стены. Тем не менее нашлись смелые люди, которые сумели спасти рукописи в разгар преследований или заучить их наизусть.

С приходом в 206 г. новой Ханьской династии учение Конфуция снова возродилось. В 174 г. сам император принес жертву на могиле учителя, и с тех пор Конфуций был официально провозглашен величайшим мудрецом нации, посланником Неба. Вплоть до эпохи Мао Цзе-дуна его учение оставалось неотъемлемой частью китайской культуры.

Чем же обязан Конфуций своему двадцатидвухвековому господству над умами? Он не был такой яркой личностью, как Будда, в его учении не было религиозной глубины Ветхого Завета или Упанишад, философская сторона конфуцианства всегда оставалась неразработанной. И тем не менее авторитет его в Китае всегда был непоколебимым.

Главной причиной триумфа конфуцианства было то, что оно оказалось наиболее созвучным тем идеалам, которые китайцы уже издавна впитывали с молоком матери. Их привлекала его рациональная этика, лишенная мистицизма, оно покоряло своим духом гуманности, умеренности и середины. Его обетования были конкретными, земными, понятными каждому. Порядок и благоденствие всегда имели особое обаяние в глазах китайцев. Конфуций был целиком обращен к земле, он не интересовался тем, что такое жизнь человека, а учил лишь тому, как жить, чтобы достичь мира

и изобилия. Он не был ни святым, ни пророком, но именно таким, практичным, рассудительным, прозаическим, он был дорог китайцам; он привлекал симпатии всех: простой народ видел в нем защитника своих интересов, имущие классы — поборника их прав, вся нация — великого вождя, который призван дать ей процветание.

Но дух конфуцианства нельзя ограничивать исключительно китайскими рамками. Об этом свидетельствует его популярность на Западе в эпоху господства рационализма и просветительства.

Сведения о Конфуции были принесены в Европу миссионерами в XVII в.⁴⁰ Его учение сразу же вызвало много споров. Рационалисты и вольнодумцы с радостью ухватились за него как за образец секулярной безрелигиозной морали. Юм считал конфуцианство лучшим осуществлением идей деизма, Монтескье и Вольтер восхищались конфуцианской нравственностью, а для роялистов Конфуций был защитником «просвещенного абсолютизма». Poleмика против конфуцианства, которую вели Лейбниц и Мальбранш, свидетельствует о его широком распространении. Деисты и агностики, революционеры и консерваторы нередко ссылались на Конфуция как на своего предшественника.

Мы уже видели, что в учении Конфуция о государстве действительно заключались элементы либерализма. Но в его собственной стране это не привело к народовластию. «Конфуций, — говорит Крил, — положил начало созданию демократического правления, но созданные им принципы были слишком мало расширены. И самих этих принципов недостаточно. Для эффективности демократии народ в целом должен иметь активный голос при избрании своих правителей. Для этой цели необходимо создать особые методы. В Китае это никогда не получило развития; это завершилось в другой части света»⁴¹.

Итак, конфуцианский идеал — не просто экзотическая философия. Он явился первой попыткой сформулировать учение о том, что конечная цель человека — чисто земная, что нравственность может быть укреплена независимо от религии, что все высшие запросы духа могут быть устранены из сознания, а трагичность жизни преодолена созданием гармоничного общества. Совершенно очевидно, что эта доктрина являлась общечеловеческим соблазном, а не просто китайским изобретением.

Несмотря на свое тяготение к «середине», Китай, таким образом, выдвинул два крайне противоположных решения проблемы жизни. С одной стороны, в лице Лао-цзы он возвестил миру о тайне Высшего Бытия и призывал к мистическому созерцанию. А с другой стороны, в лице Конфуция он объявил высшей ценностью земное существование и увидел спасение в устойчивом общественном режиме.

И поныне эти два направления — пассивная отрешенность и утилитарный реализм — продолжают бороться в Китае. Большой победой первого было массовое обращение китайцев в буд-

дизм, учение, сходное с даосизмом⁴². Конфуцианская же тенденция восторжествовала в китайском коммунизме, несмотря на то что философия Мао существенно отличается от доктрины Конфуция.

Между тем ни тот, ни другой ответ на вопрос о смысле жизни не может удовлетворить человечество. Первый вступает в глубокий и непреодолимый конфликт с фактом жизни, творения, реального мира, человеческого творчества, а второй — тщетно пытается заставить человека забыть о его высшем духовном призвании.

Теперь нам пора покинуть Срединную империю и обратиться к другому народу, чтобы услышать слово его великих учителей жизни.

Часть II

**ИНДИЯ
ОТ БРАХМАНИЗМА
ДО БУДДЫ**

Глава четвертая

«ТАЙНОЕ УЧЕНИЕ»

Индия около 800—600 гг. до н. э.

Веди меня от нереального к реальному,
Веди меня из тьмы к свету,
Веди меня от смерти к бессмертию.

Брихадараньяка-упанишада

В ту эпоху, когда в Израиле пророк Илья боролся с Ваалом, а в Ионии Гомер воспевал Троянскую войну, жизнь индийских государств стала уже во многом походить на жизнь ближневосточных стран — Ассирии, Египта, Хетты. Это явствует из великого эпоса Индии *Махабхараты* и жреческих писаний: гимнов, брахман, араньяк¹. Они говорят об усилении раджей, междоусобицах, борьбе сословий и странных обычаях, возникших под влиянием туземных верований. Перед нами проходят картины праздничных пиров, грабительских налетов и угона стад. Чудесная образность эпоса делает читателя как бы очевидцем воинских состязаний витязей, азартных игр, когда раджи, случалось, закладывали и свои владения, и свою семью.

Но несмотря на сходство Индии с другими странами, в ней уже намечаются и первые черты своеобразия, которые сделают ее землей богоискателей. В лесах, окружающих города и селения, появляются толпы странных обитателей; почти обнаженные, прикрытые лишь длинными космами спутанных волос, с исхудалыми лицами, новые насельники джунглей могут показаться лесными духами, порождениями диковинных тропических чащ.

Индийцы называют этих пустынных муни.

Кто они? Уставшие от жизни старцы, ищущие покоя и уединения? Ведь в Индии считают, что человеку, если он создал семью, воспитал детей, принес посильную пользу окружающим —

лучше всего, удалившись от мира, предаться молитве и размышлениям².

Но напрасно мы стали бы прибегать к этому объяснению. Здесь, в лесных хижинах, престарелые люди не только не преобладают, но их меньшинство. Люди среднего возраста и молодежь — вот кто скрывается в пещерах и джунглях Индии. Мало того, с каждым днем все новые и новые юноши приходят в тихие монашеские колонии.

Для чего эти полные энергии и сил существа избрали такую жизнь? Ведь их место на конских ристалищах и на полях сражений; ведь многие из них — мастера всадить несколько стрел в одну цель, многим из них улыбались девушки на турнирах, многие из них — обладатели земель, дворцов и стад; и все-таки они здесь. Они стали муні, отказавшись от всех тех благ, ради которых человек живет, трудится, возносит молитвы богам. Это нечто неслыханное от века! Повернуться спиной к тому, чем красна жизнь даже самого незаметного земледельца, бросить города и, подобно орангутангам, скрываться в зарослях!.. Объяснить столь необычное явление можно лишь одним. Прежняя жизнь перестала удовлетворять этих людей: в них пробудилось стремление к чему-то иному, высшему, пока еще не до конца осознанному. Они — искатели правды, которые не нашли ответа на свои вопросы в обычаях и религии окружающего их общества.

Причины этого разочарования станут яснее, если бросить взгляд на духовное состояние Индии в ту эпоху.

* * *

В предыдущей книге мы уже рассказали о том, как завершилась борьба арьев с дасью, аборигенами Индии, и как религия завоевателей стала походить на религию побежденных*. Вслед за этим вспыхнули распри среди самих арьев, в частности между военным сословием *кшатриев* и кастой «посвященных» — *брахманов*. Первые одержали верх, но авторитет брахманов остался незыблем³. Из их среды выходили жрецы, носители древнейшей духовной традиции народа. Им удалось сохранить кое-что от тех времен, когда арьи еще исповедовали первобытную веру в небесного Отца Дьяушпитара. Однако к религии масс, зараженной язычеством дравидов, брахманы относились более чем терпимо. Сознательно они не насаждали суеверий, но их попустительское косвенно способствовало религиозному вырождению.

В Индии постепенно воцарялось самое грубое идолопоклонство: над алтарями стали воздвигать устрашающих кумиров, творцами которых руководило болезненное воображение.

Если в эпоху Риг-Веды кровавые жертвы были редки, то те-

* См. т. 2, «Магизм и Единобожие», гл. IX.

перь человеку, который дарил богам негодных коров, грозили адом⁴. Вознося жертву на алтарь, человек обращался к божеству со словами: «Если ты дашь мне — я дам тебе, если ты наградишь меня — я награжу тебя», и таким образом он заключал «контракт» с потусторонними силами. Жертвоприношения стали большим местом индийской религии. Обряд мог «удаться» и «не удаться»⁵. Он требовал невероятных тонкостей и изощренности. О том, чтобы простой человек сам мог принести жертву, нечего было думать. Культ превратился в сложнейшее искусство: «вызывать» божество умел только особый жрец, прославить бога в гимне — только специальный жрец-песенник, а возложить жертву по уставу мог лишь «жертвоприноситель».

Все эти колдуны произносили множество молитв и заклиний, которых уже почти никто не понимал, так как они были сложены на древнем языке. Но в силу этих непонятных слов верили беспредельно⁶. Думали, что произнесением мантр можно насылать беды и излечивать от болезней.

На Риг-Веду стали смотреть с суевренным страхом, как на слова самих богов; каждый звук их почитался священным. Из-за этого ведические песнопения долгое время не решались записывать. Наряду с ними к числу Вед были отнесены сборники культовых формул, необходимых для церемоний. В некоторых из них сохранились подлинные жемчужины поэзии и дух живого благочестия, но главное содержание Яджур-Веды и Атхарва-Веды составляли плоды магического суеверия и безропотной покорности ритуальной машине⁷.

Это была болезнь, свойственная, как мы видели, всем древним религиям. Но в одних случаях мертвящий магизм навсегда погребал родник духа под пирамидой обрядов, в других же — жажда истины вновь прорывалась через все наслоения. Эта жажда и привела в джунгли молодых индийских отшельников.

* * *

С общепринятой религией муни не порывали, открыто культа не осуждали; так же, как и все, они смиренно несли дрова к жертвенникам, придерживаясь кастового закона, чтли авторитет божественных Вед⁸. Они никого не обличали, ничего не зачеркивали, оставаясь верными прошлому своего народа. И все же их бегство из мира говорило о протесте, о недостаточности для них ведической веры.

Началось какое-то настоящее «монашеское поветрие»: сотни людей покидали свои дома и семьи, скитались по лесам в поисках мудрецов, которые помогли бы им обрести истинную жизнь. К шалашам отшельников бесконечной вереницей текли ученики, и здесь, вдали от страстей и шума, в сказочном царстве тропических чащ, гуру вели долгие беседы с юными богоискателями.

Правда, поначалу они сообщали свои тайны весьма неохот-

но, заставляя учеников проходить множество испытаний. Нередко они надолго отсылали их, чтобы те пасли стада в одиночестве, готовя себя к высшему познанию⁹. Но тот, кто выдерживал искусы, бывал награжден сторицей.

Среди пустынников и их слушателей были и брахманы, и кшатрии, встречались люди для своего времени высокообразованные.

Так, один из пришедших к наставнику говорил: «Я, господин, знаю Риг-Веду, Яджур-Веду, Сама-Веду, предания и сказания, грамматику, правила почитания предков, искусство предсказания, летоисчисление, диалектику, правила поведения, учение о богах, учение о Боге, учение о существах, военное искусство, астрологию, учение о змеях и о божественных творениях; я знаю молитвы и заклинания, но не знаю Атмана»¹⁰. И мудрец с одобрением согласился, что познание Атмана есть нечто большее, чем все то, что здесь было перечислено.

Что же такое Атман, постижение которого избавляет от печали, и в чем заключается его познание? В чем сущность мудрости муни, ради которой ученики оставляют светскую жизнь и ее удовольствия?

Мы никогда не узнали бы об этом, если бы индийские гуру не сохранили записей своих бесед, размышлений, притч, мистических поэм. Они были впоследствии включены в Веды под общим названием *Упанишад*.

Слово это означает «сидение подле» (имеется в виду сидение слушателей вокруг учителя), но издавна термину «Упанишады» присваивалось значение тайной эсotericической доктрины¹¹. Это толкование верно отражает стремление «посвященных» окружить свою философию завесой тайны.

У нас нет оснований приписывать творцам Упанишад неискренность или склонность к дешевой мистификации. Их эсotericизм вполне понятен и обоснован. В своих беседах они поднимали столь глубокие вопросы, касались предметов столь святых и возвышенных, что выносить их обсуждение «на улицу» было бы почти равносильно профанации. Поэтому они ограничивались лишь избранными, людьми, прошедшими известную подготовку. Быть может, порой к этому примешивалось и чувство горделивого превосходства знающих над невеждами; известно, что некоторые брахманы считали, будто овладение высшими метафизическими истинами дает в руки власть над миром, однако это не лишает силы главный мотив брахманского эсotericизма — боязнь оскорбить великое и священное.

Авторы Упанишад, хотя и признавали значение старых Вед, все же называли их «низшим знанием». В Катхе-упанишаде прямо говорится, что Высшее нельзя постичь ни при помощи Вед, ни при помощи обычной человеческой мудрости. Таким образом, Упанишады обещают путь к высочайшему, единственно истинному знанию.

Когда приступаешь к чтению этих удивительных книг, начинает казаться, чтоходишь в какой-то темный неведомый храм: не сразу привлекает глаз к его полумраку; странное чувство, в котором благоговение смешано с недоумением, не покидает ни на минуту; постепенно начинаешь различать огромные изваяния, отсвечивающие позолотой, затянутые синим дымом курений. Все представляется непривычным, волнующим и одновременно жутким...

В Европе, которая познакомилась с Упанишадами в XVIII в., они встретили восторженный прием; многие сочли их наиболее возвышенными из священных книг Востока. «Каждая фраза,— писал об Упанишадах Шопенгауэр,— родит глубокие, оригинальные и величественные мысли, и в целом они проникнуты благородным священным духом искренности... Они плоды высшей мудрости. Рано или поздно им суждено стать верой народа». Впрочем, находились и хулители, которые видели в них только мешанину из азиатских суеверий.

Трудно согласиться с обеими крайностями. Упанишады, вне всякого сомнения, представляют собой высокий взлет человеческого духа. Но если правы те, кто, исправляя старую ошибку, начинают теперь историю философии не с Греции, а с Индии, то говорить о превосходстве Упанишад над западной мыслью по меньшей мере рискованно.

Дело в том, что Упанишады отнюдь не ограничиваются религиозной сферой; они содержат метафизические системы, элементы натурфилософии, социологии и этики. Но именно эта попытка дать цельное мирозерцание уводит Упанишады дальше всего от цельности.

Мы сравнивали их с храмом. Их можно сравнить и с баньяном, индийской смоковницей. При первом взгляде на баньян не всякий сможет догадаться, что это одно дерево, а не целая роща. Длинные ветви смоковницы, свисая до земли, пускают в нее корни, и таким образом вокруг материнского ствола образуется целый лабиринт—тенистый зеленый дворец с фантастическими галереями, гротами и залами. Таковы и Упанишады. Старое живет в них по соседству с новым, все спутано, перевито в этом причудливо разросшемся организме: грубые мифологические представления, язычество, элементы материализма и магии уживаются здесь с утонченным пантеизмом, глубокими философскими мыслями¹². Язык Упанишад, как правило, настолько туманен, термины настолько текучи, что ставить их философию выше, например, платонизма нет никаких оснований.

Претендуя на познание всех тайн природы и человека, авторы Упанишад слишком пренебрегали разумом. Сколь бы ни была глубока сила интуиции, она всегда нуждается в помощи разума

как начала кристаллизующего и дополняющего то, что открыто созерцанием.

Лишь трудами средневековых индийских комментаторов и позднейших европейских (или европеизированных) философов удалось из пестрой ткани Упанишад извлечь определенную систему мирозозерцания¹³.

Что касается религиозной ценности их, то мы сможем говорить об этом, лишь обозрев брахманское учение в целом. Пока же должно сказать одно: при всем различии в стиле и характере Упанишад они совершенно очевидно составляют одну духовную традицию.

Наиболее ранние из них записаны между VIII и VI веками до н. э., и, следовательно, авторов их нужно отнести к тому потоку религиозной истории, который шел наперекор древнему магическому мирозозерцанию¹⁴.

О создателях Упанишад: Яджнявалкье, Уддалаке, Катхе и других — кроме имен почти ничего не известно, но они безусловно принадлежат к числу величайших мудрецов Индии и всего человечества. Не архаические наслонения или отголоски мифов и образов, а порыв духа к Запредельному составляет самую суть, ядро Упанишад. И именно это стремление дает право говорить о «брахманском учении» как о целом. Подходя к нему с таким критерием, мы постараемся теперь сквозь причудливое мифологическое убранство разглядеть контуры «тайного учения», которое влекло к себе отшельников Индии.

Исходной точкой нам послужит легенда о юноше, спустившемся в царство Смерти в поисках истины.

* * *

Один человек, повествует Катха-упанишада, решил принести в жертву все, чем обладал, надеясь заслужить этим награду от богов¹⁵. У него был сын по имени Начикет, который, одобряя намерение отца, решил, что неполная жертва не имеет цены. Если человек не захотел расстаться хоть с чем-то, ему нечего надеяться на милости богов. Размышляя так, юноша понял, что он сам — наибольшая жертва для отца, и стал настойчиво допытываться, какому богу он посвятит его. Отец втайне, видимо, сознал правоту Начикета, но не хотел разлучаться с ним. Он молчал, отгоняя от себя мысль о такой жертве, но упорство сына раздражило его, и в конце концов он неосторожно воскликнул: «Смерти я отдаю тебя!»

Фатальное слово было произнесено, и путь к отступлению оказался отрезанным, Начикета уже нельзя было просто посвятить богам и жрецам; отец связал себя обетом и не мог его не выполнить.

Утешая отца, которого тяготила клятва, вырвавшаяся в пылу гнева, юноша сказал ему: «Среди многих иду я... погляди назад на

прежних людей, погляди вперед на бегущих — подобно зерну созревает смертный; подобно зерну рождается он вновь».

Не случайно имя Начикет означает «незнающий»: молодого брахмана манила вековая загадка смерти, и он надеялся разрешить ее в царстве Ямы, владыки усопших.

В этом рассказе, который чем-то напоминает историю жертвоприношения Авраама, отец и сын как бы олицетворяют два аспекта индийской религиозной жизни. Брахман-отец полагает свою главную цель в награде богов, Начикет же оказался выше этих простодушных расчетов; для него на первом месте стоит истина, обрести которую он надеется в загробном мире.

Юноша спускается в обитель Ямы. Как он проник туда, Упанишада не говорит, но, поскольку он пришел к Смерти сам, а не по ее зову, он застаёт Яму врасплох: властелин преисподней три ночи отсутствует неведомо где. Когда же он возвращается, Начикет напоминает ему, что над негостеприимным хозяином могут сбыться все недобрые пожелания обиженных посетителей. Смущенный Яма готов искупить свою вину: он предлагает смелому юноше три дара по его выбору.

Начикет не задумываясь называет свои пожелания. Два первых Смерть охотно удовлетворяет: царь преисподней обещает гостю, что по возвращении в мир живых отец встретит его с радостью, и объясняет, какое нужно совершить приношение, чтобы стать угодным богам.

Но третий дар — главный: «Сомнение возникает после смерти человека — одни говорят: он есть, другие: его нет — да узнаю я это, обученный тобой. Вот третий дар из даров».

Это поистине вопрос вопросов, и он касается не только загробной участи человека, но и самой сущности бытия. Загадка жизни разрешится не раньше, чем будет дан ответ на загадку смерти: правда ли, как говорят иные, что человека впереди ждет «ничто», правда ли, что смерть — это, в конце концов, лишь стремительное падение во тьму небытия?

Для современного европейского читателя этот вопрос Начикета, обращенный к Яме, звучит почти как абсурд; в самом деле: может ли человек сомневаться в том, что со смертью не все кончается, если он мыслит и говорит, находясь в потустороннем царстве? Но не будем слишком требовательны к притче, тем более что для ее составителя основное — это не столько судьба индивидуальной души, сколько существование последнего и глубочайшего смысла вещей. Слова «есть или нет» относятся не просто к посмертию, но и к центральной Сущности мира.

Яма не сразу соглашается посвятить юношу в эту тайну.

— Даже боги, — говорит он, — до сих пор сомневаются здесь, ибо нелегко распознать это тонкое рассуждение. Выбери себе другой дар, Начикет, не обременяй меня, освободи меня от этого.

— Даже боги, — отвечает упрямый брахман, — и то сомневаются здесь, и ты, бог Смерти, сказал, что это нелегко распо-

знать. Не найти мне другого наставника в этом, равного тебе. Нет никакого другого дара, равного этому.

— Выбери себе,— продолжает настаивать Яма,— сыновей и внуков, что проживут сотню лет; множество скота, слонов, золото, коней; выбери себе обширные угодья на земле и живи сам столько осеней, сколько хочешь. Если ты считаешь это равным даром, выбирай себе богатство и долгую жизнь; процветай, Начикет, на великой земле, я сделаю тебя обладателем всего желанного. Какие ни бывают труднодостижимые желания в мире смертных — проси себе вволю все, что желаешь. Вот красавицы на колесницах, сопровождаемые музыкой, такие недоступные людям. Пусть, подаренные мною, они служат тебе, Начикет,— не спрашивай только о смерти.

Казалось бы, теперь пришло время Начикету согласиться; ведь ему обещано все, о чем может мечтать человек. Но нет, оказывается, он уже перерос эти мечты; он хочет высшего знания, потому что ничто временное не может утолить его жажды.

— Преходящи эти удовольствия у смертного, о Антака *,— говорит он,— они иссушают силу всех чувств, да и жизнь-то вся коротка. Пусть же остаются у тебя повозки, танцы, пение. Не должен человек радоваться богатству: разве сможем мы владеть богатством, если увидим тебя? Будем ли мы жить, пока ты правишь? Лишь этот дар следует избрать.

Начикет уже ясно понял, что раз всякая жизнь оканчивается умиранием, значит, единственная реальность — это смерть, и на ней нужно сосредоточить все свои размышления. Лишь тогда, когда Яма посвятит его в свою тайну, тревожное сердце успокоится и насытится пытливым ум.

В других Упанишадах мотив бренности земного звучит с огромной силой, окрашиваясь порой настоящей ненавистью к обманчивому и тленному. Сама плоть начинает внушать отвращение: «Какие наслаждения от исполнения желаний могут быть, господин, в этом зловонном, бренном теле, в этом скоплении костей, кожи, мышц, костного мозга?»

Итак, человек пришел к четкому сознанию: все, что было вожделенной и единственной целью его предков — земля и ее дары, жизнь и ее утехи,— все это суета, не заслуживающая серьезных усилий и трудов. Все *преходящее* улетучивается, а разум отказывается бежать за призраком. Что толку в цветке, если он вянет в руках? Человек ищет опоры в непреходящем, ищет постоянного, вечного. И поэтому он с таким упорством пытается проникнуть за завесу смерти.

«Кто,— говорит Начикет,— из подверженных уничтожению и смерти внизу на земле, приблизившись к неуничтожимости и бессмертию, узнав и поразмыслив об удовольствиях, рожденных внешней оболочкой и страстью,— кто из них станет радова-

* «Приносящий конец» — один из эпитетов Ямы.

ться слишком долгой жизни? Скажи нам, Смерть, о том, в чем сомневаются, что заключено в великом переходе,—этот дар, проникший в скрытое, а не иной, выбирает Начикет»¹⁶.

И в конце концов человек побеждает: Смерть согласна посвятить его в великую тайну. Оказывается, все сопротивление Ямы было лишь испытанием брахмана, и теперь царь преисподней одобрят юношу за то, что он предпочел познание всем земным соблазнам. Здесь мы присутствуем при одном из великих поворотов в истории духа, переоценке всех прежних ценностей. Новый взгляд на жизнь автор Упанишады влагает в уста царя-Смерти:

Различны поистине благо и удовольствие.
Оба они связывают человека, имея различные цели.
Хорошо будет тому, кто из них обоих берет себе благо.
Но если же кто-либо выберет себе удовольствие, его
цели не будут достигнуты.

Благо и удовольствие приходят к человеку.
Мудрый различает их,
Ибо мудрый выбирает благо, предпочитая его удовольствию.
Глупый же выбирает удовольствие ради земных благ.

Поистине, поразмыслив, отказался ты, Начикет,
Желать приятное или кажущееся приятным:
Ты не искал пути к богатству,
На котором пали многие люди.

Различны и ведут в разные стороны
Незнание и то, что известно как знание.
Я полагаю, о Начикет, что ты стремишься к знанию,
Многочисленные желания не отвлекли тебя.

Погрязшие в незнании,
Но полагающие себя мудрыми и сведущими,
Глупцы, по извилистым путям блуждающие,
Подобны слепым, имеющим слепого поводыря.

То, что за пределами этого мира, неясно глупцу,
Безучастному, обманутому блеском богатства,
Думающему: «Есть лишь этот мир, нет другого»,—
Он непрестанно подпадает под мою власть¹⁷.

В этой замечательной речи уже видно направление пути, по которому собираются повести нас Упанишады. Это — путь в мир незримый, путь к вечному, неумирающему. Они провозглашают, что служение земным кумирам заканчивается гибелью. Нужно искать «Того, Кого многие слышат, но не знают»¹⁸. Он есть «невидимое, неосязаемое, не имеющее ни рода, ни варны, ни слуха, ни рук, ни ног, вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее»¹⁹. Но где же Он, скрытый от взоров непосвященного Родник мироздания? Как найти Его?

Ответ на этот вопрос — главное, о чем пытаются сказать миру Упанишады.

Глава пятая

ЗАГАДКА ВЫСШЕГО «Я»

Здесь мы видим себя вдруг у пределов человеческой мысли и далеко за границей разума. Тут необыкновенно холодно, тут необыкновенно темно, между тем вы не найдете здесь ничего другого, кроме света и пламени.

М. Метерлинк

Страницы Упанишад пестрят вопросами, их несметное число, одни порождают другие. Порой кажется, что это голос самого человечества, вопрошающего и испытующего, для которого весь мир — загадка. И действительно, разве Вселенная и мы сами не вызываем такого чувства? Правда, в наши дни его нередко заглушает сознание человеческих достижений, создавая иллюзию, будто тайн уже нет. Философ, уверенно классифицирующий элементы познания, ученый, расчленяющий мертвое тело, практик, загромождающий временными задачами подлинные глубины жизни, — как много ложных семян посеяли они в нашем мозгу, как далеко увели от того *изумления* перед фактом бытия, которое является началом истинной философии! Лишь очень редко приходят мгновения, когда вся эта накипь теорий и малых знаний внезапно осыпается и ощущение тайны снова возвращается к нам... Откуда я пришел? Как оказался в этом мире среди звуков и блеска красок, боли и радости, среди сумятицы слов и обликов? Куда я иду? Почему и для чего? Есть ли какой-то смысл в том, что я попал в эту жизнь, или же все бесцельно несется неведомо куда, как облака в небе? Странное это чувство, но если оно пробудилось, от него не так просто уйти. У него есть верный союзник, который напоминает о себе, когда мы пытаемся оттеснить свое вопрошающее «я»

в темноту и отдаться течению внешнего мира. Этот союзник — мысль о конце, о пределе жизни. Он-то и заставляет нас вновь обращаться к нашему «я», когда его охватывает тоска на рубеже Неведомого. И тогда снова, на этот раз почти в отчаянии, спрашивает себя человек: куда я иду? Что *будет* со мною? Вот почему индийский юноша Начикет не пожелал ни слонов, ни золота, а предпочел найти решение самой важной из мировых загадок. Вот почему за всеми вопросами Упанишад кроется *один*, который и тревожит более всего: есть ли смысл в человеческом существовании? Как связан тленный с Нетленным, с Вечностью? Ведь только через эту связь человек приближается к подлинной жизни.

На этот вопрос мудрецы-брахманы отвечают, на первый взгляд, просто: наша гибель в *авидьи*, в неведении. Человеку нужно лишь осознать, насколько глубоко он сам укоренен в Бессмертном. Но его беда в том, что он не замечает этого, а следовательно, остается во власти Смерти. Высшее *знание* заключает в себе возможность освобождения от распада. Блажен тот, кто удостоился открыть в себе всеобщий Дух.

Напрасно люди ищут это высочайшее знание в старых книгах. Они не откроют путь к бессмертию. Чхандогья осуждает тех, кто, изучив Веды, воображает себя всезнающим, а Мундака с презрением говорит об обрядах как о дырявом судне¹. Древние ритуалы не могут открыть человеку Непреходящее.

«Для того, кто не знал этого Непреходящего,— говорит Брихадараньяка,— кто совершает возлияния и жертвоприношения в этом мире, предастся воздержанию в течение многих лет, все это становится конечным. Поистине жалок тот, кто, не зная Непреходящего, покидает мир»².

Поэтому ученик с мольбой взывает к своему гуру: «Веди меня от нереального к реальному, веди меня из тьмы к свету, веди меня от смерти к бессмертию»³.

Древние обращались с надеждой к зримому миру, боготворили Солнце, пьянящий напиток Сому, чтили сотни богов, которые, как им казалось, наполняли пространство, горы, джунгли и дома. Теперь человек отвращается от завораживающей панорамы и пытается пробить дорогу к *Сам Экам*, Единому Существу⁴.

Когда Яджнявалкью спросили, сколько существует богов, он сначала назвал каноническую цифру ведийской мифологии: три тысячи триста три. Но потом, когда ученик, чувствуя, что наставник не сказал ему всей правды, продолжал спрашивать, Яджнявалкья ответил: это — только проявления, богов же — тридцать три. А в конце концов, уступая настойчивым просьбам, он признал, что в сущности Бог только один⁵.

Если боги и существуют, то они — лишь отдельные волны единого моря Божества. «Он — единственный, не имеющий цвета, многообразно прилагающий свою силу, создающий много цветов для скрытой цели, в нем в конце и в начале растворена Вселенная, он — Бог; пусть одарит он нас чистым восприятием. Он пои-

стине Агни, он — Адитья, он — Ваю, он — луна, он — поистине чистое»⁶.

Но где найти это Единое, где оно скрыто? Упанишады поясняют это наглядным примером⁷.

— Принеси мне плод смоковницы,— говорит отшельник сыну.

— Вот он, господин.

— Разломи его.

— Я разломил его, господин.

— Что видишь ты в нем?

— Нежные зерна, господин.

— Разломи одно из них. Что ты видишь в нем?

— Ровно ничего, господин.

— Это тонкая часть, которой ты, дорогой мой, не замечаешь. Из нее, дорогой мой, из этой тонкой части возникла вся большая смоковница. Верь мне, дорогой мой, эта тончайшая сущность есть во всем мире. Это — истина; это есть во мне и в тебе.

Искомое близко! Через свой *атман*, через свое «я», человек приближается к мировому *Атману*, который есть внутренняя субстанция, принцип единства, сокровенное «Я» Вселенной⁸. Пока мы опирались на внешний опыт, мы не замечали входа, который был рядом с нами. Именно наше «я» соприкасается с космическим Атманом. Нужно войти в себя, чтобы познать Его...

«Когда солнце зашло, когда луна зашла, когда огонь погас, когда речь умолкла, что есть свет для этого человека? Атман становится светом для него»⁹.

Земной свет был лишь помехой истинному знанию, которое открывается в предельной самоуглубленности духа.

* * *

Но не всякий может беспрепятственно проходить через ворота. «Этот Атман внутри тела, состоящий из света и чистоты, достигается истиной, тапасом, правильным знанием и постоянной воздержанностью. Его видят люди, владеющие собой, освободившиеся от пороков»¹⁰.

Постичь Атмана способен лишь тот, кто отрешается от чувственных образов и представлений.

Его облик невозможно увидеть,

Никто не видел его глазами.

Его воспринимают сердцем, умом, мыслью.

Тот, кто знает это, становится бессмертным¹¹.

Но и этого мало. Нужно побороть не только чувства, но и саму мысль, чтобы обрести единение со всемирным «Я».

Если прекращаются

Пять знаний вместе с мыслью,

Если бездействует рассудок,

То это, говорят,— высшее состояние¹².

Достигнув такого уровня, человек переживает *слияние* с Атманом, побеждает смерть, возвышается над тлением.

Не рождается и не умирает знающий Атман,
Он не происходит ни от кого и не становится никем.
Нерожденный, постоянный, вечный, изначальный,
Он не гибнет, когда погибает тело.
Если убивающий думает, что он убивает,
Если гибнущий думает, что он гибнет,
То оба они заблуждаются:
Он не убивает, он не гибнет.
Меньше малого и больше большого,
Атман скрыт в тайнике сердца людей.
Тот, кто не прилагает усилий, кто без печали,
Видит величие Атмана благодаря спокойствию.
Сидя, он идет далеко,
Лежа, он ходит всюду¹³.

Не то же ли говорил и Лао-цзы, вечно летящий дракон Поднебесной империи, когда утверждал, что мудрец постигает Дао, «не выходя из своего дома»?

Здесь мы касаемся самых смелых свершений человеческого духа: бесстрашно проникает он туда, где смолкают голоса бытия, где царит нерушимое Молчание вечности...

Следуя по пути, проложенному созерцанием, индийские брахманы приходят к тому же, к чему приходили все мистики, в какое бы время и в каком бы народе они ни жили. Яджнявалкья и Будда, Плотин и Ареопагит, Мейстер Экхарт и Григорий Палама, каббалисты и Николай Кузанский, Яков Беме, Рейсбрук и множество других ясновидцев Востока и Запада с единомыслием, которое невольно приводит в трепет, возвещают о том, что они познали, дойдя до самых пределов бытия¹⁴.

Все они как один свидетельствуют, что *там* исчезает все мыслимое и представимое, что *там* нет ничего и в то же время — неизреченная Полнота. Там невозможно найти ни одного из свойств мира, природы и духа; там нет ни добра, ни зла, ни света, ни тьмы, ни движения, ни покоя. Там царит нечто, превосходящее самую глубокую мысль человека, превосходящее само бытие. В священном мраке, скрывающем основу основ, они ощутили реальность Сущего, *Абсолюта*. Страшная, непереносимая тайна!..

И все же они не в силах были молчать о том, что пережили, и пытались передать открывшееся человеческими словами. Это состояние духа отражено в последних строках «Божественной комедии», когда поэт, поднявшись в пылающую область эмпирея, все еще пытался что-то осмыслить и выразить:

Но собственных мне было мало крылий.
И тут в мой разум грянул свет с высот,
Неся свершенья всех моих усилий.
Здесь изнемог высокий духа взлет¹⁵.

Средневековая монахиня Анджела вместо символа света прибегает к слову «мрак». «Увидела я Его в некоем мраке, а потому во мраке, что Он наибольшее благо, какого невозможно ни помыслить, ни уразуметь; все, что можно мыслить и разуметь, не достигает до Него»¹⁶.

Эту Бездну трудно даже назвать «Богом»; великий германский мистик Экхарт именует абсолютное Начало «Божеством» (Gottheit). «Все, что в Божестве,— утверждает он,— едино, о том говорить нельзя. Бог действует так или иначе. Божество не действует. Нет для Него действия, и никогда не оглянулось Оно на это. Бог и Божество различествуют как дело и неделание»¹⁷.

За пределами всего тварного и ограниченного мистическому оку открылась Реальность, которую Лао-цзы называл Дао, Будда — Нирваной, каббалисты — Энсофом, христиане — Божественной Сущностью (οὐσία), Божеством.

И одними из первых, кто сказал об этом, были создатели Упанишад.

Они отказываются дать определение Высшему. «Оно ни толсто, ни тонко, ни коротко, ни длинно, ни красно, подобно огню, ни прилипчиво, подобно воде; оно ни тень, ни тьма, ни ветер, ни пространство; оно без осязания, без вкуса, без запаха, без зрения, без слуха, без речи, без мысли, без жара, без дыхания, безо рта, без меры, без внутреннего, без наружного»¹⁸. Оно есть «нети-нети», *не то, не то*¹⁹. Ему не может быть названия; Оно — все и в то же время не ограничено ничем. К нему тяготеет Вселенная. Оно — «владыка молитв» — *Брахман*, но в нем нет личности, какой мы ее знаем²⁰. Брахман — сверхличность, сверхсознание. Он есть, и его нет, ибо он стоит выше даже этих категорий. Говоря о Нем, можно лишь отрицать качества.

Этот поразительный опыт мистиков положил начало богословию, которое принято называть апофатическим, или *отрицательным*. Впоследствии оно нашло свое завершение в христианстве²¹. Суть его может быть выражена словами Дионисия Ареопагита, учителя Церкви. «Сверхсущностная неопределенность,— говорит он,— превышает всякую сущность, подобно как и сверхразумное Единство превосходит всякое разумение, и сверхмыслимое Единство — всякий мысленный процесс; также никакое слово не способно выразить Благо, которое превыше всех слов, Единца, единотворящая все единицы, сверхсущностная Сущность и неуразумываемый Ум, неизреченное Слово, бессловесность и безымянность; не по образу какого-либо бытия существующее, но являющееся причиной всякого бытия — само же не существующее, ибо — за пределами всякому бытию»²².

Это почти буквально то же самое, что говорят о Высшем Единстве Упанишад: «Оно — сущее и не-сущее, наижеланное, то, что выше понимания людей»²³.

Только дух, отрешившийся от всего преходящего, может, по словам Упанишад, достичь этого «мира Брахмана», который ста-

новится его «высшей целью, высшим сокровищем, высшей обителью, высшей радостью»²⁴.

«Тот, кто знает Брахмана как истину, знание и бесконечное, как обретающегося в тайнике сердца и в высшем небе, тот достигает исполнения всех желаний вместе с всевидящим Брахманом»²⁵. Темна и невнятна речь экстатика, но она дышит последней достоверностью, перед которой бледнеет чахлое рассудочное знание...

Обо всем этом трудно говорить, трудно писать. Становятся очевидны невероятное бессилие и убогость наших обычных понятий; страшно прибегать к грубым человеческим словам, касаясь того, что превышает все земное. Невольно возникает вопрос: не слишком ли далеко зашел здесь человек в своем головокружительном восхождении?

Но отступать поздно: следуя за мудрецами Индии, мы уже оказались в открытом море. «Нельзя, чтоб страх повелевал уму, иначе мы отходим от свершений»,—говорил Вергилий, когда Данте отказывался идти за своим вожатым. Пусть его слова ободрят и нас, внушая решимость плыть до конца; ведь мы предприняли этот путь не ради дерзкого любопытства, а для того, чтобы исследовать историю поисков Истины.

Итак, вернемся снова к Упанишатам, которые составляют знаменательную веху этой истории. После веков язычества они провозгласили единство Божественного Начала, признали второстепенность внешних обрядов, указали людям на бесценный дар, магический кристалл, которым они владеют,—сокровенную глубину Духа. В эпоху, когда человек наделял богов не только низменными страстями, но и телом, Упанишады учили, что Абсолют превосходит все тварное, зримое, мыслимое.

Но если бы полнота Истины, доступная дохристианскому сознанию, была открыта в индийской мудрости, то на этой главе или на этой книге наша повесть должна была бы кончиться. Между тем бросить якорь у индостанского берега мы не можем: ибо не здесь, в стране мистиков и аскетов, предназначено было воплотиться Истине, совершиться Богоявлению.

Поначалу это может показаться странным; не была ли религия брахманов как бы создана для того, чтобы стать наилучшим прологом к Евангелию? И все же существовало, значит, нечто, не позволившее этому индийскому богопознанию стать Ветхим Заветом человечества.

Что представляло собой это препятствие, мы поймем, познакомившись с доктриной Упанишад об отношении Божества к миру и человеку.

Глава шестая

АБСОЛЮТ И ВСЕЛЕННАЯ. ПУТЬ К СВОБОДЕ

Нет ничего, что не было бы Брахманом. Если что-либо кажется не Брахманом, то это обманчиво, словно мираж в пустыне.

Шанкара

На чем зиждется мироздание? — ставят вопрос Упанишады¹. И они же дают ответ: только на Брахмане, хотя Вселенная и не знает этого. Аскет Уддалака объяснил это своему сыну, вновь прибегая к сравнению с деревом: «Как эти соки не знают различий и не говорят: я сок этого дерева, я — сок того дерева, точно так же, дорогой мой, все эти творения, входя во Сущее, поистине не знают этого и не говорят: мы входим в Сущее». Бессознательное состояние, транс — вот что приводит мир и человека к их подлинному истоку, к неподвижной божественной Субстанции.

Человек не должен поддаваться обманчивой картине многообразия природы; в действительности существует только Единое. В Катхе-упанишаде мы читаем:

Этот пуруша*, что бодрствует в спящих,
Порождающий множество желаний,
Он поистине чист. Он — Брахман.
Поистине его называют бессмертным. На нем зиждутся миры.
И никто не переступает через него. Это поистине ТО.
Как единый огонь, входя в мир,
Сообразует свой облик с различными обликами,
Так и единый внутренний Атман всех существ
Сообразует свой облик с различными обликами,
Но остается вне их².

*В данном тексте «пуруша» означает «дух».

Индийский средневековый философ Шанкара, который развивал основное учение Упанишад, выразил это соотношение Сущего и бытия в следующей лаконичной фразе: «Поистине весь этот мир — Атман; нет ничего отличного от Атмана»³.

Таким образом мы находимся на почве «адвайты» — безусловного и чистейшего *монизма*: подлинна только первичная Реальность.

Но как из этой субстанции, о которой можно говорить лишь в отрицательных терминах, мог возникнуть пестрый мир существ и явлений? Брахманизм хочет и на это дать ответ. И здесь намечается рубеж, отделяющий в Упанишадах живой религиозный опыт от игры ума и произвольных фантазий. Пытаясь построить теорию возникновения Вселенной, они оказываются во власти противоречий, прибегают к помощи сказаний и старых мифов⁴.

В одних случаях брахманы утверждали, что Атман создал элементы материи, а вслед за ними — Пурушу, некое космическое прасущество. В других случаях говорится, что Дух-Пуруша, именуемый Праджapati, т. е. «Владыка твари», решив увеличиться и размножиться, создал опору мира — Брахмана. При этом творение мира рассматривается и как результат тапаса — самоумерщвления Праджapati⁵.

Особенно большую роль в брахманских космогониях играл сексуальный элемент — наследие мифологии. Брихадараньяка повествует: в начале был лишь один Атман. Охваченный чувством одиночества, он из самого себя создал себе жену. Но она, избегая его объятий, устремилась в бегство. Атман стал преследовать ее, и тогда она прибегла к хитрости и начала принимать облик разных существ: коровы, лошади, овцы. Однако Атман не отступал и овладевал ею, оборачиваясь то быком, то жеребцом, то бараном. И от этой причудливой любовной игры с превращениями возникли животные и мир.

Иногда первоосновой мира брахманы называют космическое яйцо, иногда — различные стихии. Переключаясь с греческим философом того времени Фалесом, они говорят о воде как начале всех миров. «Эти воды создали Истину, Истина — это Брахман; Брахман создал Праджapati, Праджapati — богов»⁶. В другом месте богами-создателями названы пища, вода, жизненное тепло.

Брихадараньяка рассматривает материю и дух как две стороны, два аспекта Реальности. Предвосхищая Спинозу, она учит: «Поистине есть два облика Брахмана — телесный и бестелесный, смертный и бессмертный, неподвижный и подвижный, сат и тьят»⁷.

В Майтри-упанишаде дана еще одна мифологическая космогония, согласно которой Праджapati был в состоянии произвести лишь косную материю. Оживить же ее он смог только тогда, когда вошел в нее сам. При этом вхождении он разделился на пять энергий, которые и стали принципом мироздания.

При всей пестроте и запутанности брахманских космогоний их, однако, роднит одна общая идея: в творении они видят не что иное, как *рождение*, эманацию, излияние мира из недр Абсолюта.

«Как паук выпускает из себя и вбирает в себя паутину, как растение возникает на земле, как волосы возникают на голове человека, так из Непреходящего возникает все в этом мире»⁸.

Тем самым зачеркивается грань, которая отделяет Абсолют от твари, они оказываются по своей природе *тождественными*.

Тут мы видим коренное отличие брахманизма от библейского Откровения, утверждающего *чудо творческого акта* как основу отношения Бога и мира⁹. Слово Творца вызвало Вселенную из небытия. Мир не есть Божество, и именно поэтому между Несозданным и тварью возможны встреча, союз, диалог. В брахманизме такому отношению нет места, ибо все есть Бог.

Но даже и не это нужно считать главной противоположностью между индийским взглядом и Откровением Библии. Она заключается в том, как осмысливается *причина* явления мира.

Библия видит ее в божественном Разуме — Логосе и в божественной Любви. Бог есть все, говорит Адвайта. Бог есть Любовь, учит Евангелие; бытие есть создание любви Сущего. В царстве премирного Молчания звучит жиджительное Слово. «Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть».

Мир создан Разумом и Любовью, поэтому он наделен свободой. И даже тогда, когда, пользуясь этой свободой, он удаляется от Бога к небытию, он продолжает оставаться в сфере Любви. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного...» Высшая любовь оказывает свое творческое воздействие и на падший мир.

Любовь!.. Апостол Иоанн не побоялся употребить это слово, слишком старое и земное, ибо как иначе мог выразить он ту истину, что мир сотворен ради совершенства и гармонии, для участия в Полноте Божества?

В непостижимом творческом акте Абсолютное выходит из своей запредельности, становится «Богом» для мира, его Создателем и Спасителем.

Не так понимали основу миротворения ясновидцы Индии. Опьяненные священным мраком экстаза, единожды прикоснувшись к мистической чаше, они оказались не в силах постичь истинное назначение зримого мира. Он утратил для них всякую ценность, стал лишь бредом, чудовищной грезой, которая время от времени затемняет абсолютное Сознание. Они предположили, что Брахман, стремясь испытать низшие виды существования, входит в им же рожденный мир, наслаждаясь неведомыми ощущениями.

Бессмертный, движется Он по своему желанию,
Золотой пуруша, одинокий лебедь.
Передвигаясь во сне,
Создает себе Бог много обликов,

Развлекаясь с женщинами, пируя,
Находясь перед лицом опасности.
Каждый видит его увеселения,
Но никто не видит его самого¹⁰.

Но, испытав этот сон, то радужный, то кошмарный, Брахман в конце концов ощущает жажду покоя и стремится уйти в свое исконное состояние — турию. «Насладившись в глубоком сне, окончив странствие, посмотрев на добро и зло, по обыкновению возвращается к своему первоначальному состоянию, ко сну».

Таков вечный и неизменный круговорот космоса, в котором он то выплескивается из Брахмана, то вновь утопает, растворяется в Бездне.

Упанишады называют явление мира тапасом, самоограничением Божества, но в этой «жертве» нет ничего возвышенного, нет любви, ибо она совершается лишь ради Лилы, божественной *Игры*. Об Игре говорили и христианские мистики: по словам Мейстера Экхарта, «Игра идет в природе Отца». Но здесь это символ ликующей полноты в недрах Предвечного, а у брахманов «Лила» означает сам вселенский круговорот с его циклами. Божество как бы развлекается выходждением из себя и возвращением в покой.

В некоторых Упанишадах встречается уже совсем странное утверждение, будто Брахман входит в мир, обольщаемый собственным порождением. Обманчивый покров преходящего, псевдомир, *Майя*, завлекает Вечного и Единого «как птицу в силочку». Вот поистине тупик, в котором оказалась религиозная мысль, лишенная понятия о божественной Любви и Разуме! В глазах брахманов все бытие становится в конце концов плодом *грехопадения самого Божества*, а Вселенная — чем-то недолжным и бессмысленным.

Такое понимание определило и жизненный идеал Упанишад, их учение о высшем благе, к которому должен стремиться человек.

* * *

Абсолютный монизм явился как истолкование мистического опыта. Человек начал исследовать тайну с самого себя и, найдя в собственном духе глубинное измерение, соединяющее его с Высшим, принял это за тождество. Восходя по ступеням созерцания, захваченный открывшимся горизонтом, он в исступлении восклицал: *tat tvam asi!* ТЫ ЕСТЬ ОНО! В твоей груди сокрыто вечное «Я» мира; лишь брэнное тело и иллюзии чувств ограничили в тебе силу Брахмана¹¹.

«Брахман и в солнце и в человеке — един»¹². Нужно только до конца осознать, что все есть Божество, и тогда ты познаешь, что ты — это Оно. «Тот, кто знает Его, победит смерть. Нет иного

пути к освобождению. Тот, кто видит себя во всем, а в себе самом Его, Всевидящего, только тот достигает обители высочайшего Брахмана, но никто другой»¹³.

Вхождение в Бездну есть по существу не слияние с Брахманом, а открытие Его в себе. Дыхание Вечности кажется доказательством метафизического *единосущия* человека и Брахмана.

«Он — величайший покой и тишина миров. Он — тончайший из тонкого, Он — вечный. И ты есть Он, и Он есть ты. То, что ты видишь в бодрствовании, во сне и во сне без сновидений, — это Он, и знай, что Он есть ты. Когда ты это поймешь, с тебя спадут оковы»¹⁴.

Познавший свое единство с Брахманом преисполняется тем чувством, о котором так горячо говорили последователи Лао-цзы. Он поднимается на вершину мыслимого блаженства и не колеблясь утверждает: «Из меня возникает Вселенная, и только мною поддерживается она; во мне она переходит. Это — безвременный Брахман, и это есть я сам. Я меньше самого малого, и я — огромен. Я — сверкающая красками, всесодержащая Вселенная. Я — древний, я — дух, я — владыка богов, я драгоценен и блажен»¹⁵.

Пусть мир вокруг катит свои призрачные волны; как сладостно лелеять в себе сознание, что ты слит с Непреходящим, как отчаянно погружаться в мысль о том, что все минует и исчезает! Есть заманчивая прелесть в этом мироотрицающем наслаждении, чудесно оберегает оно душу от страхов и треволнений, ставя ее выше всех мимолетных скорбей земли! Томящийся в человеке Дух ищет выхода, ищет покоя, рвется к блаженному сну без сновидений. Вот поистине начало *мокши*, освобождения и спасения!..

С каким восторгом, казалось бы, человек должен ожидать смертного часа, который освободит его от уз тления! Но нет, такой вывод будет поспешным: оказывается, смерть, согласно брахманскому учению, далеко не означает свободы. То греховное томление, которое привело Брахмана к рождению мира, продолжает жить и по смерти тела. И поэтому «я» обречено вновь свергнуться в поток бытия, из которого вынырнуло.

«Подобно тому как гусеница, достигнув одной травинки, взбирается на другую, сжимаясь, точно так же и этот атман, отбросив свое тело, изгоняет свое незнание, сжимаясь, начинает другое восхождение»¹⁶. Иными словами, он переходит в новое тело и обретает новую жизнь в мире. Но кто такой наш «атман»? Это — космический Атман, «вовлеченный в беды»¹⁷; мы, учат брахманы, души, вечно возвращающиеся на землю.

Так было впервые сформулировано учение о *сансаре*, перевоплощении, уже почти три тысячи лет господствующее над умами Индии и стран, духовно с ней связанных.

В Упанишадах мы находим еще вполне мифологическое изложение этой доктрины.



Брахман — создатель Вселенной

«Все те, — читаем мы в Каушитаке, — кто поистине уходит из этого мира, идут к луне. Благодаря их пранам набухает она и в первую половину месяца вновь порождает их. Поистине луна — это врата небесного мира. Кто правильно отвечает ей, того отпускает она. А того, кто не отвечает ей, изливает она в этот мир в виде дождя. Тот возрождается в этом мире в облике льва, или в облике рыбы, или в облике человека, или в облике кого-либо другого, сообразно со своими поступками, сообразно со своими знаниями»¹⁸.

Со временем Упанишады освобождаются от ребяческих гипотез, от черт анимизма и тотемизма и ставят сансару в связь с учением о *нравственном миропорядке*. Ощущая его реальность, они пытаются связать его с теорией Брахмана, Майи и Мокши. В самом деле, если по смерти человеческого «я» неизбежно растворится в океане высшего «Я», не будет ли этим нарушена справедливость? Ведь люди проходят свой жизненный путь по-разному, и если всех в равной степени ждет блаженство, то это открывает дорогу аморализму. Чувствуя здесь опасность, брахманы прибегли к вере в странствие душ, которое, вероятно, заимствовали из религии коренных жителей Индии*.

Однако увязать учение сансары с брахманизмом было нелегко. Ведь сами авторы Упанишад утверждали, что после смерти человек полностью сливается с мировым Атманом, сознание его исчезает. «После смерти нет сознания, истинно говорю я», — заявляет Яджнявалкья. Перейдя смертную черту, личность перестает быть самой собой, ее более нет. Остается один Атман, т. е. Брахман, который во имя великой Игры или в силу своего падения вновь погружается в суетное бытие. Следовательно, никакого *перевоплощения «я»* в точном смысле слова не происходит. Действует лишь один Атман.

Здесь перед нами настоящая клубок противоречий. Если бы даже перевоплощалась индивидуальная душа, то по смерти, перед новым воплощением, она должна была бы сбросить, как чешую, все земное и периферическое. Осталось бы чистое бескачественное, субстанциональное «я». Тогда о каких возрастающих от жизни к жизни способностях и цепи воздаяния можно говорить?

Если же перевоплощение — это только игра одного Атмана, то это еще дальше от «странствия личности по жизням».

Что же остается? Остается безличный и неотменяемый закон, подобный законам физического мира. Индийцы называют его *кармой*. Карма овладевает Атманом, входящим то в одно, то в другое тело, и «опутывает» его.

Человеку предлагают лишь помнить, что его проступки и его невежество не пройдут ему даром. Кармический закон вновь ввергнет Атмана в новую жизнь, полную страданий, и, быть может, даже в теле животного. Это краеугольный камень брахман-

* См. приложение 1 «О перевоплощении».

ского учения о воздаянии. Здесь, в сущности, нет места свободному духу и нет подлинно личной ответственности, ибо позволительно сомневаться, может ли инкарнация Атмана рассматриваться как перевоплощение данной конкретной личности. Но народ воспринимал эту доктрину не мудрствуя, полагая, что именно «я» каждого человека переселяется из тела в тело и получает законное возмездие.

* * *

Как бы ни понимать это учение о сансаре, само воплощение «я» рассматривается в брахманизме как зло. Ведь земная жизнь не имеет никакой цены, единственное, что достойно бессмертия,— это Единый.

«Поистине,— говорит Яджнявалкья,— не ради супруга дорог супруг, а ради Атмана дорог супруг. Поистине не ради супруги дорога супруга, а ради Атмана дорога супруга. Поистине не ради сыновей дороги сыновья, а ради Атмана дороги сыновья. Поистине не ради богатства дорого богатство, а ради Атмана дорого богатство. Поистине не ради скота дорог скот, а ради Атмана дорог скот. Поистине не ради брахмана дорог брахман, а ради Атмана дорог брахман. Поистине не ради кшатрия дорог кшатрий, а ради Атмана дорог кшатрий. Поистине не ради миров дороги миры, а ради Атмана дороги миры. Поистине не ради богов дороги боги, а ради Атмана дороги боги... Поистине не ради всего этого дорого все это, а ради Атмана дорого все это»¹⁹.

Одним словом, все в Едином и ради Единого, а мир и человек, вышедшие из него, в конце концов подлежат уничтожению, ибо они — ошибка. Они должны вернуться в Молчание, которое их породило.

Вырваться из тисков жизни, освободиться от вереницы воплощений и тем достичь Мокши можно еще до смерти тела, учили брахманы. Человек должен навсегда отбросить все, что связывает его с миром, вооружиться методами созерцательной йоги, поднимаясь по ступеням экстаза.

«Как текущие реки исчезают в море, теряя имя и облик, так и мудрец, отрешенный от имени и облика, приходит к божественному Духу, что выше высокого».

Аскеза способна прервать кармическую связь и открыть душе дорогу к Бессмертному. «Тот, кто имеет желания и думает о них, вновь рождается здесь и там из-за желаний. Но все желания того, у кого совершенный атман и чье желание исполнилось, исчезают в этом мире»²⁰.

Свобода от желаний — вот истинная свобода, отказ от мира — вот истинная Мокша. Это и есть бессмертие, которое открыл Яма Начикету:

Когда смертный отрешается от всех желаний,
Пребывающих в его сердце,
Он становится бессмертным
И достигает Брахмана.
Когда разрубаются все узлы,
Опутывающие его сердце в этом мире,
Смертный становится бессмертным²¹.

Пусть труден этот путь, пусть он сопряжен с тяжелой борьбой, но ему не будет препятствовать главный тайный враг человека — *гордость*.

Напротив, она будет до конца удовлетворена. Что может питать ее больше, чем сознание, что человек стал высшим существом, стоящим надо всем!

Такой отрешенный «йогин» одолеет законы природы и свое собственное тело: оно будет бесчувственным, как кожа, сброшенная змеей.

Аскет больше не нуждается ни в религии, ни в ее уставах. «От них свободный, проникший в Запредельное, существует вне предписаний совершать обряды. Обрядность, указанная в гимнах,— для тех, кому присуще желание. Запредельного достигает от них свободный»²².

Отрешенному чужды не только обряды, но и все, чем живут люди: ненависть и любовь, добро и зло. Он бесконечно далек от слабых и невежественных, он — сверхчеловек.

Естественно поэтому, что брахманская религия не вышла за пределы отшельнических скитов. Гордые муни меньше всего были склонны печься о духовных нуждах народа. Пусть толпа погрязает в суевериях, познавший истину не имеет с ней ничего общего. Он умер для мира. Он обрел спасение.

В свою очередь люди, искавшие истинной веры, но не желавшие превращаться в монахов, мало что могли почерпнуть в идеях Упанишад. Если путь к Божеству возможен лишь через тамас, т. е. полное растворение личности, то для живого, мыслящего, чувствующего, любящего человека обращение к Нему невозможно. Того, о Ком можно сказать лишь, что он есть «не то и не то», нельзя любить. Нельзя молиться тому, у Кого нет Имени и Лица.

Знаменательно, что в Индии среди тысяч храмов только два посвящены Брахману.

Глава седьмая

ПРОВОЗВЕСТИЕ КРИШНЫ. БХАГАВАД-ГИТА

Индия около 600 г. до н.э.

Постоянный гнёт обыденности давит сознание человека; большинство из нас значительную часть своей жизни не могут вырваться из-под ее ига. Чувство обыденности есть величайшая ложь, затмевающая наше сознание. Эта серая отравка искажает подлинную картину мира, пропитанный ею человек утрачивает чувство тайны, чувство чудесного, он перестает ощущать дыхание Вечности, он забывает, что она где-то рядом. Мы так же легко погружаемся в суетный поток обыденности, как забываем, что земля наша есть лишь планета, проносящаяся в ледяной пустоте Вселенной. Кто знает, не явилось ли чувство обыденности как бы защитной реакцией слабеющего духа перед могучим натиском высшей реальности бытия? Быть может, мы уже неспособны постоянно выносить ее свет? И вот наши духовные глаза закрылись, наша интуиция притупилась, исчезли лики и живые духовные силы, серая пелена опустилась на все; воцарилась обыденность... но время от времени дух, просыпаясь, делает отчаянные попытки освободиться от лживой иллюзии обыденности, вернуть себе то утраченное мироощущение, в котором вновь заговорят мертвые вещи, в котором все зазвучит, затрепещет, обретет таинственный и многозначительный смысл. И как вспышки молний эти возвраты духовного видения освещают наш унылый путь. Если бы смерть застала нас в такую минуту, как ничтожна была бы она тогда, как безболезненно было бы ее жало! В минуты духовного просветления мы ее не боимся. Но кто может похвалиться, что это просвет-

ление сопутствует ему всегда? Даже величайших святых оно не раз покидало...

И вот во мраке между двумя озарениями неземных светов мы стараемся удержаться от падения, продолжать свой путь, призывая на помощь всю силу разума и воли. Идя в кромешной тьме, мы размышляем о Свете, мы вспоминаем о его блеске и этим воспоминанием поддерживаем себя на трудной дороге. Что такое умозрение философов и богословские построения, как не эти воспоминания об однажды озарившем душу сиянии? Да, они нужны, они необходимы, они ориентируют наш ум и наше сердце в мутном хаосе обыденного. Пусть несовершенны человеческие слова, пусть наши земные понятия неприменимы к бесконечному, мы имеем право говорить о нем. Мы должны говорить.

Так создаются великие философские системы, так смертные решаются говорить о Боге, рассуждать о его свойствах, доходить до последнего порога мысли, до Абсолютного Сверхбытия. Они даже привыкают к этим словам и оперируют ими как прочими словами! Высоко паря на крыльях абстракции, мысль обращается в нечто почти неживое, призрачное. Теоретически мы поднялись на вершину, с которой далеко все видно вокруг, но внезапно ощущаем острую нехватку воздуха, чувствуем себя оторвавшимися от Реальности. Мы отвергли обыденное, но не приобщились к реальности Вечного. А ощутить эту реальность, жить ею так нужно человеку. Ведь он сам не фантом преходящего бытия и не абстрактная схема, он личностная монада, душа живая, ему нужно прикоснуться к ризам живого Бога, услышать голос Его, почувствовать Его в себе и во всем.

* * *

Ответом на этот вопль души, на это стремление к Богу явилось в Индии новое религиозное течение, связанное с именем *Кришны Васудевы*. Время его жизни относят обычно к VI в. до н. э.¹ Никаких записей от него не осталось. Памятником учения Кришны является Бхагавад-Гита, т. е. «Песнь Господня» — одно из величайших произведений религиозной поэзии всех времен и народов. Прошел длинный ряд столетий, а эта книга продолжает захватывать и волновать человеческие сердца. Однако если мы спросим, кто ее создатель, когда и при каких обстоятельствах она появилась, то ответа мы, в сущности, не получим. Возникновение Гиты окутано пеленой непроницаемого тумана, как, впрочем, и вся буддийская история Индии. Датировка «Песни Господней» колеблется в пределах более чем тысячи лет. Однако по большей части ее возникновение относят ко времени между V и III веками до н. э.²

Некоторые исследователи полагают, что Гита является не цельным произведением, а чем-то вроде сборника изречений, при-

надлежащих различным мудрецам и поэтам. Действительно, есть некоторые основания считать так. Расплывчатость композиции, повторения и известные внутренние противоречия поражают читателя Гиты сразу. Однако весьма сомнительно, имеем ли мы право предъявлять к поэтическому произведению такие требования, которые уместны лишь в отношении к строго философскому трактату.

Что же касается внутренней противоречивости, то она, в сущности, кажущаяся. Лишь поверхностный взгляд может не заметить, насколько Бхагавад-Гита цельна и едина по духу.

И даже если в течение веков над ней поработали интерполяторы и редакторы, то им не удалось нарушить основных контуров религии Кришны, какой она отразилась в поэме.

Бхагавад-Гита есть своеобразное мистическое интермеццо в великом эпосе Махабхарате. Эпос в легендарной форме рассказывает о жестокой междоусобной вражде в племени бхаратов и о кровавой битве на поле Куру между двумя родами — пандавов и кауравов. Историки полагают, что сражение имело место в действительности около 1100 года, в то время, когда произошло окончательное водворение арьев в северной Индии³.

Но в Махабхарате поэтический вымысел и стремление придать битве характер символа, очевидно, почти совершенно заслонили историческое событие. По ходу действия Гиты выясняется, что враждующие раджи и воины — это боги, духи или персонифицированные абстракции. История, легенда, миф, аллегории, метафизика — все сплетено здесь в единое органическое целое, и распутать этот клубок полностью, по-видимому, никто и никогда не сможет.

* * *

Гита начинается с того момента, когда борьба за власть среди владетельных бхаратов достигла кульминационной точки и многолетнее соперничество пандавов и кауравов вылилось в истребительную войну. На равнине Куру встретились «братья и отцы», чтобы в жестокой схватке решить вопрос о царском наследии.

Грозная и величественная картина предстает перед нами в первой песне поэмы. Дико воют трубы-раковины, грохочут литавры, треск барабанов прокатывается над равниной. Сотрясая землю, движутся слоны, покрытые попонами. Ветер развеивает знамена и штандарты, белые кони нетерпеливо роют землю. Еще мгновение — и две лавины ринутся навстречу друг другу, смешаются в одну кровавую массу, огласят воздух военными кличками, стонами умирающих и ревом животных.

В это время на огромной боевой колеснице на середину поля выехал пандавский князь Арджуна. Ему захотелось перед схваткой последний раз окинуть взглядом враждебные армии.

Вид бойцов, готовых к атаке, привел Арджуну в уныние: ведь здесь, обнажив мечи и натянув луки, сошлись дети одного предка, «товарищи, братья, сыновья и внуки». Эта картина готовящегося братоубийства ставит перед совестью князя вопрос: как поступить ему? Имеет ли он право проливать кровь соплеменников? И Арджуна обращается за советом к своему возничему — Кришне.

Кто этот человек? В поэме он выступает уже не просто как учитель веры, а как сам Бог, живущий на земле под видом воина-кшатрия.

Есть все основания считать, что имя «Кришна» действительно было именем божества, хотя Упанишады говорят о Кришне, сыне Васудевы и Деваки, как о мудреце⁴. В арийском пантеоне такого божества не было. В более поздних индуистских легендах он фигурирует как типичный полубог — герой эпоса и мифологии. Само его имя означает «черный», и в этом обычно видят доказательство его туземного происхождения⁵. Как мы уже знаем, индо-арьи научились чтить многих дравидских богов.

Но почитание Кришны и учение кшатрия, носившего это священное имя, не было лишь данью старым суевериям. Здесь перед нами попытка найти к Богу иной путь, нежели тот, который предлагали брахманы.

Учение о непостижимом Абсолюте многих пугало и отталкивало; люди хотели не только стоять у врат божественного молчания, но и услышать голос Божий. Устрашенные сверхчеловеческой мистикой Упанишад, они решили искать прибежища у старых богов. Так в семье индийских небожителей появился Кришна — бог темнокожих пастухов, существо, которое иногда путешествует по земле и готово отвечать на вопрошания смертных. Этот Кришна совершенно заслонил исторического Кришну Васудеву.

Значение этого нового для арьев образа в индийском сознании огромно; он пережил и брахманизм, и буддизм. В его лице божество приблизилось к человеку, стало его другом, спутником, наставником. Когда читаешь Гиту после Упанишад — ощущаешь тепло и интимность живой встречи души с высшим. И хотя философски Гита тесно связана с «тайным учением» брахманов, Бог для нее не только абстрактное понятие или безличный Абсолют, для достижения которого нужно утратить свое «я»: он — *личный* Бог, выступивший из глубины священного Мрака навстречу людям. Поистине среди древних прообразов Христа одним из первых может считаться Кришна.

В великой поэме Бхагавад-Гите, в которой Бог беседует с человеком как с другом, мы видим как бы предчувствие того, что некогда это совершится в действительности. Но это будет уже не миф, не поэзия, не аллегория, а «Жизнь, которая есть свет человека».

Гита называет равнину Куру «полем закона», полем Жизни. Этим самым она хочет показать, что повествует не просто о битве пандавов и кауравов, а о жизненной борьбе вообще. Не так ли, как Арджуна, скорбит каждый, кто задумывается над житейской битвой? Не есть ли она тоже борьба братьев?

В тоске обращается человек к Богу. Он не спрашивает о вещах отвлеченных, но прежде всего хочет знать: как ему жить, как правильно поступить в сложных коллизиях, как уметь делать выбор, как обрести спасение и счастье?

Заметим, однако, что Арджуну больше всего терзает сострадание к соплеменникам. Он видит в междоусобице пограние священных устоев родовой жизни.

Что за радость нам будет?
 Мы согрешим, убивая грозящих оружием.
 Не надлежит убивать нам
 Кровных сынов Дхритарашты.
 Ведь погубив свой род,
 Как можем счастливыми быть, Кришна?
 Хоть и не видит греха
 Их ум, пораженный корыстью,
 В уничтожении рода,
 Вероломстве преступном,
 Как не понять постигающим зло
 Поражения рода,
 Что нам от такого греха отрешиться надо?
 С гибелью рода погибнут непреложные рода законы.
 Если ж законы погибли — весь род предается нечестью ⁶.

Арджуну пугает грозящее смешение каст, он опасается, что поколебленные семейные и родовые законы отомстят за себя.

Следовательно, нужно помнить, что перед нами не просто человек, скорбящий о зле мира, но и арий, на глазах которого совершаются события, ломающие его привычные представления о жизни.

Ответ Кришны Арджуне и составляет содержание поэмы. Канва эпоса: соперничество бхаратов и надвигающийся бой — становится лишь поводом для того, чтобы открыть перед человеком тайну жизни. Но хотя князь задает Кришне вопрос вполне конкретный: что он должен делать в настоящий момент, его собеседник начинает издали. Автор песни как бы уносит нас с поля боя в сферу вечных вопросов. Он говорит Арджуне о смысле бытия, о Высшем Начале, о мироздании и о том, какое место занимает человек во Вселенной.

Прежде всего Кришна призывает Арджуну перестать ужасаться перед зрелищем взаимоистребления людей: пусть их постигнет самая горькая участь; не следует слишком трагически относиться к этому. Нужно стать выше, уметь взглянуть на жизненную борьбу с точки зрения вечности.

Познавшие не скорбят ни о живых, ни об ушедших,
Ибо я был всегда, также и ты, и эти владыки народов,
И впредь мы все пребудем вовеки.
Как в этом теле сменяется детство на юность,
Зрелость и старость,
Так воплощенный сменяет тела;
Мудрец не смущается этим ⁷.

Нет в мире поистине ничего вечного, кроме Атмана, кроме высочайшего духа. Это он воплощен в каждом человеке. Он составляет бессмертную сущность смертного. Повторяя слова Упанишад, Кришна говорит, что нельзя убить или быть убитым. Убить можно только тело, ветхое, разрушающееся, брэнное тело. Но не в нем сущность человека. Невозможно убить бессмертный дух. Поэтому живые не должны поддаваться слабости и плакать над погибшими. В действительности они не погибли и не могут погибнуть. Они лишь освободились от бремени воплощения ⁸.

Познав эту истину, человек должен бесстрашно смотреть в глаза смерти и не смущаясь выполнять свой долг. Правда, нелегко дается это познание. Те, кто привязан к земным утехам и наслаждениям, неспособны возвыситься до него. Они лишь покорные рабы «трех гун», т. е. материального мира. Ибо материальный мир сплетен из трех качеств (гун): гармонии, страсти и инерции (саттва, раджас, тамас). В их борьбе и сочетании создается Вселенная ⁹. «Отрешись от трех гун, Арджуна,— говорит Кришна,— от противоречий свободный, в действительности стой неизменно. Откажись от владенья, будь Атману предан» ¹⁰.

В этом учении мы слышим мотивы, знакомые нам еще из Упанишад. Кришна сам не отрицает, что откровение его— древнее, данное людям в далеком прошлом, но потом утраченное ими. Оно дает смертным силу подниматься над временным и устремлять свой взор в бессмертие.

Два пути, согласно Гите, ведут человека к истине: философское мышление (санхья) и мистическое самоуглубление (йога), и оба они приводят к одному, к адвайте, монизму, или отрицанию множественности ¹¹. Все бытие едино и объемлет Брахманом. Он есть *единственная* Действительность в полном смысле этого слова. Здесь Кришна вновь вторит Упанишадкам. Он говорит:

Я тебе сообщу, что подлежит познанию.
Познавшие это достигают бессмертия.
Безначально запредельное. Брахман—
Ни как Сущее, ни как Не-Сущее Его не определяют.
У Него везде руки, ноги,
Везде глаза, головы, лица,
Все слыша, все объемля,
Оно пребывает в мире;
Качествами всех чувств сверкая,
Ото всех чувств свободно,
Бескачественное качествами наслаждается,
Все содержащее, лишненное связей,
Вне и внутри существо недвижимое,

Все же в движении,
Оно по своей тонкости непостижимо,
Оно далеко и близко,
Нераспределенное в существах,
Оно пребывает как бы распределенным.
Подобает знать:
Оно носитель существ, пожиратель-производитель¹².

Здесь учение Кришны пытается преодолеть трудность, возникшую в Упанишадах. На вопрос: как мог Абсолют быть и Творцом, Ишварой, — кришнаизм отвечает: мир есть результат творчества, результат действия, но действует не сам по себе Брахман, а Его «частица». Она созидает миры и вливается в них живительной силой, духовной энергией¹³. Но противоречие этим ответом не снимается. С одной стороны, Гита провозглашает по-прежнему адвайту, а с другой, говорит о какой-то «частице». Сверхличное Божественное Начало превращается в личное, в творящего Бога. Но Гита идет еще дальше этого предвосхищения идеи Логоса. По ее словам, Бог, спускаясь еще ниже, в саму природу, становится Душой мира:

Войдя в землю, Я существа поддерживаю силой.
Я возвращаю все растения, став вкусоносящей Сомой,
Став огнем Вайшванарой, в тела живых входящим,
Я перевариваю четверовидную пищу.
Сияние от солнца исходит и весь мир озаряет,
Так же от луны, от огня. Знай, это мое сияние.
В сердце каждого Я пребываю¹⁴.

Бог есть лоно, на котором покоится мир. Он — его начало и конец.

Выше меня нет ничего...
Все на мне нанизано, как жемчуг на нити.
Я — вкус воды... 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...
Ибо не я в них, а они во мне постигли это¹⁵.

В этих словах Бога как будто бы провозглашается пантеизм — всебожие. Но пантеизм этот — своеобразный. «Не я в них, — говорит Кришна, — а все во мне». Божественная сила — не только внутренняя, имманентная энергия природы, она превышает природу и несоизмерима с ней.

Во всем, казалось, следуя брахманизму, Гита тем не менее делает в сравнении с ним шаг вперед. Она перестает удовлетворяться лишь «отрицательным богословием», а открывает личного Бога, Которому поклонялся мир во дни своей юности. Этот Бог все проникает Своей силой, жизнь и мир заключены в Нем.

Кришна утверждает, что во все периоды истории, когда человечество оказывается в духовном кризисе, когда ослабевает закон и воцаряется беззаконие, Бог «создает Себя Сам для спасения праведных и для гибели злодеев»¹⁶. Так приходит он к людям «из века в век». Это учение возвышенно и прекрасно. Здесь мы уже видим не равнодушное Не-Сущее, безмерно превосходящее ничтожество человека, а поистине Бога Живого, Бога — Спасителя и Отца людей. Но, с другой стороны, индийцы готовы были во всех божествах и мифических героях видеть *аватаров* Бога, т. е. его воплощения. Отсюда стремление к бесконечному умножению числа богов, поклонение которым в массах немедленно принимало самые грубые формы.

Арджуна, по-видимому, сам чувствует эту опасность: нельзя же, в самом деле, обожествить *все*! Человеку нужны очерченные грани, нужны прямые указания, нужны символы и образы. Иначе Бог ускользнет от него как обманчивый туман.

И витязь дерзает молить Кришну явить себя в своем подлинном облике, какой только доступен восприятию смертного.

«Да будет! — восклицает Кришна. — Нет числа моим проявлениям».

И он разворачивает перед духовным взором человека все многообразие Вселенной. Все это — Он! Атман и бог солнца Вишну, ветер и мудрец Брихаспати, слон и поток Ганга, птица и бесконечное Время, правда и речь.

Все, что мощно, правдиво,
Крепко, прекрасно, постигни,
Из частицы Моего могущества возникло.
Но к чему тебе это множество знаний, Арджуна?
Утвердив весь этот мир преходящий,
Частицей себя Я пребываю¹⁷.

Но Арджуне этого мало. Он жаждет узреть божие величие и насладиться им. «Яви мне себя, Непреходящий, владыка Йоги!».

И внезапно с Кришной происходит чудесная перемена. Перед Арджуной вырастает чудовищная фигура исполина. Сверкая «ярче тысячи солнц», с бесчисленными ликами, со множеством уст и очей, переливаясь в неземном убранстве, высится Он перед подавленным человеком. В нем мелькают и проносятся бесконечные миры. Это — грозный Хронос, поглощающий Вселенную, в нем сталкиваются жизнь и смерть, движение и покой, мрак и свет, его огненные глаза пылают, из чудовищных зевов торчат исполинские клыки Времени, на которых повисли те, кому суждено погибнуть. Арджуна видит, как род человеческий стремится к палящим устам Вечного...

Кошмарное видение подавляет человека, вызвавшего его; ему кажется, что он будет немедленно испепелен божественным

огнем. «Я не могу узнать сторон,— вопит он в ужасе,— не нахожу спасения. Будь милостив, богов Владыка, Обитель мира!»

Это одно из самых величественных и волнующих мест в Гите. Не случайно именно оно пришло на ум Роберту Оппенгеймеру, «отцу атомной бомбы», когда первое термоядерное чудовище потрясло небо и землю. Устрашающие слова гремят над смертным:

Я, Время, продвигаясь, миры разрушаю,
Для их погибели здесь возрастаю.
И без тебя погибнут все воины, стоящие друг против друга
В обеих ратях...
Рази не колеблясь!

Но Арджуна уже больше не может вынести этих слов и этого зрелища, как Фауст, призвавший дух земли, но потом сам ужаснувшийся его виду. Он умоляет Кришну принять прежний облик. И тысячерукий огненноглазый колосс исчезает, а перед Арджуной — опять его друг и наставник Кришна...

Великолепная в художественном отношении сцена «преображения» тем не менее наглядно показывает, насколько индийская мысль была бессильна освободиться от демонолатрии, от мании чудовищных образов, навеянных туземной культурой. Ничего, кроме страха, не испытывает Арджуна в момент преображения. Древний голос язычеств звучит в одиннадцатой песне, страх перед неумолимой Судьбой, отчаяние перед всепожирающим Временем. О, во сколько раз более был прав Моисей, запретивший изображать божество, чем тот, кто, попытавшись описать его сверхчеловеческую природу, измыслил фантом с бесчисленными руками и ногами, бесформенный, с окровавленными пастями, терзающими обреченные жертвы. Нет, это не Бог! Это — темная, разрушительная, демоническая сила, вызванная заклятием из бездны. Но, к счастью, в Гите это видение возникает лишь на миг, и вот снова — Бог является «в кротком своем виде» и утешает человека.

Арджуна продолжает спрашивать, ибо главная цель его — практическая: он хочет разрешить свои жизненные сомнения. «Достоверно скажи мне то, что я достигну спасения», — просит он Кришну.

И Кришна вновь и вновь повторяет главный тезис брахманизма: познание Высшего есть путь к спасению, оно и есть само спасение. Тот, кто обретает Атмана, освобождается от уз морали. Даже совершив убийство, он к нему непричастен. Он выше всего земного и всех временных целей. Он свободен и от культа. Мудрость есть высший культ. Нет ничего, что привязывало бы его к этому миру.

Арджуна должен идти в бой, но духовно парит высоко «над схваткой». Если он будет взирать на поле боя глазами Непредождящего, его не смутит ничто.

Горе тем, кто в этой жизни погрязал в страстях и низостях. Они будут свергнуты неумолимой Кармой в новую жизнь. Но по-

знавшего Атмана не захватит больше тягостный поток сансары, он не будет перевоплощаться.

Высшего покоя достигает лишь саньясин, т. е. совершенный.

В чем же тогда отличие кришнаизма от брахманизма? Оно заключается в том, что, согласно Кришне, не только мистическая отрешенность ведет к совершенству, но и *бхакти* — любовь, благоговение, вера.

Всякий, кто с доверчивым сердцем прибегает к Богу, не погибнет, кем бы он ни был.

Ищущие у Меня крова,
Хотя бы они были дурного лона:
Женщины, вайшьи, даже шудры,
Идут путем высочайшим.

Вот поистине голос Божий! Любовь человека не тщетна, молитва его не бессмысленна, упование его не ложно. Бхакти подобна нежному растению, которое тянется к солнцу, и с вышины ему навстречу несутся солнечные лучи. Для Неба уже как бы не существует земных различий и условностей. Члены разных каст, мужчины и женщины, все призываются в чертог высшей Любви. Здесь не только предвосхищение слов Псалмопевца: «Сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит», но и предварение слов Христа о солнце, которое светит на праведных и неправедных.

Кришна говорит:

Я — начало Вселенной,
Все от Меня происходит;
Озаренные, это постигнув,
Меня почитают любовью.
Обо Мне размышляя,
Мне всю жизнь предоставив,
Они научают друг друга,
Радуются и убажуются всегда,
Ведя обо Мне беседу.
Их, преклоняющихся в силу любви,
Постоянно преданных,
Я приобшаю мудрости,
Через нее они Меня постигают.
Из состраданья пребывая в их собственной сути,
Сияющим светильником мудрости
Я рассеиваю в них мрак, рожденный незнанием¹⁸.

Гита указывает, что к проникновению в духовные сферы ведет не заносчивое умствование софиста, а сердце, полное благоговения. Человек может заблуждаться в теориях, может чтить низших ложных богов, но даже и в этом случае искренняя и глубокая вера никогда не бывает посрамлена. Мудрый человек, который из трех свойств природы более всего проникся саттвой — гармонией, чтит *Бхагавана* — Господа неба и земли. Люди, обуруемые страстями, более склонны к почитанию многих богов. Эти боги

так же страстны и охвачены раджасом, как и люди. И все же Господь не остается равнодушным к этим заблудшим.

Какие бы образы с верой ни почитал поклонник,
Его нерушимую веру Я ему посылаю.
Он ищет образа милости, укрепясь этой верой,
От него получает желанные блага,
Хотя они Мною даются¹⁹.

Таково великое снисхождение Бога к человеческим невежеству и слабости.

Однако напрасно стали бы мы приписывать Гите то уравнение всех религий, к которому склонялись многие мыслители Индии в позднейшее время. Эта слишком большая широта и расплывчатость, не видящая различий в религиозных верованиях, развивалась на двух основах, из двух источников. С одной стороны, это был политеизм, не знающий границ и меры, готовый служить всем богам. С другой же — поверхностный индифферентизм, занесенный в Индию из Европы. Народная индийская религиозность плюс рационализм, толстовство, оккультизм дали современную «панрелигию», которую проповедуют последователи Рамакришны в наши дни²⁰.

Подобная точка зрения чужда Гите. Хотя она и говорит о великой силе веры и благочестия представителей любой религии, она старается провести между ними грани, указывая, что существуют религии высшие и низшие, порожденные той или иной степенью духовного развития человека. Высшей религией она провозглашает веру в Единого Истинного, высшим мерилом этики — бхакти, преданность Ему, упование на Него, служение Ему.

Но как понимает Гита это служение?

В то время как Упанишады считали всякое земное дело, в сущности, ненужным и бесполезным, Гита призывает к действию. Человек должен быть активным, ибо и Сам Бхагаван, Господь, Сам Ишвара, Творец, действует. «Не совершай Я дел, эти миры исчезли бы»²¹, — говорит Кришна. У человека всегда перед глазами его повседневные обязанности, порожденные жизнью. Он должен понимать свой долг сообразно требованиям обстановки и времени. «Необходимое дело совершай, лучше бездействия дело»²².

Но, совершая свои дела, человек, как и Божество, должен стоять выше страстной привязанности к ним. Подобно тому как Бог творит бескорыстно, должен и он трудиться, не думая о последствиях своего труда. «Действия совершать, привязанность к ним оставив»²³. Это отрешение от заинтересованности придает каждому акту человека характер богослужения. Не всякий может идти по пути высших созерцаний, какой указывают Упанишады, не каждый может следовать Санхье, т. е. философии, не всякий может активно служить Богу, но если человек лишь просто освободит себя от корысти, он тем самым уже предаст себя в лоно Непредходящего.

Какой же, согласно Гите, из всего этого следует вывод? Кришна не только не одобряет скорби Арджуны по поводу убийства сородичей, а призывает его смело идти в битву. Уродливая, непостижимая логика! Здесь, как и в сцене «преображения» Кришны, вновь обнаруживается языческая непросветленность сознания.

Возвышенно учение Гиты о вере спасающей, о личном любящем Боге, благороден призыв ее к действию и бескорыстию, трогательной теплотой дышат ее строки, когда она касается этих предметов, строки, иногда называемые «индийским евангелием». Но все это не должно заслонить того факта, что это лишь отдельные огоньки в мраке языческой ночи. И нигде эта тьма не предстает с такой силой, как в *самой* Гите!

Можно было бы предположить, что религия Кришны сумеет одолеть марево магизма и подняться к пониманию высшей духовной свободы. Но этого нет.

Напрасно Арджуна пытался бы противопоставить свою волю року! Он никуда не убежит от когтей кармического закона причин и следствий.

Если ты, предаваясь своеволью, думаешь:
Не буду сражаться,
Тщетно твое решенье.
Ты повлечешься своей природой,
Связанный своей кармой,
Рожденной собственной природой.
Ты исполнишь помимо воли
То, что по своему заблуждению
Не хочешь делать²⁴.

Явившаяся как реакция на брахманизм религия Гиты в конечном счете к нему же и возвращается. Рядом с образом высшего благого Бога мы видим в ней вновь Сверхсущее Начало, которое извечно вращает мир, как на гончарном круге²⁵. В бесцельной космической Игре, в круговороте, Вселенная то рождается из Молчания, то вновь исчезает в нем. Непреходящий ввергает излившийся из него мир в колесо Кармы, и горе тому, кто восстанет против божественного кружения. И это прославление вечного колеса не оставляет камня на камне от учения о деятельности. Ради чего и для чего совершается это кружение? Нет конца, смысла и цели у бытия. Ничего изменить невозможно. Надо всем тяготеет непреклонная десница Кармы. Свобода уничтожена. Иди, Арджуна, и убивай братьев! Все равно нельзя убить вечность...

Гита не просто видит в человеке сына своей среды и эпохи, она *требует*, чтобы он был таковым. Кшатрий должен сражаться, шудра должен оставаться отверженным низшим существом. Долг человека — это не борьба со злом во имя правды, а слепое повиновение традиционной этике. Лучше плохо исполнять свою дхарму, чем хорошо чужую. Разделения людей извечны, они косятся в самом порядке вещей.

Что же дальше? Не вернуться ли к брахманийскому ритуализму, не уверовать ли вновь в необходимость магических церемоний? Автор Бхагавад-Гиты так и поступает. В последней ее песне Кришна говорит: «Жертвы, дары и подвиги не следует оставлять, исполнять их должно»²⁶. Старое еще раз торжествует над новым.

Итак, учение Гиты не послужило началом духовному перевороту в Индии. Пусть и сейчас мы восхищаемся многими ее строками, не следует переоценивать ее положительной роли в религиозной истории. Люди немудрящей и простосердечной веры не пришли через Кришну к единобожию. Кришна стал одним из многих богов, к которым обращались в различных житейских нуждах. О его похождениях рассказывали довольно игривые и наивные сказки. А мифология, как и прежде, продолжала громоздить монстров и наполнять храмы безобразными кумирами. Так постепенно складывался *индуизм* — эклектическая религия современной Индии, в которой безнадежно перемешаны идеи великих мистиков и поэтов с извращенным народным суеверием.

Глава восьмая

В ЛАБИРИНТЕ СУЕВЕРИЙ, СЕКТ И ШКОЛ

Индия между 600 и 525 гг. до н. э.

До сих пор нам приходилось плыть в пустоте или пробираться среди обледенелых скал, в то время как грешная земля оставалась где-то внизу и была едва различима. Происходило это по той простой причине, что обрисовать культуру и жизнь страны, опираясь только на мифы, гимны и метафизические трактаты, вряд ли возможно. Если судить по совершенству творений буддийского изобразительного искусства, оно проделало до Будды долгий путь. Но ни одного памятника от той эпохи до нашего времени не дошло. Поэтому единственным источником для нас по-прежнему остается литература. Однако период кризиса брахманизма уже гораздо богаче текстами. Кроме поздних Упанишад мы имеем уже части Махабхараты, Законы, или Заповеди, Ману, Артхашасту, писания разных религиозных сект и школ, свидетельства греческих историков¹.

Шестой век до н. э. был для Индии во многих отношениях особенным. Хотя вторжение Кира Персидского и экспедиция Скилака, посланная Дарием, явились мимолетным эпизодом в истории Индостана, первые встречи с иноземцами не могли на нем не отразиться. С другой стороны, усилилась борьба между самими индийскими государствами. В ней участвовали многие племена и народности: арьи и темнокожие дравиды. Некоторые города сохранили строй, похожий на республиканский, в них господствовали кшатрии; в других правление было монархическим. Наиболее сильным из царств была *Магадха*, расположенная на северо-востоке Индии, область, позднее других захваченная арьями. С VII в. там правил кшатрийский род *Шайшунагов*. Один из царей

этой династии, Бимбисара (582—554), заключая союзы и выгодные браки, подчиняя соседей силой оружия, превратил страну в настоящую империю.

Столица Бимбисары, Раджагриха, подобно прочим большим городам Индии, была обнесена толстыми стенами; в ней высились дворцы и храмы; по мощеным улицам постоянно двигались телеги, колесницы, караваны купцов, конные отряды и боевые слоны. Толпы жителей Раджагрихи представляли собой весьма живописное зрелище. Индийцы, как и сейчас, предпочитали белые или очень светлые одежды; серьги и кольца украшали и мужчин, и женщин. Пышные бороды было принято раскрашивать в самые неожиданные цвета, вплоть до синего и зеленого. От палящего зноя горожане обычно защищались пестрыми зонтами. Девушки из высших каст, не довольствуясь расписными тканями и украшениями из слоновой кости и золота, носили на ногах браслеты, унизанные колокольчиками.

Разумеется, всю эту азиатскую роскошь могли позволить себе лишь состоятельные обитатели городов. Благодаря оживленной торговле и введению монетной системы, увеличивалась возможность скапливать большие богатства. Индийские купцы хорошо изучили морские и сухие пути, идущие из их страны во все концы света. Они торговали с Цейлоном, Аравией; в Мемфисе у них был постоянный центр. Туда вывозились благовония, ювелирные изделия, дорогие ткани, слоновая кость. Широкой известностью пользовались целебные снадобья, изготавливаемые из индийских растений.

Между тем быт сельского населения, составлявшего основную массу жителей Индии, был куда менее притязателен, чем жизнь в городах. Невзрачные хижины лепились у прудов и рощ, в местах, отвоєванных у леса. На полях под лучами тропического солнца трудились крестьяне, выращивая рис, ячмень, пшеницу. Нередко засуха уничтожала все плоды человеческих рук или град обрушивался на пашни. Упанишады говорят о саранче, которая была истинным бичом индийского крестьянина. Ее нашествия не раз угрожали людям голодной смертью.

В эпоху расцвета Магадхи появились и первые крупные земельные владения. Однако передача их новым владельцам пока еще могла произойти лишь с согласия сельской общины.

Кроме земледелия, в северной Индии было развито и скотоводство. Разводили буйволов как тягловую силу и коров-зебу ради молока; мясо же домашних животных не получило широкого употребления. Древнее почитание коров постепенно привело к тому, что убой скота стал рассматриваться как нечто греховное. Это воззрение настолько утвердилось в Индии, что даже в XX в. Ганди считал его одним из важных элементов создаваемого им нового уклада жизни. Точно так же неодобрительно стали смотреть на охоту. Таким образом, учение об ахимсе, или ненасилии в отношении ко всему живому, было известно еще до проповеди Будды.

Религиозные представления Индии в известном смысле способствовали нравственному воспитанию народа. Можно смело утверждать, что древнеиндийская культура при сравнении ее с прочими современными ей культурами была наиболее глубоко проникнута этическим элементом. Это отразилось даже в такой, казалось бы, далекой от гуманности сфере, как война. В Заповедях Ману, например, запрещается убивать безоружного, тяжело раненного или отступающего противника. Аскетическое самообладание считается одной из добродетелей воина. Естественно, что подобные заповеди нарушались достаточно часто, но уже само существование их в эпоху беспощадного истребления человека человеком представляется чем-то в высшей степени замечательным. И монополия в обладании подобными заповедями принадлежала в древнем мире Индии. Только благодаря им проповедь ахимсы, начиная от Махавиры и Будды и кончая Ганди, могла иметь успех ².

Характерно, что грека, побывавшего в лагере индийского войска, поразило почти полное отсутствие воровства среди солдат, столь частое у него на родине ³.

Требования религиозной морали распространялись и на царя. Так, в Махавхарате мудрец советует радже: «Будь участлив, радуйся благу существ, берегись осуждения. Будь сдержанным, мягким, правдивым, народ охраняй усердно, покинь беззаконие, держись закона, почитай богов, предков» ⁴. Согласно Ману, слава царя зиждется на его справедливости, честности и самообладании ⁵.

Впрочем, это не означало, что царя считали простым смертным. В тех же Заповедях Ману мы находим черты настоящего обоготворения магараджи. Он «блеском превосходит все живые существа», он — воплощение богов, он — «божество с телом человека» и т. д. ⁶.

Греки изумлялись тому, что у индийцев якобы не было рабов. Подобное заблуждение, очевидно, могло возникнуть или потому, что формы рабства на Западе были несколько иными, или потому, что греки не сумели разобраться в сложной специфике индийского социального строя. Как бы то ни было, Ману упоминает о рабах наряду с домашним скотом: верблюдами, буйволами и овцами. В его уставах сказано также, каким путем можно приобрести раба: на войне, куплей, по дарственной, по завещанию или по рождению от другого раба. Раб был существом, лишенным большинства человеческих прав. Основным занятием рабов было личное услужение в домах господ или сопровождение их во время работы.

Немногим лучше было положение людей, относящихся к нижней варне шудр. Шудры, вероятно, происходили от потомков коренных туземцев. Они не считались уже больше дасью — врагами, но между ними и остальными кастами навсегда осталась пропасть. Шудры не были «дважды рожденными», не про-

шли через высшее арийское посвящение⁷. Им запрещалось вступать в брак с представителями высших каст. Ребенок, родившийся от шудры и брахманки, считался проклятым, отверженным существом. Над поступками и чувствами людей, по мнению индийцев, неизбежно тяготела печать касты. Каста определяла все. Рожденный шудрой уже не мог избавиться от унижительного ига, как мог, например, римский вольноотпущенник. Лишь надежда в будущем воплощении родиться в лоне высшей варны могла служить утешением для шудры. А пока же он был отстранен даже от религиозной жизни. В одном древнем тексте рассказывается о каком-то шудре, который, занимаясь духовными упражнениями, навлек гнев богов. Слово «шудра» нередко употреблялось просто как ругательство. Шудр приравнивали к животным, за ними фактически не признавали права владеть имуществом. Они должны были довольствоваться отбросами, обносками, хламом. Хотя шудра не допускался до жертвоприношений, зато жертвователю из высшей варны мог забрать любую вещь из его дома для приношения.

И все же жизнь шудр была вполне сносной, если сравнить их положение с жизнью смешанных каст, париев. Парии, «неприкасаемые», почти три тысячи лет являются символом позора Индии, влача жалкое существование. Изуверский обычай беспощадно вторгался в судьбы людей, калеча их и подавляя их человеческое достоинство. Трагедии, которые веками разыгрывались в связи с этими чудовищными предрассудками и о которых поведал европейскому миру Тагор, есть наследие древнего мировоззрения, провозглашавшего извечность иерархии существ и всемогущую власть церемоний посвящения. Ганди считал это цепкое и гнусное заблуждение подлинным бичом своей страны и народа.

На вершине кастовой лестницы стояли брахманы. Полагали, что уже сама принадлежность по рождению к этой варне освящала человека. «Брахман — ученый или неученый — великое божество, равно как великое божество огонь — использованный и неиспользованный». Думали, что волшебное могущество их так велико, что они без труда могут сжечь землю⁸. Говорилось прямо, что могущество брахмана, «познавшего Закон», превышает могущество раджи. Наделенный таинственной магической силой брахман на расстоянии расправлялся со своими врагами.

Быть может, за этими рассказами и кроется какая-то доля правды. Общеизвестно, что именно среди индийцев с глубокой древности распространилось стремление развивать в себе сокрытые оккультные и психические силы. Эта традиция, не прерывавшаяся там на протяжении веков, дала удивительные результаты. При этом, разумеется, народная молва использовала подлинные факты лишь как отправную точку, предаваясь в дальнейшем безудержной игре фантазии.

По-видимому, и среди жрецов немало было таких, которые не только потворствовали невежеству, но даже не прочь были вос-

пользоваться им в корыстных целях. И в Упанишадах, и в Махабхарате не раз встречаются замечания относительно того, что жертва из многих коров весьма угодна богам. Кто приводит хорошую корову, тот после смерти столько лет будет блаженствовать среди небожителей, сколько у нее волосков на теле. Эта довольно прозрачная арифметика распространялась на земельные наделы, на рабынь и т. п. Будда впоследствии язвительно высмеивал жадность брахманов, которые требовали от раджей стад и колесниц, драгоценностей и ковров⁹.

Разумеется, среди таких вымогателей царило весьма циничное отношение к народным верованиям. Появился тип ханжи и лицемера, который постоянно играл комедию благочестия. Таких людей прозвали «цаплями» за их нарочито святошеские позы и склоненные головы.

А пока жрецы украшали свои дома и приобретали коров, общество все более и более запутывалось в сетях суеверий.

Любой предмет или действие легко превращались в объекты колдовства. Распространялось убеждение, что существуют чисто механические способы, которыми человек может освободиться от виновности и греха. Для очищения рекомендовали определенное количество раз повторять тексты древних гимнов.

Не только человек, прикоснувшийся к трупу, считался нечистым, и не тот даже, у кого в доме умер человек, а и тот, кто в определенный срок узнал о смерти родственника, живущего в отдаленной местности. Ритуализм безраздельно завладел умами. Мантры произносились и при зачатии, и при рождении, и при наречении имени; каждому шагу соответствовала сложная система церемоний, часто нудных и дорогостоящих. Слепо веря в механическую силу обрядов, люди малоумиющие огорчались оттого, что были не в состоянии сделать все «как полагается». Каждое свое движение индеец готов был рассматривать как грех. Если он подметает пол и случайно раздавит насекомое — это преступление, так как в их телах — души людей. Когда он использует точильный камень или разводит очаг, он тоже может нечаянно причинить вред мелким тварям. Для того чтобы не гневить богов, нужно приносить ежедневно пять жертв: Брахме, богам, предкам, духам и, наконец, людям в форме гостеприимства и милостыни¹⁰.

* * *

Грозное предостережение издревле звучало в ушах человека: ты бессмертен! Но бессмертие твое будет для тебя проклятием, если ты уклонишься от дхармы.

Не случайны, говорили индийцы, замечаемые качества у различных животных: хитрость, алчность, кровожадность. Эти качества есть отражения качеств людей, воплотившихся в телах тигров, шакалов, змей.

«Они разлучились с телом, обуянные жадностью, заблуждением, неблагоприятными делами до скотского состояния доходили злодеи. И в разных кругах воплощения являлись снова и снова»¹¹. «В какой мере,— читаем мы в Заповедях Ману,— чувственные люди предаются мирским утехам, в той у них воспроизводится склонность к ним. От повторения тех грешных деяний эти малопонимающие претерпевают страдания в этом мире в различных рождениях и блужданиях в страшных преисподнях, Тамисре и прочих, в лесу с листьями, подобными мечам, сковывания, рассечения и разнообразные муки, пожирание воронами и совами, жар раскаленного песка и труднопереносимое кипячение в сосудах, и рождения в презренных утробах, постоянно связанных со страданиями, и муку холода и жары, и страхи разного рода, неоднократное пребывание в виде зародыша и трудное рождение, тяжелые оковы и рабство, и разлуку с родными и друзьями, и сообщество со злодеями, приобретение имущества и его утрату, приобретение друзей и недругов, неизлечимую старость и страдания из-за болезней, и разнообразные скорби, и непреодолимую смерть»¹².

Арсенал всех ужасов жизни приведен здесь в готовность. Тоскливый, полный страдания бесконечный путь кругооборотов — пугающая перспектива вечного возрождения в мире мучений и неудовлетворенности. Но людям честным и благородным нечего бояться этого вечного возврата сансары. Они царствуют среди небожителей, великих риши, светлых духов и добровольно сходят на землю, воплощаясь в высших кастах, становясь мудрецами и пророками.

Неудивительно поэтому, что в Индии аскетизм получил наибольшее распространение и популярность во всей мировой истории. Тапас, самоумерщвление, было признано там высшим идеалом. В описываемую эпоху особое тяготение к нему возникло в среде кшатриев. В бегстве от мира они находили цель более ясную и конкретную, нежели слияние с Божеством, о котором учили брахманы. Страх перед будущими дурными воплощениями, желание обрести блаженство по ту сторону жизни порождали настоящее безумство среди отшельников. Уже казалось недостаточным, что аскет, живя без очага и крова, навсегда отказывается от мяса, питается только кореньями и проводит бесчисленные часы в полном окаменении. Считалось, что всяческие изощренные мучения должны обеспечить блаженство по смерти и хорошее воплощение в будущем. В часы, когда полдневный жар, казалось, был готов расплавить камни, отшельники испытывали себя, стоя под лучами солнца в окружении пылающих костров. В сезон дождей самоистязатели надолго подставляли себя изнуряющим потокам ливня, ходили в насквозь мокрой одежде.

На высшей ступени умерщвления плоти аскет должен оставить лесное поселение и превратиться в странника, должен бродить до того момента, пока, обессиленный, не повалится на землю и не испустит дух.

Аскет должен навсегда поставить себя выше жизни. «Ему не следует иметь огонь в жилище; он может ходить в деревню за пищей, сохраняя молчание, равнодушный ко всему, твердый в намерениях, сосредоточенный в мыслях. Глиняная чаша, корни дерева, лохмотья, одиночество и одинаковое отношение ко всему — таков признак освобожденного»¹³.

* * *

Греки с изумлением замечали, что среди многочисленных подвижников, обитающих в рощах или скитающихся по стране, есть и такие, которые в знак полной отрешенности от всего земного ходят совершенно обнаженными¹⁴. Очевидно, это были не кто иные, как *джайнисты*, члены старинной секты, доведшие учение о тапасе и ахимсе до крайних пределов¹⁵. В 557 г. у секты явился вождь, который стал ее реформатором и сформулировал ее теоретические основы. Его имя было Вардхамана, но народу он был более известен по тем почетным прозвищам, которыми наделяли его последователи: *Махавира* (великий герой) или *Джина* (победитель)¹⁶.

Он происходил из семьи знатного кшатрия и еще юношей пленился аскетическими идеями, бросил дом и родных, превратившись в бездомного скитальца. Беспощадно подавляя в себе голос плоти, разрушив все привязанности и овладев собою до степени полного бесстрастия, он провозгласил, что именно в этой катаlepsии духа заключена сущность освобождения. Ни боги, ни жертвы, ни священные тексты ничего не значат. Могущество человека, способного подняться над миром ограниченности — над миром зла и добра, над миром материи, человека, который может стать джиной (отсюда название секты — джайнизм), есть единственная сила в мире, достойная поклонения. Во всем мире незримо разлит страждущий дух, скованный темной и косной материей. Он томится в обличии дерева и в обличии животного, но только в человеке находит освобождение. Поэтому человек обязан чувствовать свое духовное единство со всей природой. Он должен всеми способами стремиться не нанести вреда никакому живому существу.

Современные джайнисты идут в этом отношении так далеко, что носят на лице особую повязку, чтобы при дыхании не проглотить какое-нибудь крошечное насекомое.

Желания и страсти по закону Кармы вовлекают человека в новые воплощения, поэтому Махавира учил, что честность, целомудрие, нестяжательство должны быть первыми условиями на пути к преодолению сансары. Важнейшим же признаком превращения в джину является полная победа над своими страстями путем беспощадного самоистязания. Впоследствии джайнисты разработали элементы своей собственной философии, на которую оказали влияние различные течения мысли в Индии.

Возник и определенный джайнистский ритуал. В храмах стали помещать изваяния «Победителей», которым воздавали божеские почести. Как правило, это были обнаженные фигуры, нередко колоссальных размеров. В этих застывших с выражением надмирного равнодушия лицах, в этих вытянувшихся, как бы атрофированных телах, опутанных ползучими лианами, индийские мастера великолепно воплотили сверхчеловеческий идеал сурового аскетизма. В джайнистских титанах, вздымающихся порой на высоту многоэтажного дома, звучит мрачно-величественный пафос природоборчества и богоборчества.

Джайнизм отрицал понятие Бога или Абсолюта. Для него единственным абсолютом и единственным богом был освобожденный человеческий дух. Божественным, по его учению, является не трансцендентное Сверхбытие, а *Джива*, внутренняя, имманентно присущая бытию сила.

* * *

Махавира пренебрежительно относился к священной письменности брахманов. В этом плане джайнизм не составлял исключения среди других кшатрийских религий того времени. Те, кто пытался следовать брахманизму, вызывали у джайнистов лишь сожаление. В самом деле, учение Вед и Упанишад в силу своей противоречивости порождало все новые и новые направления. Появились многочисленные философские системы и школы. Согласно древним источникам, их было более шестидесяти, и, вероятно, именно тогда были заложены основы шести ортодоксальных течений, которые развились два-три века спустя¹⁷. Все эти школы опирались на Упанишады и, таким образом, по часто приводимому сравнению, представляли собой составные элементы брахманизма, подобно тому как цвета спектра являются разложенным белым цветом.

Этот разброд и споры сильно подрывали авторитет Вед. Зачастую их не только отбрасывали, но и глумились над ними. Враждебность к древнейшим священным книгам приобрела столь широкий размах, что в Законах Ману не раз звучали предостережения против «хулителей Вед», против отрицателей и неверующих.

Даже среди тех, кто признавал Упанишады, стали распространяться теории, весьма далекие от брахманизма. Философы, подходившие к Ведам с позиций рациональных, сумели выкроить из них систему, присвоившую себе название *Санхьи*. Создание Санхьи как особого учения легенда приписывала мудрецу *Капиле*, который жил неизвестно когда и где. Многие исследователи полагают, что он был старшим современником Махавиры и Будды или же жил за столетие до них¹⁸. До нас не дошли писания самого Капилы, но исходя из позднейших трактатов школы Санхьи можно заключить, что камнем преткновения для этого учения было

понятие о Брахмане как Абсолюте. Апофатическое богословие Упанишад, все более и более обескровливая понятие о Боге, оказалось на грани атеизма. И это не случайно. Недаром Шопенгауэр, так глубоко сроднившийся с духом индийской философии, говорил: «Высшее сознание возносит меня в мир, где нет уже больше ни личности, ни причинности, нет ни субъекта, ни объекта. Моя надежда и моя вера заключаются в уповании, что это высшее (сверхчувственное, вневременное) сознание станет моим единственным; поэтому я надеюсь, что Бога нет»¹⁹.

Абсолютное, как нечто превышающее всякое определение, не может быть Богом Живым и Творцом мира.

Кришнаизм пытался преодолеть эту пропасть между Абсолютом и Вселенной, в системе же Санхьи эта попытка была отброшена²⁰. Отсюда оставался один шаг до признания извечной Праматерии (Пракрити), которая является причиной самой себя. Духовное же Начало (Пуруша) оставалось в отношении к ней чем-то вроде нейтрального свидетеля и созерцателя²¹. Правда, в одном из наиболее ранних трактатов Санхьи говорится о каком-то взаимном дополнении Пуруши и Пракрити, аналогичном союзу хромого и слепого. Однако неизменным оставался тезис о двойственности мировой структуры, в которой «духовная сила не подлечит никакому изменению»²².

Миротворение, которое обусловлено этим непонятным взаимодействием пассивного Пуруши и самодовлеющей Пракрити, есть нечто отрицательное, недолжное. Оно «по своей природе есть страдание»²³. Здесь прозвучал мотив, общий большинству Упанишад, Гите, раннему джайнизму и Будде. Преодоление переходящего, погружение в небытие — вот высшая цель и блаженство.

Глубоким размышлением тишины достигнув,
Знанием устранив мысль,
Умиротворенный без Бога
Обители бессмертия достигает²⁴.

Этот негативистский и атеистический идеал, при свете которого мир — обман, истина — ничто, а блаженство — небытие, свидетельствует о тяжелой болезни, поразившей индийскую мысль того времени. В такие эпохи, когда обнаруживаются тупики мысли, когда грандиозные универсальные системы мировоззрений начинают разрушаться, на их развалинах, как правило, возникают скептицизм и неверие.

Так было не только в эпоху кризиса брахманизма, но и на закате античной философии, и тогда, когда выявилась неудовлетворенность средневековой схоластикой, и тогда, когда наступила пора разочарования в системе Гегеля. Платона и Аристотеля сменили Эпикур и Лукреций; упадок средневековой теологии открыл путь для процветания рационализма и «просветительства»; в результате кризиса гегельянства возникли позитивизм и псевдофилософские учения материалистов-естественников. Таким обра-

зом, скепсис, пафос отрицания, атеизм, материализм с глубокой древности сопровождают усталость мысли, философский декаданс, упадок универсальных мировоззрений.

В индийской философии симптомы близящегося разложения в середине VI столетия стали проявляться и в самом методе поисков истины; на смену прежним могучим озарениям и титаническим порывам духа приходит сухая рассудочная софистика. Формы поучений у философов приобретают отталкивающие черты праздной игры понятиями. Можно не сомневаться, что у многих учеников, собиравшихся слушать прославленных мудрецов, возникали мысли: не рождается ли вся эта тягучая интеллектуальная жвачка с бесконечными перепевами одного и того же от безделья спорщиков. До чего только не додумаешься, сидя по многу суток под развесистой листвой!

В кружках и школах стали процветать словесная эквилибристика, утомительные и бесплодные прения, надуманные проблемы, философское шарлатанство. Удобно расположившись в прохладных рощах, день за днем, месяц за месяцем, год за годом проводили «мудрецы» в нудных дискуссиях, удивляя новичков своей таинственностью и всезнанием, а более искушенным внушая подлинное отвлечение к нескончаемой и беспочвенной диалектике²⁵.

Некоторые такие разочаровавшиеся из чувства протеста бросались в противоположную крайность. Они объявляли, что мир познать невозможно, что отвлеченные силлогизмы, которыми мы оперируем в философии, не имеют никакой цены в познании. Это была как бы софистика наизнанку, предлагавшая из-за необоснованных выводов отбросить всякую философию вообще и обратиться лишь к непосредственному чувственному восприятию.

Позднее, с новым пробуждением индийской мысли, этому солипсизму был дан отпор. Средневековый философ Мадхава, обращаясь к скептикам, писал: «Когда вы отрицаете существование какого бы то ни было предмета на том основании, что он неощутим, то вы сами допускаете силлогизм, которого невосприятие является средним термином»²⁶.

Однако в тот момент учение о бездоказательности существования всего, превышающего обычное восприятие, не хотело быть философией, а являлось скорее реакцией на философию. Недаром за этим учением утвердилось наименование *Локаята*, или «посюсторонняя философия». Здесь перед нами впервые в последовательной и четкой форме излагается то мировоззрение, которое во все века служило знаменем людей, сузивших картину бытия до пределов чувственного, осязаемого.

И можно сказать, что первые материалисты были куда последовательнее их преемников в будущих столетиях. Они не говорили о самопожертвовании, о служении человечеству, о гуманности, а без всяких обиняков утверждали, что «единственная цель человека — радости чувственного удовольствия». Они не задумываясь

избирали себе лозунг: «Пока есть жизнь, пусть человек живет счастливо; пусть он наслаждается радостью, даже если он войдет в долги!»

Нет никаких проблем, никаких вопросов, не нужно искать истину, не существует ничего, кроме этого окружающего нас мира, вливающегося в нас через глаза, уши, ноздри. Нет ни Бога, ни духовного бытия. Все истинно человеческое отбрасывается в этой философии, и остаются лишь побуждения, общие у людей и бессловесных.

Чтобы иметь возможность беспрепятственно осуществлять на практике свой жизненный идеал, локаятики усваивали некоторые отвратительные древнеязыческие ритуалы и на своих тайных собраниях предавались разнузданным оргиям. Таким образом, первобытный культ Тантры, в котором человек через пищу, вино и обладание женщиной считал себя приобщающимся к космическим стихиям, послужил подходящим залогом для родоначальников мирового материализма.

Однако несмотря на то, что на первых порах древний материализм получал быстрое и широкое распространение, в общем он не вызвал в Индии настоящего сочувствия. Народ называл материалистов «чарваками», обжорами, и считал, что их учение навеяно асурами, демонами. Неудивительно поэтому, что ни одно сочинение локаятиков не дошло до нас. Однако некоторые материалистические элементы навсегда сохранились в ряде индийских философских систем.

* * *

Итак, в эпоху появления Будды, при общем процветании государств и княжеств, подъеме культуры и росте цивилизации духовная жизнь была охвачена смятением, и ее раздирали жестокие противоречия.

Человек, отягченный обрядовым ярмом, утраченный бесконечной перспективой возрождений, бросался в объятия аскетизма, но не мог обрести внутреннего мира. Выродившись в безрассудное самоиздевательство, тапас причинял лишь страдания и ввергал в отчаяние. Не менее безумным был идеал чарваков, против которого восстало здоровое духовное чутье народа. Грандиозные мистические построения Упанишад оказались не только мало способными повлиять на человеческую жизнь, но и обнаружили во многом теоретическую несостоятельность. Невозможно было остановиться и на софистике и скептицизме. Усталость и разочарование стали характерными спутниками всех ищущих истину. В этот момент появился человек, попытавшийся найти выход из создавшегося тупика. Он отбросил все, что, по его мнению, препятствовало спасению человека: обряды, и самоумерщвление, и схоластику, выдвинув на первый план непосредственные задачи жизни.

Часть III

**ЖИЗНЬ И ПРОПОВЕДЬ
БУДДЫ ГАУТАМЫ**

Глава девятая

ШАКИЙСКИЙ ОТШЕЛЬНИК

Северо-восточная Индия около 530 г. до н.э.

Пусть будет рубище одеждой мне,
Пусть буду жить одним я подаяннем,
В пещерах или джунглях пребывать...
И отреченьем от всего найду
Я верный путь к спасению Вселенной.

Эдвин Арнольд. «Свет Азии»

То было время, когда на небосклоне духовной истории зажглись великие светила. В Иране уже возникло заратустрийское движение, Пифагор прибыл со своими учениками в Италию, а пророк Исаяя Второй вернулся из плена в Иерусалим. Конфуций замышлял свои реформы, служа надзирателем, а Махавира Джина совершил преобразование джайнистской религии. В эти самые годы в стране Магадхе, в Урувельском лесу прошел слух о молодом отшельнике из племени Шакиев.

Урувела с давних времен служила убежищем для людей, покинувших мир и искавших духовного просветления. Ряды стройных пальм, живописные заросли и манящие поляны отражались в спокойных водах реки Неранджаны. Но эта мирная картина первобытного Эдема не существовала для обитавших здесь муни. Они укрылись тут от суеты и ничтожества мира, чтобы жестокими самоистязаниями заставить свой дух освободиться от плотских оков. Во имя этого освобождения и обретения радости в лоне богов они беспощадно подавляли в себе все естественные порывы и потребности. Их было много, и они как бы состязались друг с другом в беспримерных подвигах...

Вот под пологом баньяна сидит худощавый старик. Его почерневшее лицо — маска мертвеца. Часами пребывает он неподвижно в каталепсическом оцепенении, воздев руки к небу. Другой рядом с ним испытывает себя, усевшись в неправдоподобно изломанной позе. Третий, покрытый кровоточащими струпами, ползает по земле. Короткий отдых на ложе из лесных колючек, а потом снова — неслыханные подвиги, сверхчеловеческое напряжение, устрашающая клоунада поз под обжигающими лучами солнца или потоками дождя.

Для свежего человека этот лес, где под каждым кустом скрывались исхудалые и обросшие анахореты, мог показаться пристанищем умалишенных. Однако жители деревень, расположенных близ Урувельского леса, относились к пустынникам с большим уважением. Когда истощенные голодом муни появлялись в селении, добросердечные женщины старались по мере возможности подкрепить их упавшие силы подаванием. Хотя некоторые из подвижников раз и навсегда ограничили свое питание лесными кореньями и побегами, большинство из них время от времени навдывалось в деревни для того, чтобы принять отбросы из рук крестьян. Впоследствии и Будда сохранил этот обычай в своем ордене.

Народ видел в отшельниках носителей духовной силы и мудрости. И в самом деле, эти странные обитатели лесов далеко не были безумцами. Они искали высших идеалов, не щадя себя, «жаждали неба» и «полагали, что страдание есть корень достоинства». Они мечтали о великом перерождении человека, превращении его из жалкого пресмыкающегося в могущественное, свободное существо. Ради этой грандиозной цели индийским аскетам не страшно было перенести никакие испытания. И именно потому, что они были искателями истинной жизни, отвергнувшими жизнь ложную, и пришел к ним юноша, которого они стали называть «Шакия-Муни», или «Шакийский отшельник».

Появление этого человека означало поворотный момент в истории всей страны. На многие столетия Индия будет заморожена обаянием этой великой личности. Изумление, которое вызывал Шакия-Муни у современников, передалось потомкам, и они обрушили на него такой поток экзотической фантазии, что некоторые историки отказывались видеть в изукрашенном легендами образе какой-либо элемент реальности. Однако постепенно исследователи научились отличать декорацию от действительной истории, и благодаря этому из зеленого сумрака джунглей на мир снова глянул величественный лик мудреца, завершившего тысячелетний путь религиозной истории Индии¹.

Пребывание Шакия-Муни в Урувеле как раз является одним из бесспорных моментов его биографии; здесь все источники более или менее единодушны. Думается, что нет оснований отрицать и тот факт, что молодой отшельник сразу же произвел огромное впечатление на обитателей колонии аскетов.

Предание рисует его стройным, худощавым человеком с голубыми глазами, кротким и ясным выражением лица и необычайно мелодичным голосом. Его обычной одеждой являлось желтое рубище, ставшее впоследствии формой для членов его ордена².

* * *

Как и многие правдоискатели того времени, шакиец принадлежал к сословию кшатриев. Его имя было *Сиддхарта*, а фамильное прозвище *Гаутама*. Он родился около 563 г. близ Гималаев, на границе Непала. В Лумбини неподалеку от города Капилавасту и донные сохранился памятник с надписью: «Здесь родился Возвышенный». Это подтверждает древний текст, гласящий: «Вышел из Капилавасту великий кормчий мира, отпрыск царского рода, сын Шакиев, несущий свет»³.

Отец Сиддхарты Шуддходана был раджей полузависимого княжества. Его племя, обитавшее на самом рубеже арийского мира, давно славилось своей воинственностью и стремлением к свободе. Их постоянно теснили враги: с севера — дикие горные племена, а с юга и запада к ним простирала щупальца индийские цари, которые стали в то время усиливаться. В правление Шуддходаны область Шакиев находилась в вассальной зависимости от государства Кошала, соседа Магадхи. Однако, не имея полной политической самостоятельности, шакии дорожили своей духовной независимостью. Они с пренебрежением относились к брахманьским жрецам, и их грубость и непочтительность вошли в поговорку.

Легенда любит изображать Шуддходану в виде могущественного царя, подобного магараджам позднейшей империи. На самом же деле образ жизни отца Будды вряд ли сильно отличался от образа жизни других зажиточных шакиев: крестьян и воинов.

Мать Сиддхарты умерла через несколько дней после его рождения. Раджа, безумно любивший ее, перенес все свое чувство на сына. Его рано стал тревожить характер ребенка. Будучи еще мальчиком, Сиддхарта любил предаваться смутным грезам и мечтам; отдыхая в тени деревьев, он погружался в глубокие созерцания, переживая моменты необыкновенных просветлений. Эти сладостные мгновения врзались в его память на всю жизнь. Боги, гласит предание, незримо окружали Возвышенного и внушали ему любовь к мистической жизни⁴.

Шуддходана прекрасно понимал, к чему это может привести. Недаром повсюду ходили странствующие аскеты, недаром отшельники скрывались в лесах, подвергая себя тапасу. Среди них было много таких, которые вчера еще были детьми. Утверждали, что некоторые пронизательные люди усилили опасения раджи, предсказывая, что наследник станет монахом⁵.

В конце концов Шуддходана решил любым способом отвлечь сына от его мыслей и настроений. Для этого он не жалел средств.

«Для меня,— вспоминал впоследствии Будда,— во дворце родителя моего были устроены пруды, где цвели в изобилии водяные лилии, водяные розы и белые лотосы; благовонные одежды из тонкой ткани носил я; из тонкой ткани был тюрбан мой и верхнее и нижнее платье; днем и ночью осеняли меня белым зонтиком из опасения, как бы прохлада, или зной, или пылинки, или капля росы не коснулись меня. И было у меня три дворца: один для зимнего житья, другой — для летнего и третий для дождливой погоды года. И в последнем пребывал я четыре дождливых месяца безвыходно, окруженный женщинами — певицами и музыкантшами»⁶. И хотя, быть может, на старости лет годы юности рисовались Будде несколько в приукрашенном виде, ясно, что Шуддходана сделал все, что было в его силах, чтобы превратить жизнь царевича в сплошной праздник. Он женил его на дочери владетельного шакийца красавице Яшодхаре, избавил его от всех забот, не нагружая даже обычными среди молодых кшатриев гимнастическими упражнениями.

Хотя Сиддхарта, очевидно, и получил элементарное образование, он был далек от книжной учености брахманов. Философские и религиозные учения стали доступны ему лишь после того, как он покинул родительский кров. Стремясь оградить сына от всего печального и наводящего на грустные размышления, раджа приказал в его присутствии не говорить ни о смерти, ни о страданиях людей. В тех редких случаях, когда царевич покидал свои сады и дворцы, по приказанию Шуддходаны на его пути прогонялись все нищие и больные. Люди должны были одеваться в лучшие одежды и с радостными лицами приветствовать Сиддхарту.

Но возможно ли спрятать жизнь от юноши, который с ранних лет задумывается над ее тайнами, можно ли скрыть от него ту печальную истину, что все вокруг полно страдания? Своими усилиями Шуддходана сделал только еще нежнее и уязвимей душу сына. Легенда рассказывает, что однажды царевич, гуляя со своим возницей Чанной, неожиданно увидел дряхлого старика и, пораженный его видом, стал расспрашивать слугу о старости. Он был потрясен, когда узнал, что это общий удел всех людей. Еще более глубокое впечатление произвела на Сиддхарту встреча с больным, изуродованным проказой, и с погребальной процессией. На мгновение он ощутил жизнь как область безвыходных страданий, как темницу. С этого дня мучительные раздумья не покидали его⁷.

Трудно сказать, насколько этот рассказ соответствует действительности. Возможно, перед нами лишь бродячий сюжет, народная философская сказка. Впоследствии мы встречаем ее и на Кавказе, и в Византии, и на Руси. Тем не менее пусть это и сказка, но она великолепно отражает духовный переворот, совершившийся в душе сына раджи.

В древнейших текстах сам Будда ничего не говорит о встрече с больным, стариком и умершим, но рассказывает, что преда-

вался горьким размышлениям о недолговечности юности, о непрочности здоровья, о неизбежности смерти. «Пока я рассуждал об этом, — говорит он, — исчезла вконец радость бытия во мне, свойственная живущим»⁸.

Его охватило отвращение ко всему, ничто не могло вернуть безмятежности детства. Мир, жизнь оказались неприемлемыми. Это было восстание против самых основ мироздания, мятеж надысторического значения. При этом бросается в глаза, что протест Гаутамы против мира был вызван не нравственными уродствами и греховностью жизни, а тем, что он убедился в бренности земного и ужаснулся безмерности человеческих страданий. В этом у шакийского царевича было много единомышленников среди тех, кто не принял жизни и отвернулся от нее. К чему был им весь мир с его благами, когда он неизбежно распадается? К чему — смех? Ведь завтра он сменится плачем. Зачем улыбка женщины? Через нее проглядывает смертный оскал черепа... Возлюбив вечное, они отряхнули с себя пыль временного. Казалось, бессмысленно думать о преображении мира, о конечной цели его, когда вершиной пути они считали поглощение Пучиной Брахмана.

Будда в юности был мало знаком с кругом идей, проповеданных в Упанишадах. Но он постоянно видел кротких и молчаливых отшельников, ничего не боящихся, от всего свободных, которые обрели покой и мир, оставив земную суету. Вероятно, порой он завидовал этим вольным странникам. «Домашняя жизнь, — размышлял он, — страдание, обитель нечистоты, а скитальчество — это жизнь в чистой воздушной выси»⁹. Он любил рассказывать на склоне лет притчу о великом царе, рисовать его жизнь в самых великолепных красках и добавлять: «Все это прошло, кончилось, исчезло навсегда. Так мимолетно все составленное, так оно неверно. И оттого подобает отстраняться от него, избегать, освобождаться от уз созданного»¹⁰.

Теперь жизненный путь молодого кшатрия был определен. «Как найти путь избавления от страданий?» — вот единственная мысль, которая точила его мозг. В нем созрело решение: он уйдет вслед этим бездомным странникам, будет искать истину, хотя бы на краю света. Тщетны слезы родных и уговоры. Тщетны усилия отца, который в наивной надежде поправит непоправимое приглашает новых танцовщиц, устраивает пиршества и праздники. Не поколебала царевича даже весть о рождении сына Рахулы. «Появились еще одни цепи», — только и сказал Сиддхарта.

Однажды вечером, повествует легенда, явилась толпа танцовщиц, приглашенная раджей развлекать царевича. Но он остался совершенно равнодушен к их волнующей музыке, гибким телодвижениям, страстным взорам и улыбкам. Он молчал, не обращая на них внимания, и очнулся лишь тогда, когда баядерки, подкошенные усталостью и вином, разлеглись тут же на полу. С ужасом и отвращением смотрел Сиддхарта на их открытые рты, растрепанные волосы, безжизненные позы, похожие на позы трупов.

Тошнотворное чувство охватило его, и он, бросившись вон, велел верному слуге седлать лошадь. Последний раз прокрался он в спальню жены, чтобы взглянуть на нее и на сына. Это — прощание с миром, со всем тем, что дорого, через минуту он уже скачет с Чанной через ночной лес. На берегу реки они расстались. И царевич, обменявшись с бедным охотником одеждой, отправился по новой, неведомой дороге...

«И вот, — рассказывал Будда, — еще в расцвете сил, еще блестяще-темноволосым, еще среди наслаждений счастливой юности, еще в первую пору мужественного возраста, вопреки желанию моих плачущих и стенающих родителей, обривши голову и бороду, покинул я родной дом свой ради бесприютности и стал странником, взыскующим блага истинного на несравненном пути высшего мира».

В то время ему шел тридцатый год¹¹.

* * *

Первые, к кому обратился Сиддхарта в поисках ответа на вопрос о сущности жизни, были, естественно, брахманские мудрецы. Так же, как и он, они ни во что не ставили мирскую суету. Во время своего обучения дома он не сталкивался с учением Упанишад и теперь жадно слушал беседы Алары и Уддалаки, философов школы Санхьи, которые сразу распознали в молодом кшатрии человека незаурядного¹². Он как губка впитывал все их слова и скоро овладел основами брахманийской философии, к восприятию которой был подготовлен всем ходом своей внутренней биографии.

Однако быстро пришло разочарование. Сиддхарта вступил в школу брахманизма, когда она уже находилась в упадке, когда мистический монизм Упанишад выродился в схоластическую философию, когда секты и школы завязли в бесплодных спорах по поводу метафизических тонкостей. Царевича же, как и двух других кшатриев, искателей истины: Арджуну и Махавиру, интересовали прежде всего не сложные отвлеченности, а ответ на вопрос: как спастись от безысходного круговорота жизни, где все объято пламенем страдания.

Будду неприятно поражали бесконечные словопрения философов. Было от чего окончательно потерять: последователи Санхьи, развивая идеи Упанишад, утверждали, что Дух не есть творческая сила в мироздании; материалисты вообще отрицали самостоятельное существование духа и в конечном счете подрывали всякую философию; сторонники йоги стремились продолжить мистико-практические традиции древности, дабы очищенными войти в Мир Славы; джайнисты отрицали Бога, считая единственным богом человека, освободившегося от уз плоти. Одни ссылались на авторитет Вед, другие высмеивали их. Скептики и мистики, неверующие и суеверные, претендующие на высшее знание

и отрицающие возможность любого знания,— вся эта сумятица и война идей показались Сиддхарте бесполезными. «Нелегко победить учения философов,— жаловался он,— то то, то другое из них кажется предпочтительнее, и человек склоняется то к одному из них, то к другому».

В конце концов, ему показалось, что лучший выход — «быть свободным от обаяния любого учения». Особенно глупым казалось ему слепое доверие к старым священным гимнам и писаниям (Риг-Веде, Яджур-Веде и др.).

«Как бы ни углублялись брахманы в познание трех Вед, восседая в высокомерии, они уселись на грязи, и когда они думают, что приплыли к берегу Радости, они заблудились без выхода у порога отчаяния. Поэтому трехчленная мудрость, брахман, есть пустыня безводная, непроходимые дебри, гибель»¹³.

Если даже сторонники атеистической Санхьи не решились порвать с ведической традицией, то Будда решил отбросить ее вместе с вытекающими из нее умозрительными системами.

«Я испытал все учения,— таков был вывод Шакия-Муни,— и нет ни одного из них, достойного того, чтобы я принял его. Видя ничтожество всех учений, не предпочитаю ни одного из них, взыскав истину, я выбрал внутренний мир»¹⁴.

Однако следы обучения в философских школах навсегда остались в мирозерцании Гаутамы. Как мы увидим далее, и в своей этике, и в своих метафизических намеках он не явился неожиданным одиночкой. Его учение так же, как Санхья, стало естественным завершением философии брахманизма. Он, в сущности, лишь взрастил те семена, которые упали с раскидистого дерева Упанишад.

И даже в чисто внешнем отношении основатель буддизма не сумел избежать сильного влияния других систем. Стиль его проповеди, его фразеология, его манера создавать громоздкие классификации, утомительные повторения в его речах, являющиеся антиподами афоризмов,— все это отразило черты индийской схоластики, неторопливой, полной туманных намеков и символов.

* * *

Изучив философские системы и поняв, что они не могут помочь разрешить мучившие его проблемы, Гаутама захотел обратиться к йогам-практикам. Найти их было нетрудно. В земле Магадхе почти у каждого большого города в джунглях обитали отшельники, взявшие на себя различные трудные подвиги. Скитаясь от селения к селению, питаюсь обедками, которые бросали ему крестьяне, Шакия-Муни пришел наконец в Урувелу, где решил остановиться. Ему понравилось это живописное место, быть может напоминавшее ему парк у родного дома. Он обратился к от-

шельникам, прося их научить его приемам созерцания и законам аскезы.

Целый год он жил среди них, наблюдая их сверхчеловеческие подвиги, ведя с ними беседы, размышляя об их удивительном пути. Кое-что очень понравилось ему. Одного не мог он понять: почему многие отшельники, изнуряя свою плоть, стремятся не к высшей свободе от страданий, а к лучшему возрождению в будущем или к временному блаженству среди светлых небожителей. Эти цели казались ему недостойными.

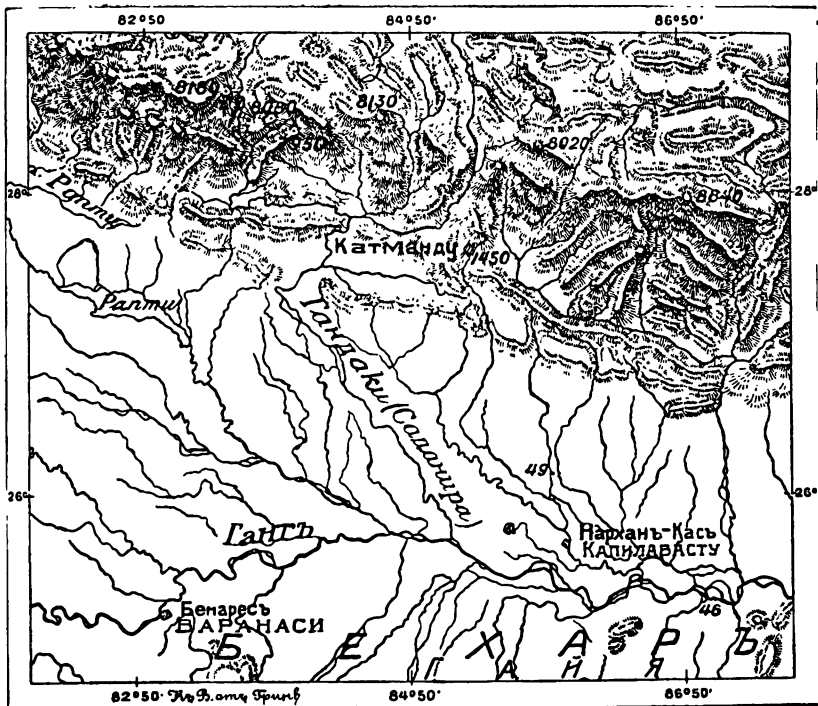
С другой стороны, на него производила тягостное впечатление преданность отшельников старым формам традиционной религии. Пение гимнов, возлияния и жертвы — все это казалось ему бессмысленным. Правда, Гаутама верил в существование богов и духов: в Брахму и Агни, Индру и Мару, но для него их бытие имело не большее значение, чем существование деревьев и обезьян. Боги представлялись ему такими же несовершенными существами, как люди, только более могущественными. От веры в них ничего не изменялось. Они не властны отменить закон Кармы, они сами от него зависят и не в силах прервать ужасающую бесконечную цепь перевоплощений. Так зачем же возливать перед ними масло, бормотать мантры и тем более приносить в жертву живые существа?

Будду ужасал обычай кровавого жертвоприношения. Как многие его современники, он сразу же стал горячим сторонником ахимсы. «Не может быть заслуги в убиении овцы!» — восклицал он. Да и вообще, ради чего служат богам? Ради земного благополучия? Но нужно ли оно тому, кто отрекся от мира, кто презрел всякую радость не только в этой жизни, но и в будущих воплощениях и в лучезарном мире Брахмы? Он жаждет лишь одного: верного пути к полной свободе от страданий!

Покинув своих наставников-йогов, Гаутама уединился в джунглях Урувелы для того, чтобы самому бесстрашно ринуться по пути самоистязания.

Для изнеженного аристократического юноши это было подлинным героизмом. Но он решил, что не остановится ни перед какими испытаниями ради того, чтобы достигнуть просветления и познать истинный путь спасения. Шесть долгих лет он бродил в чаще, почти ничего не ел, лицо его стало страшно, оно почернело и невероятно исхудало, кожа сморщилась, волосы выпали, он стал похож на живой скелет. Несколько раз окрестные поселяне, собирая в лесу хворост, наталкивались на эту жуткую изможденную фигуру и в страхе убегали, приняв Гаутаму за привидение. В это время его наконец нашли люди, посланные Шуддходаной на поиски сына. Они умоляли его вернуться, но он был непоколебим.

Скоро шакийский отшельник стал известен во всей округе. Пять юношей, которые вместе с ним слушали уроки мудреца Удалаки, пришли в Урувелу и, увидев Гаутаму, решили стать его учениками, когда на него сойдет просветление. Они поселились



Область Индии, где жил и проповедовал Будда

в лесу и терпеливо стали ждать результатов самоумерщвления своего бывшего товарища.

Просветление не приходило, но Гаутама не сдавался. Он с поразительной настойчивостью тренировался в испытанных методах: задерживая дыхание, колоссальным напряжением сосредоточивал мысль, но все было тщетно. Он довел свой обед до нескольких зерен, продолжая непростанные духовные упражнения. А товарищи, с изумлением наблюдаяшие эту героическую борьбу человека с самим собой, время от времени спрашивали: не обрел ли он наконец истину? И вот в один прекрасный день, когда после многочасовой неподвижности он пытался подняться, ноги, к ужасу наблюдавших эту сцену друзей, отказались его держать, и Гаутама замертво свалился на землю. Все решили, что это конец, но подвижник был просто в глубоком обмороке от истощения.

После этого случая он стал задумываться: «Этими болезненными усилиями, этим тяжелым самоумерщвлением я не поднимусь в область довлеющего благородного знания и прозрения, превосходящего всякое человеческое учение!» Нет ли еще иного пути к просветлению?

Отныне он решил отказаться от бесплодного самоистязания.

Счастливый случай помог ему осуществить свое решение. Дочь одного пастуха, сжалившись над аскетом, принесла ему рисовой похлебки. Гаутама принял ее подаяние и впервые за долгое время утолил свой голод. С этого момента он навсегда отказался от крайностей аскетизма и признавал полезными лишь умеренные его формы.

Друзья его, которые с благоговением смотрели на его подвиги, видя новое настроение Гаутамы и убедившись, что он оставил свой прежний образ жизни, сурово осудили подвижника. Они объявили, что он постыдно «прекратил борьбу и повернул в сторону излишества», и ушли из Урувелы в город Бенарес, покинув своего недавнего учителя. Шакия-Муни остался один.

Но он не был смущен уходом молодых монахов. Мир, радостный и благодетельный, снизошел в его душу.

Весь день он отдыхал в тени цветущих деревьев на берегу реки, а когда солнце склонилось к западу, устроил себе ложе среди корней огромного баньяна и остался там на ночь.

И в это время, когда он в одиночестве предавался размышлениям среди таинственной тишины леса, к нему пришли сильнейшие искушения и колебания. Казалось, в ожившем организме воскресли все страсти и теперь бушевали с утроенной силой. Он был уверен, что не кто иной, как сам демон Мара, царь зла и смерти, хочет помешать ему на избранном пути.

Воображение сказителей сильно приукрасило эту главу истории Будды, превратив ее в какой-то бредовый карнавал рож и масок. Будду изображали, как на средневековых картинах «Искушения св. Антония», в окружении страшилищ с ужасными пастями, с огромными, как у слона, ушами, огненными, извивающимися, вовсе лишенными лиц. Они размахивают дубинами, нечеловечески завывают, лают, вопят и кружатся в бешеной пляске вокруг неподвижно сидящего Гаутамы...

Но в конце концов все демонские козни разбились о несокрушимую волю шакийского отшельника. Мара со своим воинством отступил во мрак.

И тут произошло самое значительное событие в жизни Гаутамы. Годы раздумий и мук, искания и самоотречения, весь его внутренний опыт, чрезвычайно изощривший и утончивший душу,— все это как бы собралось воедино и дало плод. Явилось долгожданное *просветление*. Внезапно Гаутама с необыкновенной ясностью увидел всю свою жизнь и почувствовал всеобщую связь между людьми, между человечеством и незримым миром. Вся Вселенная как бы предстала перед его взором. И всюду он видел быстротечность, текучесть, нигде не было покоя, все уносилось в неведомую даль, все в мире было сцеплено, одно происходило от другого. Таинственный сверхчеловеческий порыв уничтожал и вновь возрождал существа. Вот он, мучитель мира! Вот он, «строитель дома»! Это *Тришна* — жажда жизни, жажда бытия.

Это она возмущает мировой покой. Сиддхарте казалось, что он как бы присутствует при том, как Тришна вновь и вновь ведет к бытию ушедшее от него. Теперь он знает, с кем нужно бороться, чтобы обрести избавление от этого страшного мира, полного плача, боли, скорби. Отныне он стал *Буддой* — Просветленным.

Безудержная радость открытия охватила его. Он парил на крыльях экстаза. «Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рождение вновь и вновь гостречно.

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!»¹⁵

Ворота освобождения распахнуты. Нужно лишь вонзить меч в «строителя» нового существования. Нужно заставить умолкнуть в себе голос Тришны, и наступит великая тишина, кончится марево, обман, кончится страдание. Истинно освобожденный войдет в Нирвану, в сладость вечного Молчания...

Несколько недель провел Будда в лесу, «наслаждаясь блаженством искупления». Он бродил от дерева к дереву как бы в опьянении, еще и еще раз восстанавливая в уме головокружительную картину общей связи и причинности, еще раз обдумывая пути к избавлению от страдания. Ему так не хотелось нарушить свое уединение! А злой Мара шептал: «Войди в Нирвану, Возвышенный, войди в Нирвану, Совершенный!» Но Будда преодолел это искушение, решив возвестить погруженному во тьму миру свое учение.

Говорили, что сам бог Брама сошел с небес и уговаривал отшельника вступить на путь проповедничества. Когда же решение было принято, то «шум ликования достиг мира Браммы, и все десять тысяч миров содрогнулись и потряслись».

* * *

Кто же первый должен стать соучастником в радости прозрения? Будда не сомневался, что первыми, с кем он поделится, будут его учителя — мудрецы Алара и Уддалака. Но оказалось, что стариков уже нет в живых; прошло ведь семь лет с их последней встречи! Тогда он решил отправиться в Бенарес к тем пяти монахам, которые прежде оставили его.

От Урувелы до Бенареса он прошел пешком, и лицо его выражало такой восторг и так сияло, что прохожие невольно обращали на него внимание. Один обнаженный отшельник спросил его о причине его радости.

— Я победил всех врагов, — ответил Гаутама, — я всемогущ, свободен от каких-либо загрязнений. Я все покинул и обрел освобождение через разрушение желаний. Самостоятельно овладевший знанием, кого бы я мог назвать учителем своим? Нет у меня учителя. Нет равного мне ни в мире людей, ни в областях богов.

Я — святой в этом мире, я — высший учитель, я — единственный просветленный! Я овладел Нирваной, и вот теперь иду я в Бенарес заложить основы царства правды!

— Так ты утверждаешь, что ты святой Джина? — спросил аскет.

— Да! — был ответ.

— Может быть, и так, друг! — с тенью насмешки ответил голый скептик и пошел своей дорогой.

Оказавшись в большом людном городе, Будда стал ходить из дома в дом, в молчании опустив глаза и протягивая чашу для подаяния. Так забрел он в парк Исипатана. Здесь-то и нашел он пятерых монахов, которых искал.

Монахи увидели его еще издали. Он был в своем желтом рубище, в руках у него была деревянная чаша. Друзья решили, что прогонять его не стоит, но что они ни в коем случае не будут оказывать ему знаков уважения. Они презирали его за трусость и слабость. Им, которые прежде считали его чуть не полубогом, он казался теперь отступником.

«Но чем ближе Возвышенный подходил к этим монахам, тем менее они могли удержаться в своем решении», — повествует древнее предание. Когда же он приблизился, они не выдержали. Они поспешили Гаутаме навстречу, один взял у него из рук чашу, другой верхнюю одежду, третий приготовил место и поставил воду для омовения. Они заботливо окружили отшельника, называя его другом, и ждали, что он им скажет.

Глава десятая

ОСНОВАНИЕ САНГХИ

Бенарес—Раджагриха около 525—520 гг. до н. э.

Ко всякому прибежищу обращаются люди, мучимые страхом: к горам и к лесам, к деревьям в роще, к гробницам. Но ведь и такое прибежище небезопасно, и такое прибежище не из лучших. Достигший такого прибежища не освобождается от горестей. Тот же, кто нашел прибежище в Будде, в Дхамме и Сангхе, кто владеет подлинным знанием, видит четыре благородные истины.

Дхаммапада, 188—190

Когда Гаутама заговорил, монахи изумились его необычному тону и загадочным словам. Прежде всего он властно запретил им называть себя «другом». Друзьями могут быть лишь равные существа, с ним же произошла великая перемена. Он овладел «просветлением», которое делает человека *Татхагатою*, Совершенным¹. Он возвысился над скоропреходящим и стал Просветленным. То, что искал он долгие годы, наконец обретено. Через отрешение от суетного Будда познал истину. Друзья, как загипнотизированные, слушали речи Гаутамы, а он говорил серьезно и торжественно.

«Отверзите ваши уши, о монахи, избавление от смерти найдено! Я поучаю вас, я проповедую Дхамму. Если вы будете поступать сообразно поучению, то через малое время вы получите то, чего ради благородные юноши уходят на чужбину: вы получите высшее исполнение священного стремления, вы в этой еще жизни познаете истину и узрите ее лицом к лицу».

Но тут в монахах вновь проснулось прежнее сомнение. «По-

зволь, друг Гаутама,—сказали они,—как же ты мог достигнуть совершенства, когда ты оставил свой прежний строгий образ жизни и обратился к легкому? Ведь если ты, терзая себя нестерпимыми муками, не достиг полного знания и созерцания, то как мог достичь ты его теперь?»

На это Гаутама ответил, что он не вернулся к мирскому образу жизни, а лишь отбросил чрезмерные самоистязания. Человек, ведущий духовную жизнь, должен избегать двух крайностей: с одной стороны, увлечения наслаждениями, а с другой—злоупотребления аскетическими подвигами. В первом случае человек отдается увлечениям недостойным, а в другом—изнуряет бесплодно свой дух и тело, которые должны быть достаточно сильными для борьбы со страстями.

Эти аргументы подействовали на монахов. Они поняли, что в них заключена подлинная мудрость, приобретенная многолетним опытом. Ведь Шакия-Муни испытал все пути: и жизнь, полную чувственных удовольствий, и философские искания, и отречение, беспощадное к самому себе. Больше всего поразила их его непреклонная уверенность в том, что он стал Буддой. Им невольно передавалось его убеждение: «Ты никогда не говорил так, господин!»

С этого момента и до последних дней Гаутамы мы будем встречаться с удивительным воздействием его на души людей. Самые невероятные притязания, самые горделивые эпитеты по отношению к себе, провозглашение своей святости и совершенства—все это не только не вызывало возмущения у большинства его слушателей, а напротив, обладало для них особым очарованием и притягательностью.

Мы убедимся в дальнейшем, что Гаутаме нельзя приписывать просто лишь какую-то болезненную гордость. Его заявления, вроде тех, которыми он удивил обнаженного аскета по дороге из Урувелы, коренились в его новом своеобразном взгляде на значение Будды вообще. Как понимал Гаутама роль Будды, т. е. мудреца, достигшего просветления, мы скоро увидим.

Что же обещал Сиддхарта своим друзьям и миру? Он обещал открыть им путь, «ведущий к покою, познанию, к просветлению, к Нирване». Заветная мечта—освобождение от мира, исполненного зла, благодаря ему, Будде, близка к осуществлению. Мировой закон Дхамма (Дхарма), который открылся ему как итог долгих размышлений, поисков и созерцаний,—вот ариаднова нить, по которой люди выберутся из лабиринта жизни.

* * *

Гаутама изложил основы своего учения в виде четырех тезисов. Этот буддийский «символ веры» получил название «арья сатья»—*благородные истины*. В древней сутте они звучат следующим образом:

«Вот, о монахи, благородная истина о страдании: рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, пребывание с немилым — страдание, недостижение желаний — страдание, и, словом, вся пятеричная привязанность к земному — есть страдание.

Вот, о монахи, благородная истина о происхождении страдания, это — Тришна (жажда), ведущая от возрождения к возрождению, вместе с радостью и вместе с желанием, которое находит здесь и там свою радость: жажда бытия, жажда тленности.

Вот, о монахи, благородная истина об уничтожении страдания: полное освобождение от этой Тришны, конечная победа над страстями, их изгнание, отвержение, оставление.

И вот, о монахи, благородная истина о пути, ведущем к угашению всякой скорби; это поистине священный восьмичленный путь: правые взгляды, правая решимость, правая речь, правое поведение, правый образ жизни, правое усилие, правое направление мысли, правое созерцание»².

Когда Гаутаму осенила эта гениально построенная схема, он, по его словам, понял, что наконец достиг истинного знания. Оно трехчленно и двенадцатисоставно, т. е. истина существует, она требует познания, и она в конце концов познается. А в ней раскрывается цепь причинного возникновения зла, состоящая, согласно Будде, из двенадцати членов.

Просветленный не сразу расшифровал свой замысловатый ребус. Он лишь объявил, что отныне для него кончился бесконечный поток перерождений, что он достиг такого состояния, когда он стал выше всех богов и космических существ.

Монахи из всего этого прежде всего поняли, что Гаутама определил болезнь мира и указал необходимое лекарство. Однако они еще не решились окончательно стать его последователями; очевидно, что-то еще смущало этих людей некоторое время, но в конце концов настойчивость, магнетическое обаяние и диалектика Будды сделали свое дело. Так было «приведено в действие Колесо Дхаммы», Закона, выражаясь языком буддийских писаний. Конечно, согласно писаниям, в эти моменты все происходило как полагается: земля вздрагивала и трепетала, боги и дэвы с шумом покинули свои небеса, чтобы лучше слышать поучения Татхагаты, и повсюду разливался нежный аромат³.

Излагая свой «символ веры», Гаутама упорно подчеркивал, что он открылся ему как нечто «неведомое никакому учению». Он старался рассеять любое подозрение, что его Дхамма — плод обычных человеческих размышлений. Нет! Это истина, которую он добыл независимо ни от кого. Нужно полагать, что шакийский отшельник был в данном случае вполне искренен, но действительно ли можно признать его учение чем-то совершенно оригинальным? Это станет нам ясно в дальнейшем.

С того момента, как пять монахов, сидя в тени деревьев Иси-патаны, признали в Гаутаме своего учителя, началась удивительная история завоевания сердец и умов. Познав истинную причину страдания, Будда не захотел удалиться от мира, а решил сделать все, чтобы приобщить людей, мучимых духовной жаждой, к своему «евангелию бесстрастия». До сих пор аскетизм бежал от жизни, прятался в джунглях, пещерах и пустынях. Теперь он двинулся покорять Вселенную.

* * *

Трудно представить себе город более подходящий для начала пропаганды буддизма, чем Бенарес. С одной стороны, влияние брахманов было там не таким сильным, как в других областях Индии, а с другой — Бенарес вот уже многие века сохранял и сохраняет поныне репутацию города по преимуществу священного. И поныне здесь толпами бродят ярко размалеванные полуголые аскеты, на берегу священного Ганга пылают погребальные костры, повсюду можно видеть неподвижно сидящих созерцателей. Некоторые из них оказываются способными оставаться среди крикливой толпы невозмутимыми, как изваяние, а иные по многу дней не опускают рук и не поднимают глаз. Здесь, в атмосфере богоискательства, экстазов, суеверий и мистики, среди глубокомысленных уличных философов, лукавых шарлатанов, восторженных паломников, появление Гаутамы и его проповедь должны были произвести настоящий фурор. Слово о бренности всего земного, о жажде бытия как корне страданий, о Нирване как «мире и мудрости» пало на почву в высшей степени благоприятную.

Особенно жадно слушали проповедь Будды юноши из аристократических родов, которые, подобно Гаутаме, были пресыщены радостями жизни. Так, одним из первых адептов буддизма был сын богатого купца Яшас, которого Будда привлек обещаниями разрешить все внутренние противоречия, терзавшие молодого человека. Став учеником Будды, Яшас в подражание ему обрил волосы и бороду и сделал своей постоянной одеждой желтое рубище. Так было положено начало орденской форме последователей Будды. Яшас, охваченный восторгом неофита, стал увлекать новым учением своих друзей⁴. Появилось новое слово в индийском лексиконе: «сатаппати» — обращение. Община — *Сангха* — росла с каждым днем. Немаловажную роль в обращении новых членов играло умение Гаутамы найти для каждого нужное слово и к каждому особый подход. Людей захватывали его панегирики духовной свободе и вольному странствию. «У совершившего странствие, у беспечального, — говорил он, — у свободного во всех отношениях, у сбросившего все узы — нет лихорадки страсти. Мудрые удаляются; дома для них нет наслаждения. Как

лебеди, оставившие свой пруд, покидают они свои жилища. Они не делают запасов, у них правильный взгляд на пищу, их удел — освобождение, лишненное желаний, необусловленное. Их путь, как у птиц в небе, труден для понимания»⁵.

Святой архат достиг единственно подлинного блаженства... «Чувства у него спокойны, как кони, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишен желаний. Такому даже боги завидуют. Подобный земле, он не знает смятения... у него спокойная мысль и слово, спокойно и деяние. У такого спокойного и освобожденного — совершенное знание... в деревне или в лесу, в долине или на холме, — где бы ни жили архаты, любая земля там приятна. Приятны леса. Где не радуются прочие люди, возрадуются лишенные страсти, ибо они не ищут чувственных удовольствий»⁶.

* * *

Когда вокруг Будды собралось уже несколько десятков человек, он решил усилить авторитет Сангхи обращением наиболее знаменитых пустынников, которые подвизались с ним в Урувельском лесу. Верные же его *бхикшу*, т. е. нищенствующие монахи, должны были начать обращение мира словом. Правда, большинство из них пока еще довольно смутно представляли себе основы учения Дхаммы, но считалось достаточным, чтобы они возвещали миру, что явился великий Будда, открывший путь к избавлению от страданий. С этой довольно скудной по содержанию проповедью бхикшу отправились по одному в разные стороны, возбуждая повсюду любопытство, толки и смятение.

Тем временем Гаутама двинулся в Урувелу. Рассказывают, что основание Сангхи было связано для Совершенного с тяжелыми переживаниями. Демон Мара вновь посетил его и внушал ему всякие неприятные мысли. Это вполне понятно. Резкий переход от лесного безмолвия к кипучей проповеднической деятельности не мог не отразиться на внутреннем состоянии Гаутамы. Вероятно, ему стало казаться, что суетность, от которой он отрекся, вновь увлекает его в свой поток. Впрочем, очень скоро, ободренный стремительным ростом ордена, он освободился от мрачных раздумий и колебаний. Отступить было невозможно.

В Урувеле Гаутаме предстояло нелегкое дело. Он хотел привлечь в Сангху знаменитого мудреца, отшельника Кашьяпа, у которого было много поклонников. Склонив Кашьяпа на свою сторону, Гаутама, очевидно, надеялся привлечь к себе и всю его школу. Кашьяп был не простым аскетом. Он прославился своими философскими познаниями, вдохновенным поэтическим даром и различными сверхъестественными способностями⁷. Как многие йоги, он в результате долгих лет упражнений достиг поразительной власти над собой и над окружающими вещами. О нем ходили легенды. Говорили, что он находится под особым покровитель-

ством божественного огня Агни, что в его пещере обитает дракон, способный своим дыханием отравить человека.

Трудно сказать, как удалось Гаутаме покорить могущественного йога. Предания повествуют, что старец два года не желал принимать нового учения. Его не могла убедить ни победа Будды над драконом, ни явления призраков и духов, ни всевозможные чудеса и знамения. Долго длился их оккультный поединок, наконец отшельник упал на колени перед Гаутамой, признавая себя его учеником.

Это обращение вызвало целую революцию в колонии муни. Братья Кашьяпа и его многочисленные последователи все как один обрилися, надели рубища и произнесли клятву верности Будде, Дхамме и Сангхе.

То был настоящий триумф Будды: у его ног был теперь не только прославленный мудрец и подвижник, на поклонение к которому стекались толпы народа из Раджагрихи — столицы Магадхи, но и все люди, признававшие авторитет Кашьяпа. Окруженный огромной толпой, Гаутама поражал ее различными сверхъестественными феноменами и вызывал бури восторга, поднимаясь на воздух, выпуская из бока пламя. Лучшего доказательства не нужно было искать. Народ поверил, что перед ним истинный Будда⁸.

Ныне могут сказать: это ли путь для Совершенного? Познать истину о суетности мира, а после этого гипнотизировать доверчивую толпу фокусами и чудесами? Не слишком ли быстро изменил мудрец своему учению?

Не будем торопиться в выводах. Еще сидя под «деревом просветления», Гаутама был охвачен сомнениями: поймут ли его люди? Он решил призвать на помощь свои способности, выработанные упражнением для того, чтобы привлечь внимание и внушить доверие. Но ни на минуту не оставлял он мысли о Дхамме.

Теперь же, когда почва была подготовлена, он обратился к толпе народа и монахов с проповедью. Припомним, что Кашьяп и его ученики были огнепоклонники и верили, что в огне сокрыта божественная сила. Эта вера была не чужда и Гаутаме, но он осмыслил ее совсем иначе. Стоя на холме Гайяширша, видя перед собой выжидательные взоры учеников, он заговорил об огне. Он развернул перед слушателями картину мятущейся Вселенной, которая неустанно бурлит как бушующее пламя. И этому беспокойному огню он противопоставил тишину Нирваны.

«Все горит, о монахи! — восклицал он. — Все в мире объято пламенем. Но каким образом, о монахи? Взор наш горит; видимые вещи горят; горят впечатления от видимого; соприкосновение взора с видимыми вещами — приятное или неприятное, безразлично — также горение. Но каким же огнем пылает все это? Поистине все горит огнем похоти, огнем гнева, огнем незнания, горит терзаниями рождения, увядания, смерти, скорби, стенаний,

страдания, печали и отчаяния. И ухо горит, и звуки горят. И вкус, и обоняние — горение. Тело наше в огне; осязаемые предметы горят, и самый дух наш обжат огнем, пылают мысли наши.

И вот, постигнув все это, о монахи, ученик, наставленный в благородных истинах, переполняется утомлением ко взору, и к вещам видимым, и к впечатлениям ума, на них основанным; утомляется он и слышимым, и ощущаемым, и мыслью. И, равнодушный ко всему этому, он свергает с себя одежду страстей, становится свободным от них. Освободившись же от них, он ощущает свою свободу и реально постигает, что способность к перевоплощению истощена в нем, что совершенна святость, вполне на обязанность и дальнейший возврат в этот мир уже более невозможен»⁹.

В этой знаменитой речи ярко проявились главные черты мироощущения Гаутама. С юных лет дух его страдал от каждого соприкосновения с неустанно волнующимся миром. И ощущения, и чувства, и мысли — все жгло его и ранило. Покой! Покой! Только покой — вот спасение от мирового огня, пронизывающего бытие. Заметим: ни слова о Боге, о молитве, об уповании. Одно лишь стремление к освобождению от всего, к концу бесконечной вереницы возрождений. Для познавшего, для победившего нет власти Кармы, он вознесен над пламенем собственной силой, собственной волей. Он выше всех космических сфер, выше Браммы, выше всех богов и духов.

Безусловно, подобные переживания были свойственны не только одному Гаутаме. Широкий отклик, который получила его проповедь, уже с самого начала красноречиво об этом свидетельствует. Пусть составители буддийских книг и старались приукрасить историю своего Татхагаты, пусть многое относится к области вымысла и благочестивой фантазии, ясно одно: Шакия-Муни быстро приобрел популярность в самых различных слоях общества. Слава о нем дошла и до самого раджи Магадхи — Бимбисары. Он пожелал видеть подвижника и отправился в селение Гайю со своей свитой¹⁰.

Гаутама сидел в тени деревьев, окруженный слушателями, когда к роще подъехал Бимбисара на великолепной колеснице. Увидев монахов, раджа в знак уважения отложил все свои регалии и, сойдя с колесницы, прибилзился к группе сидящих. Он почтиительно склонился перед аскетами и приветствовал их. В первый миг он не мог понять, кто же из них Будда. Гаутама сразу догадался, что величественный старец Кашьяп имеет куда более внушительный вид, и, чтобы избежать неловкости, обратился к йогу: «Скажи мне, прославленный подвигами, что дал тебе отказ от огнепоклонства?» На этот вопрос Кашьяп не задумываясь ответил, что оставил жертвы, ибо они вещают о видимом мире, а теперь он постиг высшую правду и презрел все преходящее, всякое бытие. И тут же, на глазах у всех, столетний отшельник склонился у ног Совершенного.

Эта сцена поразила раджу. Лучшего свидетельства величия и мудрости Будды ему было не нужно. Он внимательно выслушал слова нового учителя о четырех благородных истинах и, узнав, что и миряне могут исполнением некоторых заповедей получить долю в искуплении, объявил себя и свой двор последователями и защитниками Будды, Дхаммы и Сангхи.

В заключение беседы Бимбисара предложил отдать во владение ордену Велувану, бамбуковую рощу, которая прежде служила радже для отдыха и развлечений. Совершенный, молча склонив голову, с достоинством принял дар, а восхищенный Бимбисара пригласил его на следующий день к себе во дворец.

Подарок царя был настоящей находкой для разросшейся Сангхи. Дело в том, что климат Индии характеризуется строго периодическими ритмами муссонов. В определенное время года «ясное небо внезапно темнеет, и разражается буйный ливень, иногда с громом и молнией; при этом растительная и животная жизнь разрастается и обнаруживается вся враждебная человеку мощь природы»¹¹. Вот в эти-то дождливые периоды, которые длятся около четырех месяцев, бхикшу, которые обычно странствовали, проповедуя и прося подаяния, собирались вместе. Бамбуковый парк стал таким первым постоянным убежищем ордена, первым прототипом буддийского монастыря.

Покровительство Бимбисары было еще одной крупной победой Будды, а в глазах народа необычайно подняло его авторитет. В то утро, когда Совершенный отправился во дворец раджи, бамбуковая роща наполнилась людьми всех сословий. Огромная толпа сопровождала Гаутаму и его монахов во дворец. Бимбисара пошел за честь лично служить гостям. Он решил отныне снабжать Сангху всем необходимым.

Однако Будда, невзирая на все эти почести, не переменял своего образа жизни и образа жизни монахов. По-прежнему ходил он от дома к дому с протянутой чашей в руках, по-прежнему молча стоял у дверей, опустив глаза, и молча отходил, наполнив ему чашу или нет. По-прежнему одеждой его было желтое рубище.

Однажды во время пребывания Будды в Раджагрихе один из его монахов по имени Асваджит шел по улице, прося подаяния. На лице его была такая ясность и безмятежность, что он привлек внимание молодого брахмана Шарипутту. Этот юноша вместе со своим другом Могалланой с ранних лет увлекался философией и слушал прославленных мудрецов. Оба друга прошли хорошую школу подвижничества под руководством известного раджагрихского мунни Шанджайи, но в своих исканиях они не обрели полного удовлетворения. Ни философы, ни аскеты не дали им того, к чему они больше всего стремились. Их целью было обретение той внутренней гармонии, которая делает человека счастливым и стойким среди житейских бурь. Поэтому-то Шарипутта так

заинтересовался нищим монахом, лицо которого было озарено внутренним светом тишины и радости.

Юноша подошел к Асваджиту и спросил, к какому он принадлежит ордену, кто его наставник и в чем сущность его учения. Асваджит чистосердечно признался, что он слишком недавно принял посвящение и поэтому не может подробно изложить учение своего гуру — наставника.

— Мне не нужна буква, — настаивал Шарипутта, — раскрой мне только дух вашего учения.

— Совершенный, — ответил Асваджит, — объяснил причину возникновения всех причинных вещей, а также прекращение их. Вот учение великого святого¹².

Для человека несведущего эта туманная фраза могла бы показаться лишь набором слов, но Шарипутта, изощренный в тонкостях брахманской диалектики, мгновенно понял, что здесь за краткой формулой кроется учение о прекращении страдания. Кто знает, не нашел ли гуру этого необыкновенного монаха ключ к загадке, над которой вот уже столько веков бьется человеческая мысль? Шарипутта не стал колебаться слишком долго и вместе со своим другом Могалланой поспешил к Будде. Правда, говорили, что их наставник Шанджай пытался препятствовать их обращению, но и на этот раз проникновенная мудрость и умелый подход Гаутамы взяли верх.

Очевидно, Будда сразу же почувствовал в новообращенных особо родственные души. Их путь был сходен с его путем, их интересы, стремления, вкусы были общими. Отныне они будут его верными помощниками, любимыми соратниками и друзьями, «учениками правой и левой руки». Любовь к этим двум молодым брахманам — одна из тех живых человеческих черт, которые проглядывают через канонические трафареты Типитаки. Эта любовь не ускользнула от окружавших Будду монахов. Не обошлось и без ревности, и Совершенному пришлось оправдывать свои чувства рассказом о заслугах Шарипутты и Могалланы в их прежних воплощениях. Кстати, это был его любимый способ выходить из трудных положений или пояснять свои идеи.

Обращение это принесло Будде и другие неприятности. Оно получило широкую огласку в городе и послужило сигналом к общему недовольству жителей. «Этот монах Гаутама грозит своими проповедями обезлюдить нашу страну, — роптали все, — он принуждает стольких жен к насильственному вдовству! Уже целая тысяча перешла в монашество». Словом, буддийская пропаганда стала вызывать тревогу в городе. И было о чем беспокоиться. К шакийскому отшельнику действительно примкнули огромные толпы и, поклявшись в верности Будде, Дхамме и Сангхе, обрили головы и надели желтые рясы. Бегство от мира приняло в Раджагрихе опасные размеры.

Легенды гласят, что Совершенному достаточно было нескольких дней, чтобы успокоить ропот. Тем не менее в скором времени он покинул столицу Магадхи.

Прошло около четырех лет с «ночи просветления». И эти годы не оказались бесплодными для Сангхи. Нищий шакий со странными притязаниями стал теперь главой огромного монашеского ордена; он был окружен талантливыми и преданными учениками, образованной молодежью из влиятельных домов; его признал учителем прославленный йог Кашьяп со всеми своими последователями; он приобрел покровительство могущественного раджи и стал хозяином в Велуванском парке. Несметное число обращенных свидетельствовало о непрерывном росте его популярности.

Чем же объяснить такой успех? Буддийские тексты уверяют, что немало способствовали этому делу боги, которые неотступно сопровождали Совершенного; но сам Будда вряд ли бы согласился с таким объяснением, хотя бы даже потому, что он относился к богам довольно презрительно и уговаривал своих последователей не приносить им жертв.

Существенным фактором успеха нужно признать необычайное личное обаяние Татхагаты. Удивительная притягательность и тонкое психологическое чутье, нежный вкрадчивый голос, привлекательная внешность, ореол святости и бесстрастия — все это не могло не оказывать колоссального воздействия на окружающих. Древняя Индия была довольно равнодушна к личностям, она прошла мимо даже таких своих гениев, как создатели Упанишад. Но в буддийских писаниях сквозь схематические построения, сквозь догматические аллегории и нивелирующие покровы легенды мы и сейчас продолжаем ощущать веяние мощной индивидуальности.

Правда, в некоторых интерпретациях истории фактор личности нередко сбрасывается со счета. Так, есть попытка вывести происхождение буддизма из социально-экономических отношений Индии того времени. Утверждают, будто учение Гаутамы возникло «в результате победы рабовладельческих отношений над тормозившим их развитие консервативным влиянием сельской общины»¹³.

Но такая трактовка религиозной жизни обнаруживает полнейшее непонимание ее природы. То, что привело Сиддхарту к мироотрицанию: старость, болезни, смерть, страдания, — не есть свойство какой-то эпохи или экономической формации. Многие люди как в Индии, так и за ее пределами сталкивались с фактом человеческих бедствий. Но ни один из них не стал Буддой. Новая религия, как новое видение мира и человека, как новое откровение и новое постижение, всегда зарождается в глубинах человеческой личности. И именно через такую личность, поднявшуюся над другими, и проникает в народные массы влияние нового учения.

Но этим, разумеется, еще не исчерпываются причины распространения буддизма. Очень важно и то, что Гаутама, в сущности, первым обратился с проповедью к простому народу. Прежде религиозная проповедь в Индии была лишь поучением для посвященных, теперь же Будда и его последователи заговорили во всеуслышание о страдании и пути избавления от него. Старый непонятный язык был оставлен. Будда обращался к массам на общедоступном диалекте пракрите. Он был добр, прост в обращении, не требовал жертвоприношений; он был непохож на напыщенных брахманских жрецов, которые, принимая от народа деньги, считали всякое соприкосновение с ним осквернением.

Но и этого мало. Не могут же только способ и форма проповеди доставить ей популярность; ведь и джайнисты, и другие сектанты этого времени не уступали членам Сангхи в демократичности и личных дарованиях. Может быть, в самом учении Будды мы найдем ответ на свой вопрос?

«Четыре истины», провозглашенные Буддой в Бенаресе, были лишь квинтэссенцией доктрины. Они требуют раскрытия в свете других высказываний Будды и всей буддийской религиозной традиции.

Итак, нам нужно рассмотреть учение Дхаммы в целом, как его понимали сам основатель и его непосредственные ученики.

Глава одиннадцатая

ЦАРСТВО СТРАДАНИЙ

Весь мир стонет в отчаянии.

Сумма-Нуната, 4

Будда пришел к своему учению, пройдя через годы разочарований и проникнувшись отвращением к жизни. Это внесло в его доктрину пессимистическую тональность, оттенок печали и усталости мысли. Великий кшатрий был одним из первых экзистенциальных философов. Яснее, чем кто-либо прежде, осознал он потерянную человека среди непонятных миров, которые, словно коридоры страшного сновидения, бесконечно переходят один в другой, и кажется, нет выхода из этого однообразного лабиринта. И в этом заколдованном мире, где обречена блуждать душа, ее волнуют не отвлеченные соображения, а отчаянное желание выбраться. Это желание — центральный нерв буддизма.

«Как великое море,— говорил Гаутама,— пропитано только одним вкусом соли, так и это учение и этот устав проникнуты только одним стремлением — стремлением к спасению»¹.

В другом месте он говорит, что многие великие тайны бытия он не открыл своим последователям, ибо, по его мнению, решение их «не способствует совершенствованию в святой жизни и, следовательно, не ведет к отречению от земного, к гибели всякого удовольствия, к прекращению преходящего, к миру, к познанию, к просвещению, к нирване». Итак, всякая метафизика на первый взгляд отбрасывается. Но отбрасывается не по причинам гносеологическим, а в силу того, что занятия ею отвлекают от дела спасения.

Именно поэтому мы встречаемся со странным противоречием в словах Будды. С одной стороны, незадолго до смерти он

говорит любимому ученику, что он ничего не утаил от своих слушателей. Но в то же время известно его изречение: «То, что я узнал и не поведал вам, гораздо больше того, что я вам поведал»². Одним словом, хотя Гаутама, очевидно, и размышлял над вопросами бытия и выработал определенный взгляд на важнейшие из них, ученикам своим он считал нужным говорить лишь о том, что касается непосредственно дела духовного освобождения. Как говорят, он даже сформулировал *Авьякатани* — десять вопросов, которые, по его мнению, безразличны с точки зрения человека, жаждущего спасения³. Это вопросы о том, вечен ли мир, конечен ли он, тождественна ли душа телу, бессмертен ли познавший истину и т. д. Пожалуй, с нашей точки зрения это не такие уж безразличные вопросы, но Гаутама полагал, что если найден выход из темницы, то незачем отвлекать себя размышлениями об ее устройстве.

Однако человеку трудно погасить в себе естественное стремление к познанию мира. Поэтому и Будда не смог удержаться от размышления над *Авьякатани*⁴. В его проповедях и изречениях сквозит определенная метафизическая система, которую он старательно прячет под агностической фразеологией и выпадами против бесполезной схоластики. Эти выпады, порой довольно резкие, и частые заявления о том, что человек неспособен постигнуть сущность мирового процесса, для многих заслонили подлинный характер учения Гаутамы и прибавили к числу его адептов самых неожиданных людей. Позитивисты Европы в XIX в. рукоплескали ему: «Буддизм — это единственная религия, которая обходится без сверхъестественных доказательств и сверхчеловеческого авторитета»⁵. Они видели в нем «научное объяснение великого факта зла, существования зла»⁶. Эту иллюзию поддерживали и некоторые злы школы буддизма. Так, когда в 20-е годы нашего века началось планомерное истребление бурятского буддизма, ламы выпустили брошюру, в которой говорилось о коммунистическом характере учения Будды⁷. А в связи с недавним празднованием 2500-летия буддизма известный бирманский деятель, выступая в Нью-Йоркском университете, говорил о буддизме как о «научной теории»⁸.

Другие авторы, подчеркивая в учении Будды этический идеал, видят в нем преимущественно жизненно-практическую философию⁹. Разумеется, не обошлось и без попытки причислить Будду к лику предшественников марксизма¹⁰.

С другой стороны, японский философ Судзуки и другие последователи так называемого дзэн-буддизма утверждают, что учение Шакия-Муни — это только путь к мистическому озарению, которое приобщает человека к сущности бытия¹¹. В этом же плане толкуют буддизм и сторонники теософской его интерпретации¹².

Кто же прав? И почему такая разногласия?

Одной из главных причин превратного толкования буддизма

является необъятная широта самого буддизма. Он как бы предстает миру во многих ликах: его невозможно свести только к религии, только к философии, только к этике или «технике созерцания». Если сегодня поверхностному взгляду кажется возможным отделить обрядовую практику и мифы буддизма от его сложной философии, то в раннем периоде все эти разнородные элементы составляли как бы нерасчлененное единство.

Немалым препятствием в изучении наследия Будды остается и терминологическая неясность буддийских писаний. Это отнюдь не является специфической чертой лишь философии Гаутамы. Как мы видели в предыдущих главах, она присуща всему индийскому мышлению. Значение термина с легкостью и без всяких оговорок меняется в зависимости от того, куда он поставлен, к философскому или популярно-народному толкованию относится. Отсюда путаница в понимании, неправильные переводы и тысячи всевозможных недоразумений.

Взять, например, слово «Дхарма», звучащее на палийском языке как «Дхамма». В древнеиндийской литературе оно обозначает и правило, и ритуалы, и обычаи, и закон, и нравственность, и истину. От этой расплывчатости терминов не был свободен и Будда. Он называет свое учение, свой закон Дхармой, и одновременно, как мы увидим, дхармами в Трипитаке обозначаются духовные первоэлементы мира¹³.

Другой причиной искаженного понимания учения Будды явилось неправильное пользование источниками. Старые специалисты по буддизму полагали, что «изначальная» доктрина Гаутамы отражена главным образом в первых двух частях Трипитаки, а последняя часть, Абидхарма-Питака, содержащая философские трактаты, рассматривалась ими как позднее искажение первоначальной традиции. Теперь установлено, что возраст трактатов несколько не моложе возраста первых Питак, и поэтому для понимания метафизики раннего буддизма Абидхарма столь же (если не более) важна, как Винайя и Сутры¹⁴.

Итак, следуя указанию самого Гаутамы, обратимся к его учению исходя из провозглашенных им Четырех великих истин.

* * *

Первая благородная истина гласит: «Все в мире полно зла и страдания».

Будда и его ученики не устают на самые различные лады повторять это утверждение. Они не жалеют никаких красок для того, чтобы рассеять многовековую иллюзию, которая туманит ум человека: иллюзию самодовлеющей ценности этого мира и его благ. В этом они не оригинальны. О мировом страдании и суетности земного говорили еще в древнем Вавилоне и Египте. И особенно громко этот мотив звучал в индийской религии. Но, пожалуй, вершиной жизнеотрицания явился все-таки Будда. Никто до

него не находил таких сильных выражений, таких беспощадных оценок для временной жизни.

Оглядываясь вокруг, Будда с болью и мукой ощущает безостановочный бег времени, всеобщую разрушимость и мимолетность. Это главный упрек, который он бросает мирозданию. «Человек, срывающий цветы», т. е. тот, кто закрывает глаза на эфемерность жизни, для него — жалкий слепец.

«О, быстро проходит эта жизнь! — восклицает он. — Весь мир стонет в отчаянии. Пойми это и оставь свое жилище!

То, чем дорожит человек, о чем он думает: это мое, — разве удержит он у себя, умирая?.. Пойми это и, следуя по моим стопам, не задумывайся более о покинутом мире»¹⁵.

Рассказывали, что Совершенный обратил в свою веру жену раджи, пробудив в ней сознание непрочности счастья. Он, по словам легенды, создал прекрасную женщину, которая пошла ей навстречу и у нее на глазах с непостижимой быстротой прошла все ступени жизни, в конце концов превратившись в морщинистую старуху. Эта наглядная проповедь так поразила жену раджи, что с того дня она стала верной последовательницей Будды.

Гаутама безжалостно отбрасывал все земные утешения, призывая смотреть правде в глаза; он намеренно отворачивался от всего прекрасного в мире. Развивая старые мотивы из Упанишад, он изощрялся в поношении телесных удовольствий и самого тела. Сурово осуждал он людей, которые способны веселиться, забывая о всеобщей скорби.

«Что за смех, что за радость, когда мир постоянно горит? Покрытые тьмой, почему вы не ищите света?

Взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства. Изношено это тело, гнездо болезней, брэнное; эта гнилостная груда разлагается, ибо жизнь имеет концом своим — смерть»¹⁶.

«Увы, недолго тело это проживет на земле, отверженное, бесчувственное, как чурбан, бесполезное»¹⁷.

Буддийские писания пестрят подобными изречениями; земное веселье — лишь угар, тело — это живой труп, его, в сущности, даже нет, ибо оно лишь набор частей, готовых вот-вот развалиться. Анализируя все существующее, разлагая его на составные части, Будда приходит к мысли о призрачности мира: все непрочно, все разрушается, все уносится неведомо куда. Демон смерти царит во Вселенной.

«За всякой вещью, — говорит Совершенный, — которая манит человека к обладанию ею, притаился Мара»¹⁸. Этот злобный оболститель лишь тогда утратит над человеком силу, когда тот поймет, что все преходяще. «Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти».

Итак, все дороги жизни ведут в мир страданий. Поняв эту разрушительную истину, человек может найти в ней своеобразное

горькое удовлетворение. Все суетно, все исчезает, как туман, вся Вселенная охвачена непрестанным умиранием. Это закатное, вечернее чувство пронизывает все учение Будды. Но ему мало указать на факт всеобщей агонии. Он, как и брахманы, учит, что мы оплакиваем гибель преходящего лишь из-за *авидьи* — нашего незнания. «Тучей неведения омрачился мир». Знание, достигнутое мудрым, дает всем спасение от Мары. Это знание заключено в Дхамме, блажен тот, кто обладает ею.

Эти-то частые сетования на авидью и призывы к знанию дали некоторым европейским историкам повод для одностороннего понимания буддизма. Им стало казаться, что Гаутама был чуть ли не предшественником создателей естественнонаучных принципов XIX в. и ставил разум во главу угла при объяснении мира. Другие авторы, как уже было сказано, видели в Будде предтечу позитивизма. Так, Т. Рис-Дэвидс, один из виднейших специалистов по буддизму, писал в прошлом столетии: «Континизм оказал большую услугу человечеству, научив его солидарности человеческой расы. Но буддийская теория кармы составляет попытку развить подобную, но еще более широкую идею за пятьсот лет до Р. Х.»¹⁹. Не говоря уже о том, что идея солидарности человечество меньше всего обязана философии Огюста Конта (ибо такая солидарность коренится в идеалах мировых религий), в высшей степени странно сравнивать Гаутаму и основателя позитивизма. Ничего «научного» в обычном смысле этого слова в буддизме нет. То знание, о котором говорил Гаутама и которое он считал орудием спасения, отнюдь не позитивное, рассудочное знание.

«Не по учености, не по преданию, не по знаниям назовется человек мудрым, — говорил он, — только того, кто шествует без печали, свободный от желаний, затворившийся в себе, в уединенном раздумье, назову я мудрым. Подлинное познание сосредоточено в «четырех благородных истинах»²⁰. Оно достигается не изучением природы, а самоуглублением. Более того: простое чувственное познание, с которым имеет дело наука, относится, согласно учению Будды, к иллюзорной, переменчивой стороне бытия. Такая «интуитивистская» гносеология должна была бы защищать буддизм, как и учение Лао-цзы, от стилизации под позитивизм. В этом можно убедиться на примере того, как Будда рассматривает проблему зла. Он не ограничивается простой констатацией бедственности и скорбности мира, т. е. внешней, наглядной стороной дела. Он указывает на таинственную сущность вещей, на метафизическую неизбежность зла в извечном колесе существования.

* * *

Однажды вечером, когда полная луна освещала учеников, сидевших в почтительном молчании вокруг Совершенного, он окинул их взглядом и произнес знаменательные слова, в которых

объявил ложным весь окружающий мир. Почему ложным? Потому что все на земле, под землей и в космических мирах — *составно* и, следовательно, подвержено разрушению. «Нет неизменной сущности в этом мире». Все непрерывно течет, изменяется, пребывает в бесцельном беге. Блаженство — это покой, но во Вселенной мы нигде не можем найти его. Куда бы мы ни бросили взгляд, повсюду томление, неудовлетворенность, неустанная погоня за собственной тенью, разрушение и новое созидание, которое в свою очередь несется навстречу гибели.

Когда же и почему возникло это всемирное кружение, составляющее самую сущность бытия? Будда не отвечает на этот вопрос. Его последователи утверждали лишь, что «с безначального времени» шесть типов существ (добрые духи, демоны, люди, животные, адские жители и суетные томящиеся души) заблудились, «как спящий во сне»²¹. От этой затерянности в бытии не возникает ничего, кроме иллюзий и мук.

Но что же породило все страждущие существа и где корни самого их бытия? Бытие, отвечает буддизм, есть лишь извечное волнение дхарм. Что же это? Частицы? Нет. Духи? Нет. Не может человеческий язык дать определение мировым элементам. Но из них слагается все — и материальный мир, и духовно-душевный. Они различаются между собой по типу своего проявления. Поэтому буддийские философы делят их на категории и пытаются даже определить число этих категорий.

С неуловимой для обычного восприятия быстротой бегут друг за другом вибрации дхарм, порождая образ преходящего существования. Поэтому нет ничего неизменного в мире. Нет и постоянного «я», души, как нет и постоянного тела²².

Здесь Будда удивительно приближается к догадкам своего современника Гераклита о природе мира. Недаром в «огненной» проповеди в Гае Будда говорил о пламени, которым объят мир. Впоследствии мы увидим, что из сохранившихся изречений эфесского мудреца можно заключить, что и он считал жизнь, бытие — порождением огня*. Буйная пляска пламени в костре или очаге, неугомонный поток, магнетически приковывающий взор человека, есть отражение Вечного Огня — основы мироздания. Но не только Будда и Гераклит учили об этом бытийном пламени. В гимнах Риг-Веды, в Библии, в Упанишадах, у греков и у персов — всюду огонь есть символ реальности Божией. Неосозанное напряжение энергии, невещественные вибрации, ураган скрытых от взора первоэлементов — вот на чем зиждется мироздание, согласно этим учениям²³.

От Гераклитова огня и буддийских дхарм протягивается нить к «идеям» Платона, «формам» Аристотеля, «универсалиям» средневековых реалистов, «монадам» Лейбница и Шарля Ренувье. А в наши дни мы являемся свидетелями того, как человеческий ра-

* См. книгу четвертую: «Дионис, Логос, Судьба».

зум и наука двинулись навстречу скрытым интуициям. И когда буддийская философия говорит о неуловимости потока дхарм, не есть ли это предвосхищение теории квантов? И не подтверждает ли Вернер Гейзенберг учение о неопишемости дхарм, когда говорит, что «атому современной физики все качества чужды, непосредственно к нему не имеют отношения вообще какие бы то ни было материальные качества, то есть любой образ, какой могла бы наша способность представления создать для атома, тем самым ошибочен»²⁴? Не приходится поэтому удивляться, что такие современные физики, как Шредингер или Оппенгеймер, были серьезно увлечены мистической философией Востока.

Будда пришел к учению о дхармах и мгновенности их проявлений через непобедимое ощущение мимолетности, эфемерности всего. Поэтому из скорбной почвы взошел и печальный цветок. Не сама теория мироздания была важна для Гаутама, а тот вывод из нее, который гласит, что мир есть страдание и, следовательно, зло. Не «мир во зле лежит», а сам по себе он извечно построен на принципах зла, мучения, несовершенства.

В этом приговоре миру Будда, как мы видим, не пощадил и человеческой души. Если брахманисты, признавая мир суетным и иллюзорным, понимали, однако, что человеческое «я» причастно Вечному и Непреходящему, Гаутама восстал и против этого.

Для того чтобы внушить ученикам эту непривычную и неестественную мысль, он углублялся в беседах в самые изощренные тонкости психологического анализа. С виртуозностью монаха, познавшего все изгибы человеческой души, он дробил и кромсал ее во всех направлениях. Он стремился показать, что вытекающая из вибрации и смены дхарм человеческая личность, в сущности, не более чем агрегат. Классифицируя дхармы, производящие «иллюзию я», Будда разбил их на пять главных групп, или *скандх*²⁵:

1. Рупа — чувственно-телесные элементы.
2. Самскара — элементы, связывающие дхармы в их чередовании.
3. Ведана — аффекты удовольствия, страдания и другие чувства.
4. Санджня — восприятие и понимание.
5. Виджняна — самосознание.

Разлагая человека на эти составные элементы, Будда, однако, колебался в решении вопроса об индивидуальности. С одной стороны, его теория говорила, что в процессе жизни и смерти все эти элементы уносятся и переходят, а следовательно, «я» — лишь мираж. Но, с другой стороны, стоя на такой позиции, он встречался с целым рядом непреодолимых внутренних и философских трудностей. Поэтому он нередко предпочитал отмалчиваться, когда его прямо спрашивали о душе. В сущности, он, пожалуй, никогда не заходил так далеко, чтобы отрицать всякое непреходящее осно-

вание в личности, но ему хотелось рассеять заблуждения касательно того, что есть истинный человек. Обращаясь к своим первым последователям, он утверждал, что истинным «я» не может быть ни Рупа, ни Самскара, ни Ведана, ни Санджня, ни Виджняна, ибо все они непостоянны и подвержены изменению²⁶.

Как-то один монах спросил Будду, существует ли атман «я», но Совершенный молчал. Тогда, может быть, «я» нет? — продолжал спрашивать монах. Но Будда опять ничего не ответил. Когда же после ухода монаха ученики выразили удивление по поводу уклончивости наставника, он сказал, что своим молчанием он хотел избежать защиты двух неправильных идей: о постоянстве и об уничтожении²⁷.

Из-за отказа Будды дать ясный ответ о душе многие буддисты последующих поколений расшифровывали его молчание в самом радикально-отрицательном смысле. Знаменитый индийский мудрец *Нагасена*, живший через 300 лет после Гаутамы, ярче всех выразил эту тенденцию. В беседе с греческим царем Милиндой он облек в популярную форму свои воззрения, которые века спустя возродятся в философии Юма и Рассела²⁸.

Царь Милинда был немало изумлен, ознакомившись с причудливым учением буддийского философа, который, не смущаясь никакими парадоксами, проповедовал отсутствие какой бы то ни было постоянной сущности, в частности — индивидуальной души.

— Вы говорите, что ваши братья по ордену называют вас Нагасеной. Но что же такое Нагасена? Не хотите ли вы сказать, что волосы на голове — это Нагасена?

— Я не говорю этого, великий царь.

— А может быть, волосы на теле?

— Разумеется, нет, великий царь.

— Тогда не означает ли Нагасена ногти, зубы, кожу, мясо, жилы, кости, жир или мозг?

— Нет, великий царь.

Тогда Милинда перечисляет каждую из пяти скандх, но получает на все это отрицательный ответ.

— Почтенный, — сказал царь, — может быть, все они вместе: Рупа, Самскара, Ведана, Санджня и Виджняна — составляют Нагасену? Или кроме этого есть еще что-либо такое, что и будет Нагасеной?

— Нет, великий царь.

— Если так, я уже устал от вопросов и так и не узнал, что же такое Нагасена. Нагасена — это пустой звук. Кто же тогда Нагасена, которого мы видим перед собой?

— Великий царь, вы сюда прибыли пешком или на колеснице?

— Я прибыл не пешком, а на колеснице.

— Если вы, великий царь, прибыли сюда на колеснице, то скажите: что такое колесница? Не дышло ли это?

- Нет, почтенный.
- Не ось ли — колесница?
- Нет, уважаемый.
- Не колесо ли, не остов ли, не упряжь ли, не ярмо ли? — На все это царь отвечал: «нет».
- Тогда, значит, все эти части составляют колесницу?
- Нет, господин.
- Тогда, может быть, есть что-то вне их, составляющее колесницу?
- Нет, почтенный.

На это Нагасена иронически заметил, обращаясь к свите: царь Милинда сказал, что приехал в колеснице, но когда его попросили объяснить, что такое колесница, он не мог в точности сказать, что именно он утверждал.

Подобного рода диалектику пускали в ход сторонники «левого крыла» в буддизме для разрушения учения о единстве «я», казавшегося им предрассудком. Но на самом деле сравнение «я» с механическими устройствами видимых вещей способно было лишь вести к недоразумениям. Ни Нагасена, ни даже сам Будда не обратили внимания на удивительную специфику психических и духовных процессов. Эта специфика не позволяет безнаказанно дробить их. Всякий раз, когда производится подобный непропорциональный «анализ», перед нами остается лишь изуродованный труп душевной жизни, но подлинная ее сущность ускользает. Слово «колесница», действительно, есть условное обозначение ряда вещей, *механически* связанных друг с другом. Совершенно иную природу имеет человеческое сознание.

Буддийское учение часто сравнивают с философией Бергсона. Действительно, между ними есть точки соприкосновения, хотя бы в понятии о непрерывном процессе и в учении о познании путем созерцания. Но в подходе к духу они настоящие антиподы. Бергсон говорил о бесполезности механического дробления единого духовного потока. Он указывал на то, что наша логика, «логика твердых тел», не в состоянии охватить живое и реальное единство сознания. Бергсон положил начало новому пониманию духовного бытия, отбросив незаконные аналогии с неодушевленными предметами, которыми злоупотребляли не только буддийские мыслители²⁹.

Для характеристики единства сознания в современной философии используют даже особый неологизм — «сплошность»³⁰. Эта «сплошность» идет рука об руку еще с одной важной чертой. Когда мы пытаемся анализировать «переливы» или пусть даже, если угодно, скандхи, то сам этот анализ возможен лишь в силу некоего особого единства, с позиций которого мы можем судить о множественности. Как бы ни был быстротечен поток наших внутренних «переливов», он возможен вообще как нечто связанное лишь благодаря некоему «общему знаменателю».

Будда, в отличие от некоторых буддистов, понимал необходимость поисков этого единства. Но, очевидно, к более или менее ясным выводам он не пришел или не пожелал их сформулировать. Благодаря этому его учение в вопросе о душе и «я» получило черты странной двусмысленности. Двусмысленность эта порождалась, с одной стороны, теорией вибрации дхарм, а с другой стороны, Будде все же нужно было опереться если не на «я», то на что-то его заменяющее. Без этой опоры ему невозможно было бы строить свое толкование учения о сансаре и Карме, т. е. учение о *второй благородной истине*, гласящей, что «причина страданий открыта».

Глава двенадцатая

КОЛЕСО БЫТИЯ

Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегает перепуганный заяц. Связанные путами и узами, они снова и снова в течение долгого времени возвращаются к страданию.

Джаммапада, 342

Пульсации дхарм изначальны. Но они не вечны. Гаутама предсказывал, что рано или поздно этот фантом, эта тошнотворная карусель прекратит свой бешеный бег и войдет в тихую гавань «бытия непроявленного». Здесь он более всего обнаруживал свою органическую связь с учением Упанишад.

Будда не говорил о Великой Игре и о «Кальпах» извечного круговорота. Но однако и он вслед за брахманами оказался под обаянием древнего чувства всеохватывающей закономерности. Не игра и не Майя, по его словам, поддерживают в иллюзорном бытии томящееся человечество. Страстная воля к жизни, жажда существования — вот горячее, непрерывно поддерживающее огонь дхарм.

Но как совершается этот процесс? Каким образом алчная Тришна вызывает к бытию все новые и новые формы? По учению буддизма, это осуществляется при посредстве неуклонных законов.

Не случайно буддисты видели сущность учения Гаутамы в том, что он открыл причинное происхождение мира и зла (что, в общем, с их точки зрения одно и то же). Радхакришнан считает даже, что «закон всеобщей причинности» и вытекающее из него понятие о вечном становлении есть «главный вклад Будды в индийскую мысль»¹. Впрочем, и в этом пункте, как и в отношении пессимизма, у Гаутамы были предшественники. В частности, фи-

лософы школы Санхьи, у которых основатель буддизма учился в юности, придавали большое значение этому мировому закону. Вообще частые совпадения в доктринах Будды и Санхьи, учитываемая то, что последняя значительно старше, свидетельствуют о многом. Если говорить схематично, то можно утверждать, что Санхья вылилась из Упанишад, как буддизм из Санхьи².

Гаутама не только стремился указать на причину страдания и на ее связь с мировым детерминизмом, но и создал свою формулу этой связи. Формула эта, называемая *Бхава Чакка*, или Колесо Бытия, состоит из 12 звеньев. Эти звенья — орудие всемирного страдания.

На первый взгляд ясностью эта формула не отличается, а для неподготовленного слушателя она вообще звучит как нелепейший набор ничем не связанных терминов. Начинается она с авидьи, т. е. незнания, и ведет через кармические силы, сознание психофизическое, органы чувств и мышление, соприкосновение, чувства, жажду, стремления, желание бытия, рождение — к старости и смерти. Эти двенадцать звеньев цепи возникают одно в зависимости от другого. Их связь навсегда осталась бы для нас загадкой, если бы не было установлено, что эта странная последовательность охватывает три индивидуальных жизни. В свете указанного толкования мы можем в какой-то степени составить себе представление о теории причинного круговорота сансары³.

Человек, убежденный в том, что высшая ценность — это мир и жизнь, человек, ищущий счастья и радостей, даже за гробом погружен во тьму авидьи, заблуждения. Он обольщен царем смерти Марой, он руководствуется суетными, недостойными побуждениями. И это не проходит для него даром. В существе его сплетается такая комбинация пульсирующих дхарм, которая определит возмездие в дальнейшем развитии. Это возмездие не есть только кара; делающие добро получают награду. Но и те и эти обмануты суетой, ибо их *кармические силы* влекут их далее через следующие жизни. Благо лишь тому, кто победил эти силы отрешением.

«Одни, — говорил Будда, — возвращаются в материнское лоно; делающие зло попадают в преисподнюю, праведники — на небо, лишенные желаний достигают Нирваны»⁴.

Человек, не утишивший в себе волнения дхарм, возрождается вновь. Не будем сейчас останавливаться на естественном недоумении: как может возрождаться душа, если ее нет? Продолжим пока рассмотрение Бхава Чакки.

В утробе матери с момента зачатия вспыхивает первоначальное недифференцированное, смутное *сознание* будущего человеческого существа. Именно оно образует вокруг себя *психофизическую* сферу в ее целостности (намарупа). Далее эта психофизическая сфера разделяется на «шесть областей», т. е. *органы чувств и мышление*, а наличие их обуславливает *ощущения и чувства*. В результате в человеке развивается Тришна — *жажда наслажде-*

ний, жажда жизни, вождения и связанная с ней привязанность к чувственному. Из этих суетных *стремлений* выковывается непобедимая *воля к жизни*, воля, о которой впоследствии учил Шопенгауэр. Именно она — это детище Тришны — ввергает человека в следующее воплощение ⁵.

«Желание беспечно живущего человека растет, как малува *. Он мечется из существования в существование, как обезьяна в лесу, ищущая плода».

«Как дерево, хотя и вырванное, продолжает расти, если корень его не поврежден и крепок, так и страдание рождается снова и снова, если не искоренена склонность к Желанию».

Одиннадцатое звено переносит нас в *рождение* третьей жизни, которая, как и все на земле, завершается *старостью и смертью*. На этом буддийская формула судьбы заканчивается, но по существу у нее нет конца; она похожа на исполинскую спираль. Ведь за смертью человека, не победившего в себе желания, следуют дальнейшие жизни, за ними еще и еще, и так до бесконечности. «Возбужденные страстью, — говорит Будда, — попадают в поток, как паук в сотканную им самим паутину» ⁶.

Но, увы, если бы возрождения совершались лишь в человеческом образе! Главный ужас заключается в том, что безжалостная Карма влечет греховное существо через бездны неопишуемых пыток. Здесь Будда буквально повторяет все мрачные верования своей эпохи и народа относительно возрождения в аду или в виде животного.

Один известный писатель, путешествуя по Тибету, после посещения ламаитских монастырей пришел к выводу, что «ни одна религия в мире не населила небо, землю и ад с такой часто безудержной фантазией и не изобразила безграничность божеских и человеческих тайн более жутко».

«Некоторые отдельные храмы монастыря, — рассказывает он об обители Тригсе, — настоящие кабинеты гиньоль. Как из ледника поднимается холод, так и от них ощутительно веет ужасом. Уроды верхом на безобразных животных, тигры и отвратительные чудовища разного рода. Один зал ужасов наполнен демонами, и их беснующиеся тела видны даже сквозь ткани, которыми они частью окутаны. Некоторые из этих адских духов вышиной в два этажа! Стены покрыты фресками, написанными гением, но гением, одержимым безумием. Они не только фантастически страшны, но подлинные привидения ужаса!.. Может быть, не случайно последний настоятель этого монастыря сошел с ума» ⁷.

В буддийских священных книгах и в словах, приписываемых самому Гаутаме, довольно часто звучат зловещие угрозы муками преисподней ⁸. Более того, Будда любил с уверенностью астроно-

* Тропическое растение.

ма, предсказывающего затмение, определять посмертные судьбы тех или иных людей. Он очень часто говорил о прошлых воплощениях и намечал схему будущих. Безусловно, эти предсказания производили на народ большое впечатление.

* * *

Теперь мы должны сделать остановку. Трудно было не заметить, что вся вышеизложенная система цепи причинностей, регулируемых Кармой, явно не согласуется с идеей иллюзорности души. Если «я» не существует, то кто же перевоплощается, кто возрождается в светлом мире богов или в ужасающих безднах ада? Как можно говорить о Карме как о справедливом законе воздаяния, когда воздавать-то, в сущности, некому? Умер человек, распалась связь его скандх, и нет его. Если эти скандхи и продолжают существовать, то видеть в их дальнейшем бытии какое-то возмездие нелепо. Нелепо в такой же степени, как считать возмездием судьбу органических элементов нашего тела после смерти. Невольно вспоминаются слова поэта о могущественном Цезаре, превратившемся после смерти в глину, которой замазывают щели. Но можно ли назвать это истинным воздаянием? А закон Кармы, говорят нам, неумолимо справедлив.

Создается впечатление, что Гаутама должен был принять теорию перевоплощения как нечто слишком популярное и привычное для того, чтобы с ним расстаться⁹.

Даже такой поборник буддизма, как О. Розенберг, вынужден признать, что с буддийской точки зрения «ничего, собственно, не перерождается, происходит не трансмиграция, а бесконечная трансформация»¹⁰. Поступки человека создают определенные кармические силы, которые после его смерти не исчезают, а под действием закона Кармы формируют новое существо. Между умершим и этим существом такая же связь, как у родителей с детьми. Как дети несут на себе печать своих отцов, так и каждая человеческая жизнь имеет таинственную связь с некоей предшествующей. Отсюда на первый взгляд очевидно, что страдающий человек по-настоящему не может быть виновным в грехах своего предшественника, а лишь платит за чужие проступки. Это одно из самых запутанных и темных мест в буддизме, которое вызвало недоумение у многих его исследователей. Уча о нелицеприятном воздаянии, он как будто бы в то же время зачеркивает его.

Но мало того. В этом пункте учение Будды подстерегает еще одна трудность. Для того чтобы понять ее смысл, обратимся к конкретному случаю.

В конце прошлого века в старом буддийском храме близ Осаки в Японии подвизался молодой, красивый жрец. Он пользовался почетом и уважением как человек ученый и благочестивый. Но одно роковое свойство мучило его: он помимо своей воли за-

жигал женские сердца. Это превращало жизнь в пытку; он постоянно должен был терпеть страстные взгляды, нескромные речи, получать письма с заманчивыми предложениями. Знатные японки сулили ему богатство и все земные радости. Наконец один случай потряс его настолько, что в нем что-то надорвалось и он, написав объяснительное письмо своему наставнику, ночью бросился под колеса экспресса.

Известный знаток Востока Лафкадио Хёрн, живший в то время в Японии, был взволнован и заинтересован этой трагедией и обратился к своему другу, ученому буддисту, чтобы узнать его взгляд на случившееся. Самому Хёрну поступок монаха казался героизмом, но японец сурово осудил его.

— Он в смерти искал спасение от греха, — оправдывал самоубийцу Хёрн.

— Если так, то ему суждено возрождаться еще много раз, ему предстоит все те же искушения, те же терзания и муки, доколе он не научится побеждать свои желания. Самоубийство же не ограждает от вечной необходимости одолевать самого себя...¹¹

Заметим, это говорит не малосведущий крестьянин, а «ученый буддист», и он говорит о перевоплощении как о сохранении некоего «я», которое должно много раз «страдать», «учиться», «побеждать». И в то же время никакого «я» не существует; о том, что таков буддийский догмат, свидетельствует не раз в своих сочинениях тот же Хёрн. Не чувствуется ли здесь безысходный тупик мысли?

Самоубийство, которое так строго осуждено буддистом, стоит перед учением Будды как огромный камень преткновения. Если нет «я», то именно самоубийство должно было бы стать основной проповеди Будды. Ведь если после смерти сознание мое исчезнет, если меня как такового нет, то значит, в смерти я нашел избавление от этого проклятого мира. Зачем тогда бояться массового уничтожения, против которого теперь с благородной непоследовательностью выступают буддийские монахи? Ведь если глобальный взрыв сметет с лица земли все жалкое человечество, то вместе с ним исчезнет и страдание. Чем совершенствовать трудную практику духовного самоумерщвления, не лучше ли сразу отдаться в руки смерти? И тогда конец всем вопросам. Как верно заметил по этому поводу Вл. Соловьев, «если единство самосознания ограничивается каждый раз пределами одного воплощения, то ими же ограничивается и действительное страдание для каждого существа»¹².

Пусть мнутя и пульсируют дхармы, нас нет — нет и нашего мучения, а следовательно, цель, поставленная Буддой, достигнута.

Скажут: если все человечество исчезнет с лица земли, оно останется блуждать по томительным кругам между адом и небесными сферами. Но ведь мы об этом ничего не будем знать, ибо кружиться в этих проблематических областях будут существа,

к нам никакого отношения не имеющие. Пусть несут они последствия наших ошибок, а мы, живущие, освобождены смертью.

Чего стоит аргумент Шопенгауэра, который писал: «Самоубийца отрекается только от индивидуума, а не от вида»? Ведь если все индивиды вида будут истреблены, то сам вид превратится в нуль. А если и не превратится, то какое нам до него дело? Когда царевич Сиддхарта покинул дом, он не о виде беспокоился и не о волнении дхарм думал, а прежде всего был поражен картиной человеческих страданий и понял, что *ему* их не избежать. Он объявил жизнь недолжным злом, несчастьем и в то же время не признавал, что после смерти «я» сохраняется. Следовательно, он должен был бы учить о величии самоубийства, указывать на него как на действенное и радикальное средство обрести покой.

Но что же мы видим? Будда не только его не проповедует, но и осуждает людей, наложивших на себя руки. Он продолжает настаивать на теории сансары, говорит о ней в таких выражениях, как будто бы «я» после смерти остается.

Какой же видит буддизм выход из этого клубка противоречий? Он пытается искать его в двух направлениях. Обращаясь к широкому массам, он не настаивает на учении о несуществовании «я», говорит о сансаре в ее общепринятом понимании. Когда же он обращается к философам, то на сцену выступает учение о *сантане*, о некоем замкнутом индивидуальном единстве, в каждом потоке дхарм образующем живое существо. Это предполагаемое единство обособленного потока и попытались использовать буддисты, чтобы увязать теорию «я» с учением о сансаре. «Я» не сохраняется по смерти, но сохраняется сантана, и именно ее постигают все приключения в дольном и горнем мирах.

Этот взгляд был разработан гораздо позже. Одним из его создателей может считаться буддийский философ Васубандху, живший почти через тысячу лет после Будды¹³.

Сам же Гаутама так и не пришел к определенному решению, как устранить это противоречие. В данном случае, как и во многих других, он, очевидно, остановился на полдороге, ограничиваясь намеками, умолчаниями, туманными фразами. Он старался, чтобы его последователи не фиксировали свое внимание на этих слишком отвлеченных, по его мнению, вопросах, а шли за ним как за Просветленным, нашедшим путь к освобождению от страданий.

ждуший, пресечет здесь старость и рождение»¹. При жизни он станет святым архатом, а по смерти перейдет в Нирвану.

«Как в глубине моря нарождаются волны,—говорил Будда,—но все пребывают в покое, так бхикшу пусть будет покоен, никогда ничего не жаждет, ничего не желает»². Всем измученным и изнемогшим в битве жизни Совершенный обещал открыть обитель успокоения. Он призывал их облечься в броню равнодушия, ничего не ждать от суетного мира. Такая внежизненная позиция должна, по его мнению, застраховать ищущего спасения от огорчений и всякого зла. О чем ему будет скорбеть, когда он ничего не ищет, когда он «все влечения погасил в себе и всякие желания вырвал с корнем»? В этом есть своя заманчивая логика: «Из желания рождается печаль, из желания рождается страх; у того, кто освобожден от желаний, нет печали, откуда страх?»³ Таким образом, желания — главная мишень, по которой бьют буддийские стрелы. Тот, кто сумел победить свои желания, тот «уничтожил тернии существования: это его тело — последнее»⁴. Такой человек выскальзывает из мутных волн сансары, которые продолжают стремить свой бег уже где-то в стороне от него.

Однажды Будду спросили, какова посмертная участь одного великого подвижника. Он ответил лишь, что для человека, который изжил в себе тяготение к психофизическому бытию (намарупа), нет ни рождения, ни смерти. Таким образом, главный упор делается на то, что уже здесь, при жизни, человек может обрести состояние бесстрастия, покоя, просветления, т. е. стать причастным Нирване⁵. Мы вернемся еще к тому, что разумел Будда под словом «Нирвана», а сейчас отметим только, что обретение архатом Нирваны описывалось им в самых приподнятых выражениях⁶. Все злое и суетное позади, познана истинная цена мимолетных благ, впереди радостный путь свободы и чистоты. Чем привлечешь того, кто оставил дом и близких ради нищенской чаши и желтого рубища? Нет ничего для него дороже его внутренней независимости и свободы от желаний. Он сказал прости этому ничтожному миру! «Как попугай не сравнится в быстроте с лебедем, так владелец домов никогда не сравнится с мудрым счастливым бхикшу в уединенном лесу, погруженным в размышления»⁷.

Многие места в буддийских книгах звучат как восторженные гимны, прославляющие свободу нищего монаха⁸. Бхикшу сравнивает себя с человеком, который нашел высочайшее счастье.

Вот зажиточный и честный пастух: он мирен, трудолюбив, обеспечен, в доме его весело пылает очаг, ему служит добрая жена, его коровы подоены, рис сварен, он может быть покоен:

Если хочешь дождь послать —
Пошли, о небо!

Но сколь блаженнее бхикшу, в сердце которого воцарилось нерушимое счастье! С большим правом он повторяет слова песни:

«Если хочешь дождь послать — пошли, о небо!» Пастуха ждут превратности и тяготы, то, чем он владеет, завтра может быть отнято у него, а бхикшу волен, он наслаждается тем, что у него нет привязанностей и желаний, что он не ищет в мире ни любви, ни дружбы. Он проходит по жизни как ее победитель, он знает, что колесо бытия не увлечет его больше. «Если хочешь дождь послать — пошли, о небо!»

Благополучие пастуха — мираж. А бхикшу знает, что это ничтожно, что это — уловки Мары, что это — «крючок на удочке». Не ищет он помощи у богов и людей, он познал вечную Дхамму и идет «одиноко, подобно носорогу». Он горд своей независимостью, он благостен, ибо нет ничего в мире, что могло бы его смутить. Он — могучий буйвол в джунглях, он — одинокий слон, отошедший от стада. Никто не может устроить его, он презирает все тленное.

В Индии любимым символом просветленной души был образ лотоса. «Никогда капля воды не удержится на листке лотоса; никогда мудрец не прилипнет ни к чему из того, что видимо, что слышимо и что создано. Кто стряхнул с себя все греховное, тот ничего не воспримет в жадности из видимого, слышимого и созданного. Он не ищет очищения посредством другого, ибо ничто, идущее извне, не радует и не огорчает его»⁹.

Душа человека, познавшего сладость Дхаммы, как бы витает вне зримой действительности. Ее внутренняя реальность — не поток мятущихся дхарм, а тишина и величие Нирваны. Гаутама говорит о ней как о единственно желанной, как о пределе всех стремлений. Именно в идее Нирваны (при любой ее трактовке) и заключен важнейший смысл его учения.

* * *

Можем ли мы сказать с достоверностью, что понимал сам Будда под словом *Нирвана*?

Вероятно, этот вопрос нередко ставили ученики перед самим Гаутамой. И чаще всего он давал им уклончивые ответы. «Многое видит, многое слышит здесь человек, — говорил он, — о многом мечтает; разрушение же всех желаний и страстных влечений к вещам, дорогим человеку, — вот это и есть неизменное состояние Нирваны»¹⁰.

Но что кроется за этим «разрушением желаний»? Позднейшие буддисты утверждали, что основа Нирваны — пустота (шунья)¹¹. И опять-таки не всегда ясно: как понимать эту «пустоту». Есть ли Нирвана некое абсолютное Начало, полнота всех полнот, или в ней не заключено ничего, кроме мертвого покоя небытия?

Особенно тревожил учеников вопрос о посмертной судьбе че-

ловека, достигшего Нирваны. Однажды они спросили об этом. Будда ответил:

— Как пламя, затушенное порывом ветра, не существует уже более, так и мудрец, освобожденный от тела, исчезает, и нельзя сказать, чтобы тот мудрец все еще был где-то.

— Исчез ли он только отсюда, или вовсе его нет нигде, или он только освободился от недугов?

— Кто отошел, у того нет былого вида; но когда разрушены вещи, какое же представление может возникнуть о них?¹²

Опять странная двусмысленность! Эти слова можно понимать в совершенно противоположном смысле: или мудрец, перешедший в Нирвану, обрел такую форму существования, которая не может быть *изображена* средствами обычного языка, или вместо чаемого бессмертия он обретает Вечную Смерть. «Мудрые угасают, как лампы», — говорил Будда¹³. Но если с нашей современной точки зрения угасание не есть уничтожение, а переход в другую форму бытия, то можно ли с уверенностью утверждать, что и Будда понимал угасание именно так?

Нежелание Будды более определенно ответить на вопрос о сущности Нирваны привело к многочисленным недоразумениям. Как в среде его последователей, так и среди небуддистов нередко звучали голоса, утверждавшие, что высшее блаженство и совершенную цель бытия Будда видел в «голом ничто»¹⁴.

Им возражали, что небытие немислимо как идеал, что человек всегда с содроганием заглядывает в его бездну, что наиболее сильные религиозные порывы возникали именно как реакция на ужас надвигающейся тьмы уничтожения. Однако можно думать, что это возражение недостаточно убедительно. С одной стороны, действительно, для широких масс культ небытия никогда не станет религией. Но мы не должны забывать о той среде, в которой вырабатывалось буддийское мирозерцание. Это были люди, как правило, молодые, интеллигентные, пресыщенные, со следами ранней усталости на душах. Их возраст был как раз таким, на который падает наибольшее количество самоубийств во все эпохи и у всех народов. Подобных людей увлекает болезненная тяга к небытию, манит головокружительная глубина пропасти. Поэтому не будем изумляться, если окажется, что именно этот властный призыв к абсолютной тишине исчезновения обладал особым очарованием для ближайших последователей Будды¹⁵.

О негативном счастье погрузиться в Ничто будут говорить и после Совершенного, причем эти мысли облекутся в гораздо более совершенные формы. И все-таки большинство буддистов вынуждено будет постоянно балансировать между двумя окончательными решениями: между «да» и «нет», между признанием Небытия как абсолютного Ничто и пониманием его как некоего особого существования, совершенно недоступного нашему обычному познанию.

«То, что остается после окончательного упразднения Воли, — говорил Шопенгауэр, — для всех тех, кто еще исполнен Воли, есть, конечно, ничто, но наоборот, для того, чья воля обратилась назад и откинула себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто»¹⁶.

В этих словах буддийствующего философа, быть может, заключен намек на мост, который перекидывается между негативным и позитивным пониманием Нирваны.

Но попробуем еще раз обратиться к самому Будде и его ближайшим ученикам. Пусть Совершенный не желает прямо отвечать на вопрос: что есть Нирвана? Может быть, он даст нам понять ее природу как-то иначе. Может быть, мы найдем ответ в форме намеков, случайно оброненных фраз, невольно вырвавшихся признаний. И если, соединив эти обрывки, мы получим цельную мозаику, то ее ценность будет, пожалуй, значительней, чем догадки и рассуждения всех позднейших философов и ученых.

Прежде всего мы должны отбросить мысль, что учение о Нирване — теоретическая догма. Напротив, Будда как будто бы намекает именно на то, что в теоретическом плане ее невозможно осмыслить, ибо она выходит за пределы нашего логического понимания. Итак, путь к ней — путь чистого созерцания. Архат, отбросивший привязанности, свободный от суеты, от печалей и от радостей, закаливший и возвысивший свой дух в школе самоуглубления, при жизни приобщается к «непроявленному Бытию». Тем самым он и освобождает себя от дальнейших странствий в мирах сансары.

Но если это так, то неужели архат, достигший Нирваны, никак не сможет поведать другим людям о своих переживаниях! Скажут: переживание экстаза, высшие состояния духа всегда неопишуты, и пытаться рассказать о них — означает стремиться к невозможному. Но пусть это и справедливо, тем не менее великие мистически одаренные души не скрывали избытка переполнявших их священных переживаний. Их сосуд, как бы наполненный до краев, неизбежно расплескивал капли божественной влаги, которые попадали в наши высохшие сосуды.

Так происходит и с Буддой. Сначала он пытается устранить всякие предположения о возможности как-то постичь Нирвану. Но потом мы слышим, что Нирвана — это «великое блаженство», «счастье», что тот, кто погрузился в нее, «радуется, свободный». Дхаммапада, говоря о пути бхикшу, верящего в учение Будды, предсказывает, что он «достигнет спокойного места, счастья».

Будда сравнивает Нирвану с «миром и мудростью», а его ученики считали величайшей заслугой учителя это овладение страстями и обретение «дивного бессмертия».

Где может человек найти ключ к царству Нирваны? В глубине своего сердца, отвечает Будда. «Тот несравненный остров, где ничем не владеют, где ничего не жаждут, я называю Нирваной, раз-



Будда, погруженный в Нирвану

рушением смерти и гибели»¹⁷. Тема этого внутреннего «острова» звучит очень часто в буддийских писаниях. Он обнаруживается не сразу. Человек должен сосредоточенными усилиями очистить свое сердце, чтобы туда проникла умиротворяющая тишина Нирваны и чтобы поток, бурлящий вокруг острова, не смог его сокрушить.

Незадолго до смерти Будда говорил: «Вот я отхожу теперь к неодолимому, неизменному, чему нет ни в чем подобия; никакого сомнения не останется для меня в Нирване, для меня, отрешенного в духе».

Из этих указаний мы можем сделать вывод, что, хотя Нирвана и заключает в себе отрицание нашего бытия,— *она сама не есть «голое ничто»*. И, наконец, обратим внимание на слова Будды, которые, пожалуй, можно считать решающими для спорного вопроса:

«Существует нечто нерожденное, не имеющее начала, непроевленное, несоставленное; если бы не было подобной вещи, то не было бы избавления от того, что порождается, имеет начало, производится и составляется»¹⁸. Иными словами, залогом спасения от быстротекущего и мятежного мира сансары и дхарм является наличие некоего *трансцендентного* Сверхбытия. Это есть не что

иное, как безатрибутное *Абсолютное Начало*, о котором учит мистическая философия Востока и Запада. Таким образом, правы те, кто говорит, что ранний буддизм «понимал под Нирваной нечто подобное тому, что учителя Упанишад понимали под Брахманом», и, следовательно, было бы совершенно неверным утверждать, что Будда восстал против брахманизма¹⁹. Напротив, он продолжал линию Упанишад, которые также отказывались давать Брахману положительные определения.

Кто вас будет учить, что Нирвана —
Прекращенье всего — тот солжет.
Будет так же неправ, кто вам скажет,
Что в Нирване вновь жизнь потечет²⁰.

Но в этой линии, как мы уже видели, крылась тайная опасность. Говоря о непостижимом «*нет-нет*», индийская мысль в лице учителей Санхьи договорилась до окончательного «нет!». Буддизм, вероятно, был очень недалек от этого рокового рубежа. Он осудил жизнь, он с презрением отверг богов, он провозгласил величайшим счастьем растворение в Молчании, о котором ничего невозможно сказать. Этот неотразимый покой оберегает отрешившегося от треволнений жизни. Он счастлив тем негативным счастьем, в котором все умолкло и в котором исчез он сам. Несмотря на то что Будда называет Нирвану «миром и блаженством», от его экстазов веет холодом, а в его «совершенном монахе» есть что-то мертвенное. Он освободился от печалей, но — дорогой ценой утраты личного «я». Он освободился от когтей смерти, но не нашел подлинного бессмертия.

То страдание, которое вызвало к жизни буддийскую проповедь, было все-таки индивидуальным страданием. А в оцепенении транса не только снималось страдание, но и истреблялся сам индивидуум, исчезала личность. Это не расширение сознания, когда оно, разрушив эгоистические барьеры, проникает в тайные глубины жизни и вникает, подобно пушкинскому пророку, «неба содроганью». Нет, это было исчезновением, растворением личности в Сверхличном и Надбытной Пустоте. В результате ради спасения и избавления человек избавился от самого себя, и спасение, в сущности, оказывалось особого рода гибелью.

Известный исследователь буддизма Эдмунд Гарди утверждал, что Будда якобы отверг Трансцендентное²¹. На самом же деле скорее наоборот, он отверг *все, кроме Трансцендентного*. И если в Упанишадах и Махабхарате можно найти еще попытки обрести Бога Живого, который был бы не только далеким и холодным Абсолютом, то Будда решительно отрицает этого Бога. Нет ничего, кроме Нирваны и томительно-бесполезной сумятицы дхарм. Нужно стремиться, чтобы мировая ложь разоблачилась и чтобы исчезли все препятствия для погружения в пучину Тишины. Бог как Творец, как Разум, как Любовь, Бог, изливающий

Свою благодатную мощь на созданную Им вселенную, был неведом Будде. Его справедливо называли *атеистом*. Он не только не умел увидеть на фоне Безусловного Начала благодостный Лик Бога-Отца, но, кажется, и не захотел его увидеть. Гордый своей духовной победой, тем, что он и его последователи могут *сами*, своими силами обрести спасение, он не пожелал помощи свыше²².

А языческие боги? Им, видно, оставалось только завидовать «просветленным», исполненным глубоких мыслей, которые наслаждаются спокойствием освобождения!²³ В этой атеистической тенденции сказалось также влияние школы Санхья.

Позднейшие авторы утверждали даже, что Будда выступал с прямыми антиатеистическими аргументами, доказывая, что Бога как Ишвары (т. е. личного Творца) не может быть. При этом он якобы ссылался на различие вер и множество богов, которым поклоняются. Согласно Асвагоше, особенно сильным казался Будде аргумент «от творения». Если мир сотворен Богом, то значит быть Творцом есть извечное и определенное свойство Безусловного Начала. Но это Начало не может иметь подобного свойства, ибо в противном случае оно перестало бы быть Абсолютным. Далее Будда якобы указывал на наличие зла в мире как на аргумент против Бога и при этом ссылался на закон Кармы как на безликий вселенский регулятор добра и зла²⁴.

Действительно ли Будда прибегал к подобным аргументам или это приписывали ему его последователи — в данном случае не так важно. Не подлежит сомнению главный факт: атеизм Гаутама. И совершенно очевидно, что коренился он не в плоских доводах весьма сомнительной ценности, а главным образом во *внутреннем устройении* основателя буддизма. Здесь, как и во всех других случаях, волевая направленность играла первенствующую роль. С гордостью аскета, осознавшего на опыте *свою* внутреннюю мощь, Будда заявляет, что не нуждается в Боге. Между никчемным, подлежащим истреблению миром и бесстрастной Нирваной нет никого, кроме Просветленного, который преодолел цепи Мары и растворяется в царстве Покоя.

Итак, единственная достойная человека цель — это освобождение, свобода от всего, и в том числе от самого себя. Для этой цели Будда предлагает «восьмеричную систему», которая и составляет *четвертую благородную истину* — о пути к избавлению.

«Восьмеричная система» должна помочь человеку пробудиться и постепенно обрести блаженство Нирваны.

«Встаньте, встаньте! — восклицал Гаутама. — Что вы дремлете? Что за сон для больных, отравленных ядом страдания, тоскующих?.. Встаньте! Встаньте! Учитесь жизни, ведущей к миру, дабы властелин смерти не воспользовался бы вашей беспечностью и, обольстив, не подчинил бы вас своей силе. Победите то

Желание, которым связаны боги и люди, которого так жаждут они; не теряйте решительной минуты жизни: кто не удержит ее, кто даст ускользнуть ей, тот обрекает себя на погибель... Ты оскверняешь себя постоянной беспечностью; только бдительностью, размышлением ты вырвешь из себя стрелу отравления»²⁵.

Что же заключено в «восьмеричной дороге», которую предлагает Будда? Это:

1. Правильные взгляды, т. е. основанные на «благородных истинах».
2. Правильная решимость, т. е. готовность к подвигу во имя истины.
3. Правильная речь, т. е. доброжелательная, искренняя, правдивая.
4. Правильное поведение, т. е. непричинение зла.
5. Правильный образ жизни, т. е. мирный, честный, чистый.
6. Правильное усилие, т. е. самовоспитание и самообладание.
7. Правильное внимание, т. е. активная бдительность сознания.
8. Правильное сосредоточение, т. е. верные методы созерцания и медитации²⁶.

Овладение этими принципами рассматривалось Буддой как некий ряд постепенно восходящих ступеней. Начав с внутренней решимости победить в себе волнение преходящего, человек подавляет свои темные и злые наклонности. Он должен быть добр ко всем, но не во имя Добра, а во имя освобождения себя от власти зла. Истинный бхикшу «не разрушит ничьей жизни; и жезл и меч он отбросит, исполненный кротости и жалости, он сострадателен и милосерд ко всем существам, одаренным жизнью». Он должен избегать воровства, быть целомудренным, правдивым, должен отбросить грубость, жадность, празднословие, искать во всем справедливости²⁷.

Но соблюдение всех этих моральных заповедей само по себе не представляет ценности. Оно лишь помогает человеку развивать силы, ведущие к Нирване, способствует приближению к следующей ступени, на которой будет господствовать полное самообладание и уже ни ненависть, ни любовь не смогут смутить внутреннего покоя. Это — ступень окончательного овладения своей физической природой. «Размышляющий мудро переносит и холод, и зной, и голод, и жажду, не боится ядовитых мух, ветра, солнца и змей; он кроток перед словом поношения, перед телесными страданиями, перед самыми горькими муками, томительными, беспокойными, разрушительными для жизни»²⁸. Здесь буддизм целиком усвоил традицию предшествующих индийских аскетов, приводивших себя в состояние совершенной бесчувственности и сравнивавших свое тело с той кожей, которую сбрасывает змея.

Иллюстрацией такого изумительного самообладания могут служить фотографии, несколько лет назад облетевшие весь мир. Когда во Вьетнаме буддисты стали подвергаться притеснениям, один монах в знак протеста сжег себя живым на городской площади. Незабываемая фигура этого человека, сидящего в обычной позе созерцания, с неподвижным лицом, с головой, обьятой языками пламени (он был облит бензином), может служить подлинным символом архата, отрешенного от всякой подчиненности телесному.

Заключительная восьмая ступень — это погружение в высшую область созерцания. Следуя многовековым принципам Йоги, буддисты делили этот этап на ряд особых стадий. Свободный от страстей, «погруженный духом в тишину» созерцатель должен постепенно приучить себя отрешаться от чувственных представлений. Эта высокая одухотворенная абстракция ведет к неизреченному переживанию бытия как «всеединого бесконечного».

На этой второй ступени, как и на третьей, когда постигаются единство и духовность основ мира, созерцатель как бы плавает на волнах высочайшего блаженства, радость, которой нет названия на земном языке, переполняет его²⁹. Это созерцание, или *дхьяна* (по-японски *дзэн*), есть раскрытие в человеке колоссальных возможностей интуитивного постижения. Именно оно явилось основой для создания секты дзэн-буддизма, столь распространенной сейчас даже в Европе и Америке. Один из столпов этого учения Дайсэцу Судзуки указывал, что созерцание, дхьяна, ставит своей целью «привести наше сознание к постижению внутреннего разума Вселенной, который пребывает в наших умах»³⁰.

Но Судзуки отождествляет с буддизмом лишь одну из его ступеней созерцания. В таком случае последний ничем не отличался бы от традиционных мистических школ практического йогизма. Нет, вожденную цель Будда и его ученики видели не в радости пантеистического слияния с Бытием. Переживания первых стадий — это все еще «волнения дхарм», а Будда ищет их полного успокоения. Поэтому на вершине лестницы, ведущей к Нирване, мы находим высшее просветление, состояние *самбодхи* (самадхи), когда все человеческое исчезает в человеке, когда угасает его сознание, когда оцепеневают его тело, когда над человеком не властны никакие законы, ибо он погружается в непостижимое «безветрие» Нирваны. Цель достигнута: кончен поток, погас вечно трепещущий огонь³¹.

Существо, пришедшее к этому пределу, есть истинный Будда. Он вступает в таинственный мрак «Бытия непроявленного», собственными усилиями преодолев волнение дхарм. Но человечество должно славить этих «будд» не только за то, что они обрели Покой, но и за то, что указали туда дорогу другим. Время от времени, по верованию буддистов, появляются такие просветленные и помогают людям словом и примером. Гаутама же был лишь

«величайший из будд»; он своей жизнью и своим Законом учит всех — и богов и людей.

Полагал ли сам Гаутама, что он занимает особое место среди других будд? Во всяком случае окружающие его считали именно так. Однажды Шарипутта столь превозносил своего наставника по сравнению с другими учителями, что Гаутама спросил, знает ли он всех бывших и будущих архатов-будд? Шарипутта признал, что не знает, и, однако, настаивал на исключительности Гаутамы, и в конце концов учитель не отклонил эту идею. Таким образом, как и в джайнизме — этом «близнеце буддизма» — единственным светочем мира остается *сверхчеловек*, человекобог³².

Но никакой Татхагата, Просветленный, не дает сил для спасения. Он лишь учит. «Вы сами должны сделать усилие, — говорит Гаутама, — Татхагаты — единственные учителя. Те, кто следует этим путем и самоуглублен, освободится от оков Мары»³³.

И тут-то обнаруживается во всей своей беспощадности ледящее душу «открытие» буддизма: *человек одинок*, невыразимо одинок в этой жизни. Все пусто и бессмысленно. Нет Бога над нами, «в небе нет пути», некому молиться, не на кого надеяться, никто не волеет сил в слабющего человека, который идет по своей темной стезе³⁴. Неоткуда ждать помощи. Человек, спаси себя сам! Не пустая ли фраза это? Можно ли вытянуть самого себя за волосы? Если нет силы спасающей, то не тщетно ли мечтать о спасении? Но пусть даже великие, пусть сверхчеловеки, «свободные от иллюзий», титаническими усилиями порвут узы бытия, не означает ли это, что для всего остального человечества остается горькая судьба блужданий?..

Будда Гаутама хорошо понимал это. «Немногие среди людей достигают противоположного берега. Остальные же люди только суетятся на здешнем берегу»³⁵.

Таков заключительный аккорд этой странной религии без Бога, этой вести о спасении без подлинного спасения, этого учения о перевоплощении и воздаянии без души, этой системы мироздания без Любви, Разума и Смысла, этой морали, которая хочет освободиться не только от зла, но, в конечном счете, и от добра. И наконец, можно ли называть подлинным Спасителем того, кто не может дать людям ничего, кроме примера и совета?

Не приходится сомневаться поэтому, что широкое распространение буддизма на Востоке могло произойти лишь после радикального устранения этих важнейших пробелов учения. Но с заполнением их буддизм перестал быть тем, чем он был во времена Гаутамы, и называть его буддизмом приходится лишь в самом неопределенном смысле слова.

Однако мы видели, что и до всех своих превращений учение Гаутамы имело успех в Индии. Рассмотрев его принципы, мы вынуждены признать, что *само по себе* подобное учение не могло быть причиной широкой популярности буддийской проповеди.

Следовательно, на поставленный нами выше вопрос об этой причине ответ нужно искать в чем-то ином. Личность основателя, производившая огромное впечатление на народ, доступная форма проповеди, явившаяся ярким контрастом со старой заумной схоластикой, и, наконец, само учение, хотя и малопривлекательное для рядового человека, но имевшее обаяние для многих философски настроенных умов,— все это очень важно, но еще недостаточно, чтобы объяснить, почему проповедь Будды оказалась столь успешной, а буддизм так быстро стал религией целой страны.

В поисках этих причин мы снова вернемся к истории проповеди Гаутамы.

Глава четырнадцатая

УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИКИ

Царство Магадха около 520—490 гг.

О! Мы живем очень счастливо, хотя у нас ничего нет. Мы будем питаться радостью, как сияющие боги.

Дхаммапада, 200

Даже если учитывать, что сказания о Будде, как это вообще свойственно легендам, полны преувеличений, невозможно не заметить, насколько его жизнь отличалась от судьбы других великих мудрецов и учителей. Почти все они были гонимыми и даже мучениками. Служение их, как правило, омрачалось тревогами и скорбями, ибо явление в мир новых духовных сил и идей всегда встречает непонимание и враждебность. Заратустра принужден был бежать из родной земли, Иеремию бросили в темницу, непризнанным и нежеланным чувствовал себя Конфуций, Пифагор и Анаксагор едва избежали расправы, Сократ был казнен. Исключение составляет лишь Будда, который достиг восьмидесяти лет, пользуясь почетом и уважением.

Продолжительная жизнь индийского проповедника текла, как мирный ручей; редко вторгался в нее шум борьбы. Из года в год его дни тянулись, похожие один на другой; он проводил их в безмятежном однообразии, размеренно, неторопливо. Он всегда был окружен заботой и вниманием.

Вставал Гаутама рано, свой ежедневный утренний туалет он обыкновенно совершал с помощью своего любимца Ананды. Юноша горячо привязался к Татхагате и был счастлив служить ему. Он подавал ему воду, помогал одеваться, обмахивал опаха-

лом. Ананда стал полноправным членом ордена лишь много лет спустя, очевидно не желая раньше времени превращаться в бесстрастное существо, ибо главным содержанием его жизни была любовь к учителю и служение ему.

До глубокой старости Будда ежедневно выходил в город или в селение за сбором подаяния. Иногда вместе с ним шествовали большие толпы монахов. Вероятно, эти молчаливые полчища людей в желтых балахонах, двигавшихся по пыльным дорогам, должны были производить странное впечатление. Будда, догадываясь об этом, старался всячески смягчить его. Он строго запрещал ученикам пугать народ какими-либо эксцентричностями. А в подобных попытках недостатка не было. Так, например, случилось, что бхикшу вместо чаши для милостыни употребляли череп или, подражая джайнам, появлялись на улицах совершенно обнаженными. Все это делалось с целью показать свою полную отрешенность, но в конце концов вызывало лишь всеобщее смущение.

У Гаутамы, очевидно, не было определенного плана путешествий. Он действовал, как правило, по первой пришедшей ему в голову мысли, монахи же целиком полагались на него. Достаточно было ему сказать: «В путь, Ананда! Идем туда-то», как все становилось бхикшу немедленно и беспрекословно снималось с места...

Будду, как правило, всюду встречали приветливо. Иногда навстречу ему выходили всем городом или деревней, нарядившись в лучшие одежды, осыпая дорогого гостя дарами и цветами. Бывали случаи, когда глава сельской общины угрожал штрафом тем, кто не выйдет приветствовать Совершенного. Люди оспаривали друг у друга право пригласить учителя и накормить монахов. Местные богачи и знать предоставляли ордену свои сады и дома. И если Будда соглашался принять помощь или дар, люди считали себя благодетельствованными. Однажды Гаутама с учениками принял приглашение известной куртизанки Амбапали. Узнав об этом, целая делегация городской аристократической молодежи отправилась к ней, упрасывая уступить им честь принять Татхагату. На их просьбу куртизанка ответила, что не уступила бы им, даже если бы они отдали ей весь город и его земли. В тот день принадлежавшая ей мангровая роща была в центре всеобщего внимания, ибо там отдыхал, обедал и поучал великий Будда. На прощанье Амбапали просила учителя принять рощу в дар ордену.

После обеда Будда обычно отдыхал в тени деревьев, и только к вечеру, когда спадала тропическая жара, вокруг него собирались слушатели и он вел с ними беседы.

Его чарующий голос, увлекательная речь, красочные образы, стремление быть понятным каждому — делали чудеса. С философами говорил он возвышенно и проникновенно, монахам и аскетам давал драгоценные советы и наставления, простому народу

и женщинам рассказывал волшебные сказки, содержащие мораль и разъяснение основных пунктов его учения. Главным образом это были *джатака*, занимательные истории, которые якобы происходили с ним, когда он жил в прежних воплощениях. То он был тигром, то зайцем, и всегда с ним случалось нечто поучительное для слушателя.

Иногда он прибегал к эффектным, запоминающимся символам. Так, однажды к нему пришла убитая горем женщина с мертвым ребенком на руках. Почти обезумев от потери, она уверяла, что дитя ее лишь заболело, и просила Будду дать ему лекарство. Учитель согласился, но сказал, что для лекарства нужно зерно, взятое в доме, где никто никогда не умирал. Несчастливая мать немедленно побежала в селение и, переходя из дома в дом, стала просить невозможного. Наконец, отчаявшись, она вернулась к Гаутаме. Урок не прошел даром. «Ты видишь,—сказал учитель,—весь мир полон плача. Утешься, ибо все, что рождается, обречено на страдание и смерть». И он бросил в ее сердце семена своего учения¹.

* * *

Слава Будды-проповедника гремела по всей земле Магадхи. Дошла она и до Капилавасту — родины Гаутамы. Старый Шуддходана не раз посылал разыскивать сына; его посланники пытались вернуть Сиддхарту домой, однако все было напрасно. Когда же минуло пять лет общественного служения Гаутамы, а сам он стал повсеместно чтимым пророком и главой большого ордена, он наконец решился на свидание с отцом². Весть о его приближении привела в смятение шакиев. Престарелый раджа был рад наконец увидеть единственного сына и готовил пышную встречу. Он приказал убрать дворец цветами и созвал многочисленных гостей. Однако окружавшие его шакии не разделяли отцовской радости. Им казалось унижительным встречать с такими почестями бродягу, покинувшего отца, изменившего своему долгу. Их ропот привел раджу в некоторое замешательство.

Между тем Гаутама со свитой желтых ряс уже приблизился к родному городу и расположился в роще. Узнав об этом, Шуддходана не знал, как ему поступить. Отцовское чувство влекло его немедленно поспешить навстречу блудному сыну, но, с другой стороны, гордость раджи и неприязнь к монахам, в которых он видел источник своего несчастья, останавливали его. В конце концов отец победил в нем царя, и он пошел в рощу искать Сиддхарту. Когда же он и свита увидели царевича в нищенском рубище, с обритой головой, от печали и негодования они не могли произнести ни слова.

Видя, что его облик смутил всех, Будда, как гласит предание, проявил свое сверхъестественное могущество. На глазах у отца и изумленной толпы он поднялся на воздух; лицо его стало пора-

зительным образом меняться; из груди его вырвалось пламя, а потом потекла вода. Говорят даже, что он раздирал свое тело на части и мгновенно вновь соединял его. Присутствующие онемели от изумления, но тем не менее эти чудеса действовали на них недостаточно. Ледяная стена между отцом и сыном оставалась. Гаутама был сдержан и довольно сухо поговорил с отцом. Вскоре растерянный раджа удалился. Наступила ночь, и монахам пришлось ночевать под открытым небом.

Так единственный раз оккультные силы Гаутамы не возымели должного действия. В прочих же случаях они оказывали ему большую помощь в проповеди. Вообще нужно отметить, что чудеса, совершаемые Буддой, какой бы процент их мы ни относили к легенде, как правило, *не были чудесами милосердия* подобно евангельским. Это были чудеса-аргументы, целью которых было воздействие на окружающих.

Наступило утро, и Гаутама как ни в чем не бывало отправился в город и, по обыкновению, стал в молчании, опустив глаза, собирать милостыню. Когда слух об этом достиг Шуддходаны, в доме начался переполох. Гордость шакийского раджи была уязвлена, он поспешил найти сына и осыпал его упреками. «Неужели у нас не найдется пищи для твоих монахов? — кричал он. — Не срами нашего славного царского рода! В нашем роду не было никогда нищих!» Но Гаутама невозмутимо ответил, что он более ценит не кровное, а духовное родство и что его великие предшественники — будды — странствовали, живя подаянием. Однако, видя, что отец смягчился, он дал согласие вступить под кров родного дома.

Здесь его ждало новое испытание. Едва он вошел, как навстречу выбежала его жена Яшодхара, которую он покинул много лет назад. Увидев мужа в одежде нищего скитальца, она бросилась к его ногам, заливаясь слезами. Во время этой сцены отец оплакивал горькую судьбу невестки и рассказывал, что с самого дня ухода Сиддхарты она была ему верна и вела почти подвижнический образ жизни. Но мудреца, свободного ото всех человеческих привязанностей, было невозможно поколебать, и даже если в душе его и шевельнулось что-то прежнее, он сумел скрыть это и долго беседовал с родными о бесполезности и ничтожности всего, о благе отрешенности, о единственном пути спасения. Он утешал жену, рассказывая об их прошлых воплощениях, объясняя этим своим излюбленным способом смысл своей и ее судьбы.

Но Яшодхара еще не теряла надежды. Догадываясь, что узы, связывавшие ее с мужем, порвались, она прибегла к помощи другого сильного средства. И она не ошиблась. Когда к Гаутаме подошел мальчик со словами: «Отец, дай мне наследство!», в иссушенном аскете с непобедимой силой вспыхнули угасшие чувства. Перед ним стоял его родной сын Рахула, тот, чье рождение он назвал некогда «новыми цепями». Совершенному, очевидно, стоило больших усилий овладеть собой; он знал, что скоро должен поки-

нуть Капилавасту и что, едва увидев сына, надолго, а может быть, навсегда разлучится с ним. А эти «цепи» внезапно оказались прочнее, чем думал мудрец. Впрочем, у него оставалась последняя возможность, и он прибегнул к ней. Он стал рисовать Рахуле прелести вольной страннической жизни, убеждал его отправиться с ним, и мальчик, который так долго был лишен отца и теперь обрел его, с радостью согласился стать юным бхикшу. Так, ко всеобщему изумлению, в Сангху впервые вступило дитя³.

Однако это вступление, как мы видим, произошло скорее всего не потому, что, по мнению Будды, человеку следует стремиться к бесстрастию уже в детском возрасте, а потому, что сам учитель не смог преодолеть горячего желания видеть своего сына при себе.

В городе этот факт вызвал недовольство. Сын раджи не только ушел сам, но и похитил наследника. Чтобы успокоить отца и горожан, Будда обещал, что отныне в орден будут принимать детей лишь с согласия родителей.

* * *

Посещение Капилавасту принесло Гаутаме немало последователей. К тому времени вокруг него создалась избранная свита, состоявшая из шакиев. Некоторые из них были его близкими родственниками. Двое из них сыграли заметную роль в жизни Будды. Это были его двоюродные братья Ананда и Девадатта. О первом мы уже упоминали, он в течение многих лет с влюбленной преданностью служил учителю, а второй — человек незаурядных дарований — внес в орден струю недоверия и зависти. Согласно преданию, еще в юности они с Сиддхартой во всем были соперниками. Девадатту постоянно терзала мысль о превосходстве брата. Рассказывали, что некогда он был претендентом на руку Яшодхары и что Сиддхарта победил его на юношеских состязаниях. Это старая как мир, вечно повторяющаяся история Каина и Авеля, история «двойников», связанных роковыми цепями ненависти и восхищения, зависти и любви.

Почему Девадатта вступил в Сангху? Вряд ли он поддался воздействию проповеди брата. Скорее всего на этот шаг его толкнула завистливая ревность к популярности Гаутамы. Как покажет дальнейший ход событий, мечтой его стало затмить Сиддхарту и возглавить начатое им движение.

Посещение родины внесло одно важное изменение в строй ордена. Среди многочисленных людей, увлеченных проповедью великого соотечественника, было немало женщин. Некоторые из них захотели вести подвижнический образ жизни в лоне ордена. Престарелая тетка Гаутамы, его воспитательница, первая заговорила об этом. Совершенный сначала категорически отверг эту идею. Он заявил, что вступление женщин в Сангху принесет ей гибель.

Надо отметить, что Будда целиком разделял отношение своих современников к женщинам. Некоторые историки утверждали даже, что из всех религий женщина более всего унижена в буддизме. Нельзя сказать, что Будда считал женщину качественно низшим существом, но он видел в ней страшную опасность своему учению. Женщина, которая, в отличие от мужчины, сохранила тесную связь с природой, у которой инстинкты и эмоции, как правило, играют большую роль, чем рассудок, не могла быть благодарным материалом для архатства. Кроме того, она служила как бы вечным соблазном, напоминанием о жизни, о природе, отвлекающим аскета от его сверхчеловеческого пути. Поэтому Будда запрещал монахам глядеть на женщин и разговаривать с ними. Даже если бхикшу захочет просветить женщину истиной, но будет беседовать с ней наедине — он тяжко согрешит ⁴.

Будда не жалел никаких красок для того, чтобы разоблачить обаяние женской красоты. Почти с циничным злорадством говорил он о теле, «полном воды и грязных выделений». Он живописал немощи и уродство отталкивающих старух, чтобы доказать обманчивую мимолетность телесного расцвета. В погоне за обнаженной правдой он готов был перейти всякие границы, мысленно копясь в разлагающемся групе и восклицая: «Куда исчезла сияющая красота?»

Все ходячие суждения и пословицы, унижающие женщин, будут использованы в буддизме. Но главное, что ненавидел Будда в женщинах, как и его далекий потомок Шопенгауэр, — это то, что они могут служить препятствием в деле освобождения. «Я не знаю другого образа, брата, который бы так опутывал сердце мужчины, как образ женщины». «Не верь даящей наслаждение, — говорится в одной притче, — не верь клянущейся в любви! Как истина их ложь звучит, обман в движениях их, во взорах, в улыбке, в ласке и речах. Они сокрытые убийцы... всепожирающий огонь, всеувлекающий поток, неуловимы, как ветер, неисчерпаемы, как море, продажны, хитры, лживы» ⁵.

Даже после того как Будда уступил настояниям и разрешил женскую группу в ордене, монахини по уставу Сангхи были поставлены в самое жалкое и зависимое от мужчин положение.

В своем отношении к женщинам Гаутама не был одинок; его взгляды разделяли и Сократ, и Платон. В Греции той эпохи женщин приучали «меньше говорить, слышать и видеть». (Какой разительный контраст с Тем, Кто сказал: «Мария избрала благую часть, и она не отнимется от нее!»)

Женщины не воздали Сангхе той же монетой. Напротив, они стремились к монашеству со всей энергией, невзирая на протесты мужчин. Они помогали и служили ордену, чем могли. Именно женщины прежде всего протягивали руку с подаванием для побившихся бхикшу; их заботами и трудами устраивались убежища для монахов. И Будда благосклонно принимал их служение; в «Марфов» его монахи весьма и весьма нуждались.

Спасение и обретение Нирваны Будда обещал только аскетам, покинувшим свой дом и освободившимся от всех привязанностей. Кроме подвига личного совершенствования, монахи обязаны были заниматься усиленной пропагандой идеей учителя. И, разумеется, встречая интерес и сочувствие, они не могли всех ввести в орден, превратив в бхикшу. Поэтому возникла проблема *буддистов-мирян*.

Будда решил эту проблему довольно просто. Истинными его последователями оставались монахи, а упасаки — миряне, принявшие его учение, — оказывались, так сказать, на положении «оглашенных», готовящихся к посвящению. В отличие от монахов, мирянам давался простой этический кодекс *Панча Шила* (Пять Заповедей), сводившийся к следующему:

1. Воздерживайся от убийства.
2. Воздерживайся от воровства.
3. Воздерживайся от блуда.
4. Воздерживайся от лжи.
5. Воздерживайся от возбуждающих напитков ⁶.

Помимо этих заповедей, похожих на те, которые провозгласил Моисей на восемь веков раньше, упасаки должны были блюсти верность Будде, его учению и ордену.

Говорят, что под конец жизни Гаутама утверждал даже, что одного цветка, посаженного мирянином, который «прибегает к Будде», довольно для того, чтобы получить несомненное участие в «освобождении от бедствий» ⁷.

Свою уступчивость по отношению к мирянам Будда проявлял во имя интересов ордена довольно часто. Как мы уже говорили, он резко осуждал всякие эксцентричности проповедников. «Не приведет это к обращению необращенных», — говорил он тем монахам, которые желали ходить обнаженными. Сначала Гаутама запрещал ученикам приветствовать людей обычным пожеланием долголетия, считая его бессмысленным, но, видя, что приветствие это нравится мирянам, велел вновь пользоваться им ⁸.

Идя навстречу пожеланиям раджей и правителей, он приказал не принимать в орден лиц, находящихся на царской службе, лиц, имеющих долги, а также рабов. Все эти меры должны были, по мысли Будды, обезопасить орден в политическом отношении; и именно дальновидности учителя и его твердому и продуманному руководству Сангха обязана своим превращением в боевую духовную силу, которой прежде не знала Индия. Связанные уставом и клятвами, руководимые учителем во всех своих поступках, проповедники Дхаммы с подлинно апостольской неутомимостью ходили по Магадхе, завоевывая армию для своего учителя.

Невольно возникает вопрос: как мог совмещать Гаутама отрешенную созерцательность и презрение к миру с энергичной общественной деятельностью, с дипломатией и управлением? Хотя это и кажется странным, однако история дает нам немало примеров подобного рода.

Существует два типа мистически одаренных людей. Если к одному относятся те, которые в своем созерцании и подвиге никогда не выходят за пределы пещеры и кельи, то есть и такие, которые в озарениях черпают силу для деятельного служения в мире. Будда, несомненно, принадлежал у этому второму типу.

Учитель не любил, когда его монахи начинали интересоваться светскими предметами, толковали о политике, судили о царях; однако сам он не раз оказывал влияние на государственную жизнь, проявляя при этом удивительную находчивость, осторожность и проницательность. Рассказывали, что неоднократно ему удавалось предотвратить кровопролитные стычки. Царь Бимбисара — большой почитатель Будды — прислушивался к его советам, опекал орден. Когда же впоследствии Бимбисару сверг собственный сын, Будда и с новым властителем Магадхи установил дружеские отношения.

Он прекрасно умел ладить с раджами, хотя в узком кругу учеников указывал на пагубность единовластия. Традиции вольнолюбивых шакиев оставались всегда близкими его сердцу⁹.

Если Гаутама сумел примирить господствующие слои населения с орденом, идя навстречу некоторым их пожеланиям, то на широкие народные массы главное воздействие оказывало иное. Не слова, а дела служили лучшей пропагандой для буддизма. Многие убеждались, что монахи аскета Гаутамы на деле осуществили тот жизненный идеал, о котором издревле говорили мудрецы Индии.

Главные черты, которые поражали в нищих бхикшу, были их кротость и невозмутимость. Достичь самообладания во внешнем поведении считалось важнейшей целью монаха. «Многие люди порочны, — говорится в буддийском писании, — я буду терпеть оскорбления, как слон в битве — стрелу, выпущенную из лука». Милосердие ко всем — девиз монаха. Он знает, как много в мире зла, и не хочет умножать его. «Все дрожат перед наказанием, жизнь приятна для всех — поставь себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству». Этот принцип ахимсы, ненасилия, доставшийся буддизму в наследство от его предшественников, всегда встречал живой отклик в Индии. В противовес древнему закону кровной мести звучал кроткий призыв монахов не отвечать злом на зло. Для того, чтобы достичь этого, нужна борьба со своими страстями. Поэтому Будда говорил: «Кто сдерживает пробудившийся гнев, как сошедшую с пути колесницу, того я называю колесничим; остальные просто держат вожжи»¹⁰.

Истинный монах проходит среди треволений жизни «тихим и свободным»; он не ищет ни почета, ни уважения. Он укротил все

желания сердца, он никого не осуждает. В нем нет ненависти к грешным сынам земли, нет и любви. Он ограждает себя от мира спокойной доброжелательностью. «На языке буддизма,— замечает Герман Ольденберг,— нет слов для выражения поэзии христианской любви, которой посвящена была хвалебная песнь Павла, любви, которая выше, чем вера и надежда, и без которой даже люди, говорящие на человеческих и ангельских языках,— медь звящщая и кимвал бряцающий»¹¹.

И если мы встречаемся с проявлениями этого чувства в истории Сангхи, то с точки зрения доктрины Будды их нужно было рассматривать лишь как слабость, не говоря уже о том, что любить, соблавно, было некого, если весь мир рассматривался как игра призраков.

Когда буддист, проповедуя неубиение, говорит, что «жизнь приятна для всех», и не только не осуждает этого чувства, а идет ему навстречу, не оказывается ли он в глубоком противоречии с принципами своей метафизики?

Ибо если внутреннее творчество в положительном аскетизме имеет целью *овладение* силами души, то негативистский аскетизм Будды стремился вообще к их полному подавлению.

* * *

На первый взгляд может показаться, что буддизм, отвернувшийся от жизни, осудивший ее, не мог и не хотел отвечать на насущные вопросы своей эпохи. Но эта отрешенность от жгучих проблем осталась для Будды лишь в теории. Он был не в состоянии пройти мимо трех важнейших моментов: кастового устройства, традиционного ритуализма и философских идей времени.

В Упанишадах уже велась осторожная, но настойчивая критика обрядовых систем; секты и школы пытались по-новому взглянуть на кастовый порядок; на протяжении веков продолжалась борьба философских направлений.

Каково же было отношение Будды к этим проблемам?

Прежде всего нужно отбросить миф о нем как о борце против учения о кастах. Попытки сделать из него обличителя социального неравенства совершенно несостоятельны.

Будда не находил нужным критиковать существующее общество или строить утопии относительно будущего социального идеала. Все это, с его точки зрения, было ничтожно и не заслуживало внимания. Признавая деление на варны, он, в противоположность брахманам, не основывал кастовую иерархию на старых мифах, а утверждал, что кастовый строй коренится в естественном разделении труда. Согласно Будде, варны определились различием в роде занятий¹².

Но что действительно вызывало его возмущение, так это кичливость брахманов и их притязания на какую-то особенную священность. Он язвительно высмеивал гордость, тупость и алч-

ность жрецов. Их уверенность в том, что святость передается просто в силу принадлежности к касте, находила в нем сурового судью.

«Брахманы говорят так: одни брахманы — белая каста, все другие — черные касты; одни брахманы могут быть чистыми, не могут быть чистыми не-брахманы, брахманы — сыны Браммы, из уст его рожденные».

«Не рождением становится человек презренным, не рождением становится он и брахманом; нет, за свои дела заслуживает презрения и за свои дела прославляется брахманом».

«Я называю брахманом того, кто разорвал путы и кто действительно не дрожит от страха, кто преодолел привязанности и отшеллся от мира»¹³.

Если человек становится монахом, то он в глазах Будды оказывается вообще по ту сторону кастового деления. Когда учителя спросили, к какой варне сам он принадлежит, он ответил, что это праздный вопрос: он ни брахман, ни царевич, ни кшатрий, он отшеллся от мира и выше всех его законов. Поэтому Будда признавал равноправие каст. Но это не равноправие мирян, а равноправие монахов. «Мудрец, рожденный простыми людьми, — говорил он, — становится великим, очистив себя терпением от всего нечистого»¹⁴.

Резкое выступление Будды против кастовой традиции было бы, вероятно, бесполезным. Оно, пожалуй, могло бы вызвать протест со стороны не только высших каст, но и низших. Впитавшееся в кровь поколений суеверие было почти непобедимо. Люди были убеждены, что нарушение кастового принципа потрясает основы общества и мироздания.

Не менее живучими были суеверия, относившиеся к церемониям, жертвам и священным животным. Будда, который в своем учении отрицал необходимость жертв, был в широкой проповеди крайне осторожен. Он горячо приветствовал культ коровы, нередко одобрял старые обычаи, не осуждал жертвователей. Однако он настаивал на том, что почитание святых архатов — куда более высокое служение, чем одаривание беспомощных богов.

«Что бы ни пожертвовал в этом мире в течение года добродетельный как милостыню или приношение, все это не стоит ломаного гроша. Уважение к ведущим праведную жизнь — лучше»¹⁵.

Привести к истинному освобождению может только следование по путям Дхаммы. Счастлив и спасен тот, кто победил себя. «Ни Мара с Брахмой, ни Гандхарва *, ни даже сам Бог не смогут превратить у такого человека победу в поражение»¹⁶.

Особенно непримиримо Будда восставал против кровавых жертвоприношений. Они возмущали его еще тогда, когда он был учеником и жил в Урувельском лесу. Одна мысль о том, что «кроткие коровы» будут убиты ради бессмысленного обряда, при-

* Одно из высших иерархических существ индийской мифологии.

водила его в ужас. Он категорически требовал, чтобы монахи вели пропаганду против этого обычая и вообще культивировали ахимсу всеми возможными средствами. Правда, он не доходил до таких крайностей, как джайны, но предписывал монахам иметь всегда при себе сито, чтобы не проглотить с водой живое существо. Эти фильтры казались некоторым особенно строгим монахам настолько необходимыми, что они готовы были умереть от жажды скорее, чем напиться без них.

Все это, однако, не означало, что Будда придерживался строгого вегетарианства. Пусть редко, но все же за его трапезой иногда бывало мясо.

Итак, мы видим, что, хотя Будда ни во что ставил кастовую принадлежность человека, принявшего его путь, и хотя он признавал бесполезными ритуалы и приношения, он высказывал свои суждения с чрезвычайной осмотрительностью, с оглядкой на традиции и общепринятые мнения, боясь ввязаться в открытую войну с народными верованиями.

* * *

Будда отвергал авторитет священных книг Индии. Он делал это не потому, что был совершенно чужд философской и мистической основе Упанишад. Напротив, как мы видели, между ними и буддизмом есть много общего. Но Гаутаму отталкивало в Ведах обилие заклятий и магических формул. Суеверно-обрядовое отношение народа к букве Писания претило ему. Поэтому он заповедал ученикам чуждаться Вед. Тем не менее, выступая против них, он чаще всего ограничивался намеками и отдельными замечаниями. Будда не был активным врагом Писания, но для него оно было такой же ветошью, как обычай и обряды¹⁷.

Осуждал Будда и те продолжительные споры, которые любили вести праздные «философы», сидя в часы прохлады под деревом. Он сравнивал эти прения с турнирами, на которых лишь разгораются страсти. Где уж тут отыскать истину! Ничего, кроме честолюбия, обиды и раздражения, они не порождают. Лучше быть в стороне от спорщиков, лучше избегать «обаяния всех сект». Суемудрые болтуны лишь обманывают себя и других¹⁸.

Правда, иногда Будда вступал в словопрения с различными учителями. В этих случаях он оказывался искусным диалектиком и превращал свои победы в триумф ордена. Но на своем примере он лишний раз доказал пагубность споров. В пылу полемики и ему случалось доходить до крайностей, говорить абсурды, противоречить самому себе.

Он, который видел смысл человеческого существования в достижении покоя Нирваны, порой становился на плоскую, вульгарную точку зрения лишь для того, чтобы нанести удар брахманизму. Он заявил, например, однажды, что самые речи о состоянии единения с Брахманом, «которого никто никогда не видел лицом

к лицу, есть речи глупые»¹⁹. Как будто его Нирвана была чем-то осязаемым и зримым!..

Таким образом, на три важнейших вопроса эпохи Будда ответил отрицательно. Он признал, что для истинно спасающегося касты не существуют; он осудил обряды и слепую веру в авторитет священных книг; он поставил себя вне философских школ и сект, тем самым показывая их бесплодность. Все в мире — тщета, кроме одного: избавления от страданий путем преодоления желаний и страстей.

Но существовало одно обстоятельство, которое связывало Будду и его общину с миром прочными узами. Как бы ни подавляли бхикшу свою природу, как бы далеко ни зашла их отрешенность от земного, они тем не менее нуждались в пище, одежде, в отдыхе. Будда был весьма далек от библейского: «Кто не хочет трудиться — тот не ешь». Монахам он категорически запрещал большинство видов труда, особенно земледелие. Торговля и медицина, мелкие ремесла и отправление старинного культа также были табу для бхикшу. Внутренняя работа созерцания и упражнения, а также проповедь закона — вот то, к чему призван монах²⁰.

Презирая мир и его заботы, унижая труд и гордясь своей независимостью, Будда прекрасно понимал, что его ордену пришлось бы туго, если бы вокруг не было «безумцев», погруженных в «тленное». Только благодаря этим «безумцам» монахи не умирали с голоду, а жили в покое и благополучии. Вероятно чувствуя некоторую неловкость от этого положения, Гаутама вынужден был разъяснять народу, что Сангха занимает в обществе законное и почетное место. Так, однажды, проходя мимо поля, на котором пахал некий брахман, мудрец остановился и, опустив глаза, молча протянул ему чашу для подаяния. Это привело пахаря в негодование; он стал укорять бхикшу в том, что тот бездельник и живет за счет честных людей. Почему он, здоровый мужчина, не хочет стать за плуг, а предпочитает попрошайничать? На эти обвинения Будда со свойственным ему спокойствием ответил, что он не бездельник, что он также трудится, но труд его иной и более высокий. Вера — это его семя, покаяние — дождь, размышления — плуг. «Вспахав эту пашню — ты избавишься от страданий». На это нечего было возразить, ибо люди в Индии, да и не только в Индии, хорошо понимали, что работа учителя, странствующего проповедника действительно тяжелый труд и что он стоит своей цели — просвещения народа²¹.

Однако вопрос об отношении мира и монашествующих оставался в буддизме открытым: Гаутама открыто и повсеместно прививал свое учение; он стремился, чтобы община постоянно росла. Но что бы произошло, если представить себе, что вся страна от мала до велика облеклась в желтые рясы? Запустели бы поля, остановилась бы жизнь в городах, джунгли вторглись бы в человеческие жилища, люди одичали бы и оказались на грани

умирания. Исчезла бы и Сангха, ибо кто стал бы печься о ее нуждах?

«Мудрые удаляются,— говорил Будда,— дома для них нет наслаждения. Как лебеди, оставившие свой пруд, покидают они свои жилища. Они не делают запасов, у них правильный взгляд на пищу, их удел — освобождение»²². Тем не менее пребывать в этом блаженном состоянии свободы, отбросить заботы о пище бхикшу мог лишь потому, что кто-то иной нес за него труд, потому что сердобольные женщины клали в его нищенскую чашу рис, добытый в поте лица.

Пожертвования не ограничивались ежедневным пропитанием. Раджи и знать не скупилась на милости. Особенно ценным даром для Сангхи были рощи, которые передавались ордену в вечное владение. Там монахи проводили дождливые времена года. Больше всего Будда любил жить в двух из них: Велуване и Джетаване. В этих тенистых прохладных парках монахи сделали себе хижины и дома для общих собраний ордена. Рядом с ними выростали кладовые, столовые, бани и другие хозяйственные помещения. Со временем простые первоначальные сооружения стали заменяться более основательными. Так возникал буддийский монастырь, требовавший внимания, забот и трудов. Была учреждена особая должность эконома, который наблюдал за работами и хлопотал о поставках.

В истории есть еще один пример того, как орден нищенствующих уже при жизни основателя стал превращаться в обладателя собственности. Но в отличие от святого Франциска Ассизского Будда, очевидно, не был особенно огорчен происходившими переменами. Он внимательно следил за эволюцией своего детища, указывал, советовал, переделывал уставы в соответствии с обстоятельствами. Для монахов из богатых семей он ввел более мягкие правила личного аскетизма, чем для прочих; он разрешил им не спать на голой земле, как прежде, а устраивать достаточно удобные постели. Впрочем, когда иные, видя снисходительность Гаутамы, несли в кельи богато вышитые подушки, пестрые покрывала и леопардовые шкуры, учитель резко пресекал эти поползновения на роскошь.

Вероятно, любовь к опрятности была привита Гаутаме с детства, поэтому он восстал против обыкновения аскетов своего времени ходить вечно грязными. Путешественников и в наши дни пугает вид этих диких фигур, с ног до головы покрытых пеплом, коровьим пометом и грязью. В буддийском же ордене строго следили за личной гигиеной монахов, и помещения, в которых они жили, постоянно содержались в образцовом порядке и чистоте.

Эти благоустроенные колонии, где жили люди, предаваясь размышлениям, созерцаниям и поучительным беседам, привлекали всех усталых и угнетенных. Буддийские монастыри многим казались обетованной землей, в которой можно было наконец обрести мир и свободу.



Колоссальная статуя Будды. Камакура, Япония.

Один раджа как-то признался Будде: «Видел я на своем веку немало аскетов, великих подвижников, живущих совершенной жизнью до последнего вздоха, но такой совершенной, законченной подвижнической жизни, господин, как здесь, нигде не встречал. Всюду смута, раздоры, волнения: сражаются цари с царями, князья с князьями, горожане с горожанами, спорят жрецы с жрецами, ссорятся мать с сыном, отец с матерью, отец с сыном, брат и сестра между собою, друг со своим другом. Здесь же, господин, я вижу монахов, живущих в согласии, в единомыслии, без распрей, кротко взирающих друг на друга ласковым взором. Нигде, нигде, господин мой, я не видел столь единодушного собрания, как здешнее»²³.

Среди древнейших буддийских текстов сохранилась песнь, в которой звучит неподдельный восторг бхикшу, обитающих в своей обители:

О! Мы живем очень счастливо, невраждующие среди враждующих; среди враждебных людей мы живем невраждующие.

О! Мы живем очень счастливо, небольшие среди больных; среди больных людей живем мы небольшие.

О! Мы живем очень счастливо, хотя у нас ничего нет. Мы будем питаться радостью, как сияющие боги²⁴.

Не приходится удивляться после этого, что Сангха обладала колоссальной притягательной силой. Наплыв новых членов увеличивался с каждым днем. В соответствии с этим и прием становился более строгим. Мы уже говорили, что вступать в орден запрещалось рабам, должникам и служителям двора. Теперь доступ в него закрыли и для больных, и для увечных, слабых стариков и слепых. Будда стремился создать из своего ордена ударную миссионерскую силу, члены его должны были быть энергичными вестниками Дхаммы, закаленными в огне аскезы, а больные легли бы на нее бесполезным балластом²⁵.

Это одна из черт, позволяющих нам уяснить глубокое различие между буддизмом и христианством.

Часто орден Гаутамы сравнивают с Церковью, а иногда даже само слово «Сангха» переводят как «церковь». На самом же деле аналогия здесь очень поверхностная. Церковь с самого начала своего существования мыслилась и ощущалась своими членами как таинственное духовное единство, как мистический организм, как образ нового неразделенного человечества. Церковь — живое Тело, в котором бьется единое Сердце и течет единая Кровь. И даже тогда, когда на теле появляются струпья или обезображиваются и отмирают отдельные органы, оно не перестает быть Телом.

Иное дело — Сангха. Она, по верному замечанию одного исследователя, лишь «земное человеческое общество, связанное известными правовыми отношениями, выраженными в опреде-

ленных точных формулах, включающих в себя ряд прав и обязанностей». Здесь лишь внешнее единение, лишь союз, орден, группа. Духовное же совершенствование, дело спасения, относится совсем к другому плану. Каждый спасается в одиночку, Сангха — лишь *средство*, помогающее освобождению и проповедующее путь к нему.

По этой причине формирование наиболее удобного статуса для Сангхи было объектом главной заботы Будды на склоне лет. Его долгая жизнь позволила ему обдумать и установить со скрупулезной тщательностью всевозможные детали монашеского быта. На эту организаторскую работу некоторое влияние оказывали посторонние соображения: необходимость найти поддержку у сильных мира, желание расположить к себе народ, избежать тех или иных обвинений. Давно уже было замечено, что большинство уставов ордена создавалось Буддой в применении к тем или иным частным случаям, по советам тех или иных людей.

В конце концов каждый шаг монаха был регламентирован и поставлен в жесткие рамки дисциплинарного кодекса. Один из главных вариантов этого кодекса — «Пратимокша» — по крайней мере в устной форме существовал уже при Будде, который повторял статьи устава на общих монашеских собраниях. На этих периодических собраниях монахи, слушая перечисление проступков и грехов, открыто каялись в случившихся с ними нарушениях закона. Не нужно, впрочем, заблуждаться относительно этого «покаяния» и отождествлять его с библейским покаянием. Бхикшу не может молиться словами псалмопевца: «Тебе единому согрешил!» Он констатирует свое падение лишь перед собой и товарищами, обещая не повторять его в будущем. Поэтому «Пратимокшу» справедливо называют иногда «судебником». Дух формализма, почти юридически-уголовного, веет над этой древнейшей книгой буддизма.

Там, где появляется закон, появляется и нарушитель закона. До тех пор, пока Будда требовал лишь веры в свою святость, преданности ордену и соблюдения общих моральных заповедей Дхаммы, мирное течение его жизни ничем не нарушалось. Но с возникновением детально разработанного кодекса, сильно стеснившего свободу членов общины, послышались первые голоса протеста, а вслед за этим все чаще и чаще стало прорываться наружу скрытое недовольство учителем.

Когда Гаутаме было уже около пятидесяти лет, разразилось настоящее возмущение против него²⁶. Поводом к нему послужило следующее обстоятельство. Один монах, всеми уважаемый за свою ученость, совершил проступок. Согласно уставу, ему надлежало публично исповедать свой грех. Но он не захотел этого делать. Человек гордый и самолюбивый, он отказался подчиниться решению общины, наложившей на него епитимью. Его попытались было убедить, но он собрал вокруг себя немалое число приверженцев, недовольных строгостями в ордене. Бурные споры за-

хватили всех монахов. Было мгновенно забыто все: и самообладание, и кротость. Напрасно Гаутама уговаривал смутьяна, напрасно пытался примирить и унять враждующих. «Пойди-ка прочь, достопочтенный учитель и господин,— в раздражении заметил ему один из бхикшу,— заботьтесь только о своем учении, а мы со своими ссорами и бранью обойдемся и без тебя». Оставалось лишь последнее средство: на другой день, заявив, что «лучше странствовать одному, чем с дураками», Совершенный покинул созданный им орден²⁷. Он поселился в лесной пещере и впервые после десяти лет проповеди смог отдохнуть в одиночестве. Лишь иногда его навещали преданные ученики. Говорят, что пищей его некогда старей слон, отделившийся от стада.

Тем временем мятежные бхикшу опомнились. Первое, на чем они чувствительно ощутили свою потерю, было отношение окружающих жителей. Повсюду пронесся слух, что великий аскет Гаутама покинул своих неблагодарных монахов. Когда бхикшу стали появляться на улицах с протянутыми чашами, им перестали подавать милостыню, всячески поносили и гнали с порогов. Монахам больше ничего не оставалось делать, как внять голосу тех, кто советовал просить прощения у учителя.

К Будде отправилась депутация, она принесла полное покаяние, и Совершенный, простив учеников, вернулся в общину. Однако на этом смуты в Сангхе не кончились. Наоборот, с годами они учащались, и неудивительно, что незадолго до смерти в сетованиях старого мудреца на глупость и строптивость учеников звучало почти отчаяние.

Предание не очень любит останавливаться на этих неприятных событиях. Впрочем, оно вообще весьма скупо на детали. Мятеж монахов — последнее, что нам известно об этом периоде. Дальше идут годы, покрытые туманом. Однообразие и монотонность жизни Будды как бы слили воедино почти два десятилетия. Но из тех немногих фактов, которые нам известны, мы можем теперь сделать вывод о причинах успеха раннего буддизма. Сплоченная, дисциплинированная организация была чем-то новым для Индии. Она обладала значительно большей силой воздействия, чем маленькие кружки или одинокие проповедники. Блестящие организаторские способности основателя Сангхи сыграли тут не последнюю роль. Его умение считаться с условиями, умение своевременно уступать, постоянная забота о престиже ордена — все это, победив сопротивление разрозненных религиозных сил Индии, обеспечило Будде власть над умами своего времени и почти тысячелетнее господство в стране.

Глава пятнадцатая

ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ГАУТАМЫ

Восточная Индия около 490—483 гг. до н. э.

Мгновенно, мгновенно все составленное; жизнь в нем повита смертью; все разрушается, созидаясь; блаженно притекшее к месту покоя!

Маха-Суддассана, II, 42

Сколько бы мудрой осторожности ни проявлял Гаутама, он не смог совершенно избежать трений с брахманами-жрецами, которые не желали мириться с новым учением. Ведь оно отрицало их привилегии, не придавало значения кастовым различиям, отрицало обряды и авторитет Вед. Но, к счастью для Гаутамы, брахманы не были организованы и не имели возможности действительно противостоять кшатрийскому реформатору. Единственное, что им оставалось, это попытаться настроить толпу против желтых ряс и их пропаганды¹. Происки возымели действие, и хотя буддийская литература глухо говорит об этих подробностях, монахов, без сомнения, стали встречать во многих местах с недоверием и даже враждебностью. Нередко при появлении бхикшу на улицах раздавались крики: «Вон они, эти лысые святоши, эти нахальные каналы! Созерцанье, созерцанье! Они, видите ли, им только и дышат, согнувши спины, потупивши взоры, они смакуют созерцанье!» Монахи старались кротко сносить нападки и не отвечать на оскорбления.

Все это было бы не худшей из бед, если бы внутри самого ордена сохранялись мир и тишина. Но это было не так. Гаутама старел, и ему все труднее становилось держать общину в руках.

Особенно много огорчений причинил учителю его двоюродный брат Девадатта, которого иногда называют «буддийским Иу-

дой». «Когда глупец на свое несчастье овладевает знанием,— говорил учитель,— оно уничтожает его удачливый жребий, разбивая ему голову. Он может возжелать неподобающего ему положения среди бхикшу, и власти в монастырях, и почитания среди других родов»². Так именно произошло с Девадаттой. Оказавшись в ордене, он продолжал мучительно завидовать брату. Каких только способов не измышлял он для того, чтобы умалить его роль в Сангхе! То, сетуя на преклонный возраст Гаутамы, он предлагал отстранить его от главенства, то прибегал к интригам при Магадхском дворе, то пытался воспользоваться разногласиями среди учеников.

Мы уже видели, как часто шел Гаутама навстречу пожеланиям и советам в устройстве ордена. Особенно много облегчений допускал он в уставе личного аскетизма для монахов. Это давно вызывало ропот у тех учеников, которые прошли суровую школу подвижничества. Девадатта воспользовался этим, чтобы создать в ордене оппозицию. Он надеялся, что народ поддержит его, так как смягченный устав Будды нередко вызывал насмешки со стороны мирян.

Действуя уговорами, лестью, хитростью, Девадатта сумел сплотить вокруг себя большую группу, которая, к немалому огорчению Гаутамы, покинула орден. В этой новой Сангхе были установлены более строгие правила и более частые исповеди. Впрочем, скоро любимые сподвижники Гаутамы Шарипутта и Могаллана сумели убедить заблудших вернуться. Тогда раскольник пошел уже на крайние меры. Как рассказывают легенды, он несколько раз покушался на учителя: скатил на него огромный камень, выпустил разъяренного слона, подсылал к Будде убийц. Разумеется, все эти попытки оказались тщетными. Камень чудесным образом раскололся, слон из свирепого стал кротким, убийцы с покаянными воплями склонились к ногам Будды³.

В легендах смерть Девадатты окружена всевозможными ужасами, однако в древнейших текстах о его гибели не говорится. А из того, что Будда перед смертью выражал опасения по поводу честолюбцев, можно заключить, что Девадатта или его сторонники пережили Гаутаму.

* * *

Но не только эти монашеские распри наложили грустный отпечаток на закатные дни Будды. Незадолго до смерти, как говорят, он стал свидетелем разгрома своей родины⁴.

Шакийские раджи, правившие в Капилавасту после Шуддходаны, никак не могли примириться со своим полузависимым положением. Их воинственный характер при сравнительной малочисленности племени уже однажды поставил шакиев на грань гибели. Хотя Будда и старался подавить в себе все привязанности, но, узнав, что войска кошальского раджи двинулась на Капилавасту,

он поспешил навстречу. И на этот раз авторитет мудреца спас его строптивых родичей. Но когда прошел слух, что кошальцы снова выступили в поход, Гаутама сказал: «Ничто не поможет. Шакии не избегнут своей судьбы».

Капилавасту пал. Оставшиеся в живых обитатели его бежали в Непальские горы. Вокруг стен лежали груды трупов. Враги уводили пленных. Еще стонали люди, изрубленные на куски. И тогда среди этого царства смерти появился старый мудрец. Ничем не выказал он своей скорби и, казалось, спокойно смотрел на развалины города, где когда-то играл в детстве. Но старость остро и живо ощущает свои связи с давно минувшими днями. Быть может, вид истерзанной, превращенной в труп родины напомнил Гаутаме, что и его час недалек. Какие видения проходили тогда перед его мысленным взором? Вспомнил ли он отца, Яшодхару, свой дворец и пруд, заросший лотосом? А может быть, он настолько отрешился от всего земного, что вид шевелящихся окровавленных тел и обгорелых руин оставался для него лишь докучным призраком?

Гораздо более тяжело переживал Гаутама смерть своих любимых учеников Шарипутты и Могалланы. Шарипутта, почувствовав приближение конца, решил умереть в доме родной матери. Трогательно простившись с учителем, он отправился в путь и, действительно, умер в той комнате, в которой появился на свет, и на руках у той, которая его родила. Монахи похоронили его с великим почетом, и сам Будда сказал прощальное слово у погребального костра.

Могаллана погиб при трагических обстоятельствах. Он любил предаваться созерцанию в уединенной горной пещере. Там его посещали паломники и слушали мудрые поучения подвижника. Был ли тут заговор завистников из партии Девадатты или просто грабители предположили, что в пещере находятся ценности, принесенные почитателями,— так или иначе однажды изуродованный до неузнаваемости труп любимого ученика Будды был найден в зарослях близ пещеры.

Эти две смерти явились для Гаутамы красноречивыми вестниками. Но еще настойчивее свидетельствовало о приближающемся конце изнуренное тело восьмидесятилетнего старца. Он уже не путешествовал так много, как раньше, а большую часть времени проводил в своих любимых роцах. Правда, почти до последних дней он наряду с простыми монахами ходил за подаванием. Но все труднее и труднее было ему придерживаться этого обычновения.

«Тело мое,— говорил он Ананде,— как обветшалая телега, лишь при усиленной заботе о нем едва держится на ходу». К общей слабости стали прибавляться мучительные спазмы и боли. Мы не знаем, какая болезнь унесла из мира основателя буддизма, известно лишь, что много месяцев он жестоко страдал. Временами, собрав всю свою волевою энергию, Гаутаме удавалось уме-



Статуя умирающего Будды

рить боль. Он все чаще и чаще погружался в созерцательный транс, облегчая этим телесные страдания. Бывали минуты, когда его посещало нечто вроде малодушия, и он советовал Ананде молиться о продлении его жизни. Но основным его настроением была покорность неумолимому року, который разрушает все, что создано⁵.

Незадолго до смерти Гаутамой, очевидно, овладело какое-то беспокойство. Он стал часто переходить с места на место, нигде подолгу не задерживаясь. Однажды он был принят под кровом кузнеца по имени Чунда. Хозяину нечем было угостить старца, кроме вяленой свинины. Эта трапеза оказалась последней для Гаутамы. После грубой пищи его стали терзать сильнейшие боли, мучила жажда, ноги отказывались идти. Он понял, что близится переход в Нирвану.

Сознавая торжественность минуты, Будда облачился в чистые одежды, попросил постелить на земле плащ и лег. У изголовья его сидели опечаленный кузнец и плачущий Ананда. Умиравший утешал их. «Не говорил ли я, Ананда, что в природе вещей, дорогих нам и близких, заключено то, что мы должны некогда с ними расстаться?» Он то впадал в забытие, то повторял: «Все сотворенное погибнет». Наивного Ананду возмущало, что Совершенный избрал для перехода в Нирвану заброшенную лесную деревушку. Но Будда не придавал этому значения. Его тревожила судьба ордена — его детища. Он спрашивал собравшихся вокруг учеников, нет ли у них недоуменных вопросов, но никто из них не захотел тревожить умирающего. В целом, несмотря ни на что, учитель мог быть доволен их преданностью, единением, верой в него как в Будду. Он призывал монахов следовать его уставам. «Истины учения и правила, возвещенные и данные мною,—

вот кто после моего ухода да будет вашим учителем!»—говорил он.

Конец неотвратимо приближался. Таинственные тени витали над изголовьем старца. Он говорил, что это боги прилетели служить ему, и просил учеников не мешать им.

Внезапно он проговорил: «МОНАХИ, ВСЕ СУЩЕСТВУЮЩЕЕ — ПРЕХОДЯЩЕ; ПЕКИТЕСЬ О СВОЕМ СПАСЕНИИ!..»

Это были последние слова, слетевшие с его уст. Татхагата погружился в состояние экстаза, все более и более теряя связь с мятежным миром. Наконец грань была перейдена. Перед учениками осталось бездыханное тело. Ананда рыдал, монахи, поддерживая в себе бодрость, неустанно повторяли слова о бренности мира.

На последних часах жизни Гаутамы лежит печать непреодолимой трагичности. Он умирает не как Сократ, верящий в бессмертие, не как мученик, скрепляющий кровью свое учение и торжествующий над злом, а как человек, признавший мировое зло и подчинившийся ему. Все преходяще, все течет! Ищите в этом утешения! Вот итог...

Когда сердце Будды остановилось, соседнее племя пришло оплакивать его, и учитель был сожжен на большом погребальном костре, увитом гирляндами цветов. Народ проводил мудреца в последнюю дорогу с почестями, которые было принято оказывать царям. Обгорелые останки его были с благоговением разделены между городами.

Глава шестнадцатая

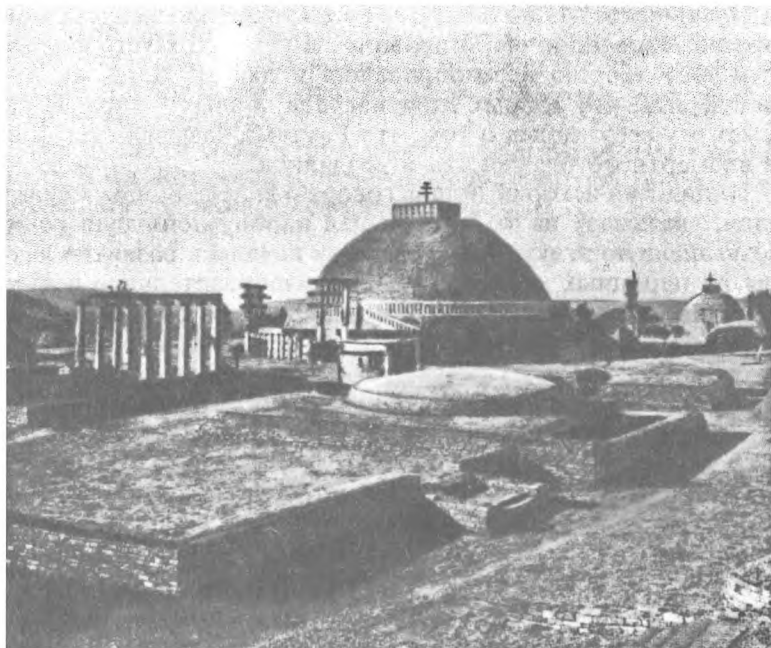
ОТ ГАУТАМЫ К БУДДИЗМУ

Индия между V и III вв. до н. э.

Велика была скорбь учеников и почитателей Совершенного, когда они осознали, кого лишились. Но еще не стихли их горестные вопли, как послышались голоса противников Будды, видимо только и ждавших этого момента. Довольно сокрушаться, заявили они, не сам ли Татхагата говорил нам о бренности всего в мире? Теперь он сам умер, и нет над нами опеки, нет того, кто бы указывал нам, как поступать¹.

Вероятно, эти люди, испытывавшие облегчение после смерти старого наставника, были друзьями Девадатты. Скорее всего именно они втянули монахов в жестокие распри, которые стали терзать орден вскоре после смерти Гаутамы. Споры эти неизменно вращались вокруг дисциплинарных проблем. Учение Гаутамы о «среднем пути» уже давно раздражало ревнителей строгой аскезы. Они роптали на мудрую уступчивость Гаутамы, а теперь, когда учителя не стало, осмелели и подняли голову. Для решения спорных вопросов был собран монашеский *собор*, обсудивший устав ордена².

Первоначально оппозиция как будто бы получила перевес, но это продолжалось недолго. Близорукий фанатизм не смог победить широты и терпимости, завещанных Буддой своим верным ученикам. Для его ордена наступали новые времена. Энергичная миссионерская деятельность монахов приводила к буддизму много новообращенных. Народ все больше тянулся к этой новой религии, которая обещала спасение независимо от касты, не отягощала избытком обрядов, проповедовала доброту и кротость.



Древнейшая ступа, г. Санчи, III в. до н. э.

Жрецы старых культов были не способны сопротивляться ордену, и люди шли искать прибежище в Будде, Дхамме и Сангхе.

В сущности, мало кто всерьез интересовался философскими воззрениями шакийского аскета. Преклонялись перед учителем, который покинул богатство и дворцы ради просвещения людей, верили в то, что соблюдение его заповедей принесет мир в этой жизни и блаженство в будущей. Знали, что он обещал освобождение от перерождений и спасение от власти Кармы.

Пройдет около двух столетий, и буддизм в таком, несколько упрощенном, виде покорит сердце царя Ашоки (273-239 гг. до н. э.) — одного из благороднейших правителей, каких знает история. Так же, как и простой народ, он будет больше всего ценить в учении Будды гуманность, терпимость и миролюбие. Он отменит кровавые жертвоприношения, будет заботиться о благоденствии своих подданных; по его приказу создадут больницы, устроят чистые водоемы, насадят прохладные аллеи. Он заразит монахов своим апостольским рвением и пошлет в далекие западные страны миссионеров буддизма. В своей империи он повсюду поставит учителей религиозного закона, которые будут просвещать народ. Именно благодаря Ашоке буддизм начнет растекаться по всей Азии³.

Пусть непрестанно плодятся буддийские секты, пусть монахи спорят о Нирване и «я», о правилах и уставах! Пусть философы обсуждают теорию перевоплощения и дхарм! Царь же Ашока будет верить, что добрых ждет награда, а злых — кара. И народ примет эту веру, забыв о том, что Гаутама называл суетой искание посмертного блаженства и воздаяния.

Индийский историк Луния, говоря о вкладе Будды в культуру Индии, указывает на то, что он дал народу понятную религию и возвышенную этику; благодаря ему началось развитие литературы на народных языках, расцвело изобразительное искусство и упрочились гуманность и религиозная терпимость. Признавая справедливость всего этого, тем не менее можно усомниться в том, что сам Гаутама стремился создать популярную религию. Его этика в своих основах восходила к Упанишадам, и менее всего он был заинтересован в процветании зодчества или скульптуры.

Постоянно напоминая своим слушателям, что все течет в этом призрачном мире, Гаутама, возможно, и не подозревал, в каком направлении «потечет» его собственное учение. А с ним, действительно, совершились удивительные превращения.

Будда, как и Конфуций, не любил говорить о самых последних тайнах. Но если Конфуций оправдывал свое молчание неведением, то Будда, несомненно, знал гораздо больше, чем мог или хотел сказать. Он был атеистом, но атеистом необычным, существо которого устремлялось к Божеству Молчания, к Нирване. Вечный покой, трансцендентная, бесстрастная сущность, бесконечно далекая от ничтожного и никчемного мира, — таково было Божество Гаутамы. Он не знал Бога, обращенного к миру. Но человек тоскует именно о таком Боге, Его он неустанно ищет, без Него томится. Может ли утолить его жажду сверхбытийное Нечто? Внутренний опыт человека подсказывает ему, что Незримый есть не Нечто, а Некто, что порой Он стучится во врата души, что у Безмолвия есть свой Голос. Вдалеке от Него мы никогда не найдем настоящего покоя. Так было, так будет всегда. Заключенная в нас тайна небесной любви будет мучить нас до тех пор, пока не вырвется наружу. И если из-за собственного ослепления человек все же не войдет в Дом Отца, потребность души в Живом Боге в любой форме, пусть даже в самой странной, даст о себе знать.

Человек, ищущий веры, любящий, страдающий, живой человек вступит в тайную борьбу с пессимистической философией Гаутамы и победит ее. Пусть, скажет он, молчат иссохшие монахи о том, существует ли Совершенный по смерти или нет, пусть уверяют, что Гаутама — лишь величайший в мире святой; нет, он — божественный, он — выше всех богов; Индра и Брами поклоняются ему; он не исчез, о нет; он пребывает в надзвездном мире и охраняет всю Вселенную. Гаутама, аскет, живший во времена Бим-

бисары, станет в глазах буддистов воплощением небесного существа *Ади-Будды*. Они будут верить, что Бог посылает на землю великих учителей, чтобы поддержать среди людей правый путь Дхаммы. Шакия-Муни — непревзойденный среди этих воплощений Небесного царства.

Так буддизм сомкнется с учением Бхагавад-Гиты в попытке обрести Бога Живого, к Которому можно протянуть руки, Который слышит человека и говорит с ним ⁴.

* * *

Над останками Гаутама, рассеянными по всей стране, вырастают ступы-курганы, зримые свидетельства пребывания Татхагаты среди людей. Толпы паломников устремляются к этим новым святым местам. Они благоговейно склоняются перед ковчегом с костями Будды, молятся у старого развесистого «древа просветления», они счастливы посетить места, где родился Гаутама, где совершился его переход в Нирвану.

Здесь, а не в кружках Шакия-Муни, возникает *мировая религия*, именуемая буддизмом, которая завоеует миллионы последователей на Цейлоне и в Тибете, в Бирме и Таиланде, в Камбодже и Вьетнаме, Китае и Японии, Монголии и Корее. Переходя из страны в страну, эта религия воспринимает в себя много такого, что сам Гаутама, несомненно, осудил бы как чуждое его учению.

Будда не признавал молитвы, но зато буддисты не отвергнут ее. Они даже впадут в обратную крайность: стараясь произнести как можно больше молитв, они заведут «молитвенные мельницы», вращение которых будет заменять произнесенные формулы.

Будда восставал против слепого поклонения букве священных книг. Между тем буддийские священные тексты окружают большим ореолом, чем Веды; на них будут смотреть как на волшебный талисман и воздавать им божеские почести. Священный ведический язык — санскрит — вновь зазвучит в буддийской литературе, несмотря на то что сам Гаутама проповедовал на народном диалекте.

Обряды и обычаи тех народов, куда проникнет буддизм, опустошат его и порой исказят почти до полной неузнаваемости. Первобытные мистерии Тибета породнятся с буддизмом, и монахи будут совершать священные танцы в устрашающих шаманских масках.

Поэтому-то известный исследователь буддизма Рис-Дэвидс имел некоторое право утверждать, что «ни один из тех пятисот миллионов людей, которые время от времени приносят в жертву цветы на буддийских алтарях, дух которых более или менее проникнут буддийскими учениями, не является исключительно и вполне буддистом».

Поклонение Личному Божественному Существованию приведет религию Будды, Дхаммы и Сангхи к созданию храмов и изображений. Первые известные нам изображения арийской Индии — буддийские. Сам Совершенный сначала изображался лишь символически, но на рубеже I в., вероятно под влиянием греков и персов, создается традиционный образ Учителя, сидящего в позе созерцания⁵. В это же время Асвагоша написал первую поэтическую биографию Будды.

Гаутама стремился развенчать преходящую жизнь, представить ее как царство страданий, смерти и уродства. Но его последователи посвятят себя заботам о людях и их благе на земле. Они станут трудиться над созданием *буддийской культуры*.

Пещеры Аджанты, где поселятся монахи, покроет изумительная роспись, воспевающая красоту Божьего мира. Фрески эти привели бы в изумление основателя Сангхи. Ведь их творцы изображают прелесть цветов и животных, гармонию обнаженного тела, человеческие чувства, иными словами, все, что, по учению Гаутамы, есть лишь тлен и бессмыслица.

Нетрудно согласиться с тем, что наша жизнь есть «юдоля плача», что в ней все уносится волнами, что в ней торжествуют распад и смерть. И все же отвергнутый Гаутамой мир вновь и вновь заявлял о себе. Над художниками Аджанты проплывали причудливые облака, озаренные гаснущим солнцем, ветер в горах шевелил травы и листья деревьев, каждое насекомое, каждая птица вызывали восторг и изумление. А какой бесконечный мир крылся в темных задумчивых глазах человека! Пусть все это — прах, но не видеть в этом божественного веяния — значит быть духовно слепым. И отрeksiвшиеся от мира монахи вновь обретут любовь к нему. Аджанта, расположенная в живописной местности, станет очагом творчества, храмом красоты⁶.

Так постепенно буддизм будет побеждать Гаутаму.

* * *

В заключение остановимся и еще раз бросим взгляд на пройденный путь. Мы побывали в древнем храме индийской мудрости, и если даже многое в нем не могло нас привлечь, трудно не согласиться с тем, что этот храм достоин удивления и восхищения. Из всех попыток человека приблизиться к Вечному опыт Индии — один из самых серьезных и знаменательных. В этой загадочной стране духовные созерцатели приблизились к самому порогу священного Молчания. Но, пораженные неисповедимой безмерностью Божественного, они оказались не в силах увидеть в Его свете Лица, в Его молчании не услышали Слова...

Именно поэтому учения о Брахмане и Нирване не стали последней истиной, открывшейся дохристианскому миру, и именно поэтому они разделили общую судьбу: брахманизм вылился в ин-

дуистское язычество, а философию Гаутамы заслонил популярный буддизм.

Учители Индии были правы, осознав мир как ничтожество. Конечное в сравнении с Абсолютным воистину тонет и теряется. Только тогда, когда человек знает о небесном взоре, обращенном к земле, земля расцветает нетленной красотой; только тогда мироздание обретает смысл, ценность и цель. Но от тайновидцев Востока этот прикованный к миру взор оказался сокрытым. Они нашли покой созерцания, но утратили и себя, и мир⁷.

Будда довел до последнего логического предела учение брахманов об Абсолюте, и этим пределом оказалось богоотрицание, а вслед за ним и полное отрицание мира. Все, что горит, должно, по его мысли, погаснуть, все, что сознает себя, — раствориться в бессознательном. Отвергнув Бога-Творца, Будда признал природу и человека бесцельным коловращением призраков, мельканием дхарм, нескончаемым, никому не нужным потоком. И он был прав: ибо если нет Бога Живого, Вселенная заслуживает уничтожения, жизнь и сознающие себя личности должны исчезнуть навсегда. Это для них лучший удел.

Такова главная причина, почему религия, столь возвышенная, как индийская, *не могла* стать преддверием к Евангелию.

И все же жизнь и проповедь Гаутамы были одним из величайших событий в истории духа.

Зачение его отнюдь не исчерпывается нравственным или философским содержанием учения Просветленного. Величие Будды и его предшественников заключается в том, что они провозгласили *спасение* главной целью религии.

«Как неизмеримый океан имеет один вкус — вкус соли, — говорил Будда, — так и мое учение имеет один вкус — вкус спасения». Человек живет ложной жизнью, он постоянно погибает, он томится и страдает, он опутан цепями и находится во власти каких-то роковых сил. Но он должен быть спасен.

Для древней ритуальной религии этой проблемы спасения не существовало. Магизм видел все законченным и устроенным наилучшим образом: человек призван был только выполнять свой долг, он — лишь звено социальной и космической системы.

Гаутама одним из первых постиг необходимость искупления. Он одним из первых сумел возвысится над иллюзиями и до конца измерил всю глубину бездн мировых страданий и зла. Проникшись состраданием, он стал искать избавления. И пусть то, что он нашел, не было подлинным спасением, он остается тем не менее великим примером для всех, искренне ищущих Истину, Полноту и в конечном счете — взыскующих Бога.

Внешне буддизм не был прямым предшественником Нового Завета. Но что из того? Имеем ли мы право ограничивать историю лишь видимыми феноменами? Кто знает, как далеко про-

несся его призыв в сокровенных глубинах метаистории? Можем ли мы измерить силу и значение импульса, который шел от человека, сказавшего: «Неустанно пекитесь о своем спасении»? Вправе ли мы отрицать, что неведомыми путями он мог содействовать приближению человечества ко Христу?..

Никакие заблуждения Будды не могут лишить его того места, которое он занимает в семье великих Учителей дохристианского мира. Многие его заветы навсегда останутся выражением просветленной человеческой мудрости. Прислушаемся к ним.

Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью. Хорошо сказанное слово человека, который ему не следует, столь же бесплодно, как и прекрасный цветок с приятной окраской, но лишенный аромата.

Пусть мудрец усилием, серьезностью, самоограничением и воздержанием сотворит остров, который нельзя сокрушить потоком.

Как крепкая скала не может быть сдвинута ветром, так и мудрецы непоколебимы среди хулений и похвал.

Один день жизни человека, видевшего бессмертную стезю, лучше столетнего существования человека, не видевшего высшей жизни⁸.

Трудно не восхищаться человеком, говорившим такие слова или вдохновившим тех, кто их произнес.

Мы знаем, что все изображения Будды апокрифичны. Но почему-то хочется верить, что он был именно таким, каким его ваяли древние скульпторы: с лицом юным и кротким, с тихой улыбкой, погруженным в глубокую тайную думу. Мудрец, проникнутый состраданием ко всему миру, он поистине достоин любви и благодарности человечества, хотя и не был в силах спасти его. Впрочем, кто из людей смог бы совершить это?

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

За последние сто лет неоднократно возникали попытки построить религиозную систему, которая включала бы в себя все или большинство верований человечества. Таковы, например, учение Толстого, идея «религии духа» у Радхакришнана, теософская доктрина или концепция «Розы мира» у русского поэта и оккультиста Даниила Андреева.

Эти попытки, как правило, игнорируют глубокие и принципиальные различия между религиями, но само по себе стремление найти нечто общее в духовных прозрениях человечества вполне оправдано. Думается, однако, что нет никакой нужды измышлять некую искусственную «панрелигию», когда возможность универсального синтеза уже заложена в христианстве. Будучи завершением долгого пути богоискания, оно органически включает в себя многие духовные ценности предшествующих ступеней религиозно-исторического процесса. И это относится не только к Ветхому Завету, вере Израиля, но и к внебиблейскому миру, в том числе к индийскому кругу идей. Христианство не может относиться к этим учениям исключительно негативно. Помимо многих второстепенных черт сходства, мы находим в индийском мирозерцании пять существенных принципов, которые роднят его с христианским видением Бога, мира и человека. В самой сжатой форме эти пункты могут быть выражены следующим образом:

1) *Анофатизм* — учение о том, что высшая Реальность в своей последней глубине непостижима и неопределима. Это учение было впервые ясно провозглашено Упанишадами и нашло свое выражение в буддизме (ибо Нирвана, как мы видели, в конечном счете есть не что иное, как обозначение Абсолюта); оно разделяется библейской традицией (понятие о «кадош Ягве») и Отцами Церкви (см., например: *св. Василий Великий. Против Евномия*, кн. 1).

2) *Отрицание высшей ценности земных благ* недвусмысленно

утверждается Евангелием, хотя и не носит там столь крайней негативной формы, как в индийских религиях.

3) Признание высокого достоинства личной *аскезы* в духовной жизни. Эта сторона религиозной этики развита в опыте и учении христианских подвижников (традиция Добротолюбия).

4) Понятие о *карме*, которое в самом общем виде сводится к тому, что все действия, совершаемые человеком в земной жизни, не могут оставаться без последствий, а влекут соответствующее воздаяние. Христиане именуют это учение верой в нравственный миропорядок или *правду* Божию (библейское понятие «змет»).

И, наконец, 5) понятие о *спасении* как главной цели религии, нашедшее столь сильное выражение в буддизме, является одним из краеугольных камней Библии (см.: *прот. А. Князев*. Понятие о спасении в Ветхом Завете.— «Вестник РХСД», 1970, № 98).

Невзирая на то что в Индии эти пять принципов нередко принимали весьма далекие от христианства очертания, они тем не менее составляют прочный мост, соединяющий восточный религиозный опыт с Евангелием.

К указанным пунктам иногда пытаются присоединить шестой — доктрину *перевоплощения*, или реинкарнации. Существуют ли для этого основания? Действительно ли христианство может и должно принять догмат реинкарнации как составную часть своего взгляда на посмертную судьбу человека? Таков вопрос, которому посвящен предлагаемый очерк. Менее всего он претендует на полноту освещения; автор намечает лишь самые общие, предварительные контуры проблемы.

1. АСПЕКТЫ ТЕОРИИ

Теория перевоплощения не представляет собой чего-то единого. Мы встречаем ее в трех аспектах или формах: *брахманской*, *буддийской* и *теософской* (или популярной).

1) В понимании брахманизма *сансара* (samsara), как было уже сказано (см. гл. IV), неотделима от признания *единосущия* «я» с «Я» вселенским. Это учение кардинально отличается от библейского. Последнее не только настаивает на трансцендентности Божества (что является аксиомой в индийских религиях), но и утверждает онтологическую *нетождественность* Творца и творения.

С другой стороны, Упанишады, в сущности, не говорят о перевоплощениях личных «я», ибо личные «я» — лишь всплески единого Атмана. Именно он, а не кто другой, входит в мир, дробясь на индивидуы, с тем чтобы в конце концов вернуться в изначальное нерасчлененное Единство. Верховное начало, Брахман (он же Атман), является, по словам ведантистского философа Шанкары, «вечным зрителем того, что происходит в трех вре-

менах (настоящем, прошедшем и будущем)» (*Шанкара. Таттва-Бодха, VIII*).

Здесь также выявляется существенное различие между индийским и евангельским пониманием *личности*. В христианстве каждая личность, хотя и не является «частицей» Абсолюта, а только — тварью, обладает безусловной ценностью. Это ясно выражено в притче Христа о Пастыре, взыскующем одну пропавшую овцу (Мф 18, 12). Для брахманизма и Бхагавад-Гиты личность, в силу ее тождества с Абсолютом, сама по себе теряет ценность (см., например: *Брихадараньяка, IV, 5, 6*).

Этим тождеством, повторяем, фактически сводится на нет сама идея перевоплощения конкретных личных «я», ибо в космических циклах есть *только одно* действующее Начало: Атман-Брахман.

2) Согласно буддийской теории, личность есть не субстанция, а лишь известное сочетание дхарм. Такая *скандха* есть, строго говоря, только-обманчивый феномен. Скандхи образуют нечто подобное океанским течениям: они несутся в безначальном бытии, и их движение определяется законом кармы. Личности здесь нет.

Приведем еще раз уже цитированные слова Розенберга о буддийской теории перевоплощения: «Не какая-либо «душа», — говорит он, — переходит из одного тела в другое или из одного мира в другой, а... один и тот же внеопытный комплекс дарм*, проявляющийся в данное время как одна личность-иллюзия, после определенного промежутка времени проявляется в виде другой, третьей, четвертой и т. д. — до бесконечности. Следовательно, ничего, собственно, не перерождается, происходит *не трансмиграция, а безначальная трансформация комплекса дарм*, совершается *перегруппировка элементов-субстратов*, наподобие того как в калейдоскопе те же частицы группируются в новые, более или менее похожие друг на друга фигуры» (*О. Розенберг. Проблемы буддийской философии, с. 229*).

Из этого, по словам известного буддолога А. Пятигорского, вытекает идея об «отсутствии памяти как у конкретного живого существа (отождествляемого в буддизме с отдельным потоком сознания) — о «начале» психического процесса (то есть самого себя), так и у мира живых существ — о начале своего существования».

Но если так, то следует признать, что с человека снимается нравственная ответственность за предшествующие состояния потока дхарм; сохраняется лишь неведомое простым смертным проявление слепых кармических законов. Между индивидами, на время образованными одним и тем же потоком, нет, по сути дела, никакой живой связи.

* Дарма = Дхарма = Дамма = Дхамма.

Типологически буддийское учение о сансаре близко к брахманскому: в обеих версиях нет места личности, а есть лишь «воплощения» некоего эмпирического *целого* (Брахмана-Атмана или потока чистых непроявленных дхарм). И тут и там перед нами чисто философские гипотезы, пытающиеся *объяснить* феномен человеческих судеб.

Увязать эти теории с христианским подходом к личности, посмертию и воздаянию едва ли возможно, невзирая на то что Евангелие не дает никакой разработанной доктрины о составе человека и его «я».

В Церкви существует несколько равноправных концепций носительности природы человека, но единственное, что является для нее безусловным, — это признание за личностью субстанциальной цельности и духовной ценности, ибо она создана по образу и подобию Творца. Об этом говорят слова Христа, относящиеся к «малым сим» и «меньшим братьям». Именно ввиду этого высокого достоинства личности на вопрос, можно ли включить в евангельское мирозерцание доктрину сансары в ее брахманском и буддийском вариантах, мы вынуждены дать отрицательный ответ.

3) Но те, кто все же пытается соединить Евангелие с перевоплощением, исходят, как правило, не из классической индийской метафизики, а из популярного понятия о перерождении, которое было широко распространено в Индии и оттуда заимствовано оккультными и теософскими школами XIX и XX вв. Речь идет о неиндуистском оккультизме, о теософии Блавацкой-Безант и антропософии Рудольфа Штейнера. Они действительно в прямом смысле исповедуют доктрину о многократных воплощениях индивидуальной души.

Одной из характерных черт этих учений является также попытка соединить теорию сансары с эволюционной. Они усматривают в реинкарнации восхождение истинного «я» к высшим ступеням. «Бессмертная суть человека, — утверждает один из этих авторов, — проявляясь на низших планах вселенной, проходя через длинный ряд изменяющихся личностей, то мужских, то женских, развивает в себе — благодаря разнообразию приобретенных опытов — два ясно различимые вида добродетелей. Все добродетели более мужественные, более энергичные, как храбрость, смелость, развиваются во время мужских воплощений. Добродетели более мягкие, нежные и в то же время более глубокие и сильные — плод женских воплощений» (*С. Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии, 1906, с. 65*).

Свойственная человеку приземленность духа препятствует ему вообразить реальность каких-то иных измерений бытия, поэтому теософская теория реинкарнации привлекает многих тем, что таинственное и трудно представимое посмертие вводится ею в рамки привычного и осязаемого. К тому же в свете этой доктрины тайны жизни якобы становятся объяснимыми и понятными.

«Мрак неизвестности,— утверждает Леон Дени,— рассеивается перед доктриной о многочисленных существованиях. Существа, которые отличаются от других своей интеллектуальной силой или добродетелями, более жили, более работали, приобрели более опыта, более глубокие свойства и познания» (*Л. Дени. Жизнь после смерти.* СПб., 1909, с. 70). Особенно соблазнительна простота, с какой тут решается вопрос о причинах страданий и одаренности. Легко может показаться, что адепт учения о реинкарнации получил в руки ключ от всех загадок бытия. И поэтому справедливо замечание Бердяева, считавшего, что «популярность теософии и антропософии связана именно с учением о перевоплощении» (*Н. Бердяев. Учение о перевоплощении и проблема человека.* — ПД, с. 65).

Отсюда понятно, почему все учителя «тайноведения» делают особое ударение на реинкарнации. Сквозь ее призму рассматривается и история духа, и само мироздание. Так, антропософия распространяет перевоплощение на планетарную эволюцию: перевоплощаются уже не только люди, но и все живые существа, и земля, и луна, и солнце (см.: *Р. Штейнер. Очерк тайноведения.* М., 1916, с. 127 сл.).

Если принять такую универсальность реинкарнации, то следовало бы ожидать, что это учение исповедуют приверженцы многих или, по крайней мере, основных религий. Для теософов это особенно важный аргумент, так как они учат о единой истине, содержащейся во *всех верованиях* мира. «Идея Кармы и Перевоплощения,— говорят они,— составляет основу морали во всех древних св. писаниях Востока» (*Е. Сисарева. Перевоплощение,* 1913, с. 16). Поэтому необходимо подробнее остановиться на этом утверждении и проверить, насколько оно соответствует действительности.

2. РЕИНКАРНАЦИЯ И РЕЛИГИИ МИРА

Известный теософский писатель Эдуард Шюре в своей книге «*Великие посвященные*» проводит ту мысль, что все основатели религий были провозвестниками одной и той же истины. Более того, нередко можно слышать утверждение, будто Моисей и Кришна, Будда и Христос являются «аватарами», воплощениями единого духовного существа. «Тот, кто есть Кришна, в то же время — и Шива, и Божественная Мать, и Христос и Аллах» (Прозвешение Рамакришны. СПб., 1914, с. 20).

Встанем на эту точку зрения, сколь бы спорной она ни представлялась. Приняв ее, естественно было бы ожидать, что в таком кардинальном вопросе, как посмертная участь человека, религиозные вожди и учения являют единодушие. Пусть с разными оттенками и с разной степенью приближения, они должны были бы учить о реинкарнации или хотя бы содержать прямые намеки на

нее. Так, например, истина монотеизма, открытая в Ветхом Завете, в той или иной степени брезжила и в других религиях цивилизованных и «примитивных» народов.

Но теория перевоплощения находится в совершенно ином положении. Религии Шумера, Египта, Вавилона, Хетты, Ассирии, Финикии, Ханаана, Ирана, Рима и Китая ничего не знают о реинкарнации. Мы слышим о райской стране египтян Ялу, об обителях умерших: Куре, Шеоле, Аиде, Елисейских Полях, но о перевоплощении или хотя бы о возможности его древние тексты этих народов не говорят ни слова.

Это, разумеется, не могло не смущать теософов и побуждало их тщательно выискивать в древних учениях хотя бы малейший намек на свою излюбленную теорию. Результаты их поисков оказались поистине ничтожными. Так, они ссылаются на слова Геродота, считавшего Египет родиной доктрины метемпсихоза (*Геродот. История*, II, 123). Однако египтологи установили, что Геродот ошибочно истолковал некоторые египетские тексты. В 76-88-й главах Книги Мертвых упоминается о том, что душа во время своих загробных скитаний превращается в различных животных: барана, крокодила, ястреба. Но указанные существа в глазах египтян были воплощениями богов, и превращение в них людей есть не инкарнация, а обожествление, вхождение в блаженную жизнь. Таким образом, как говорит Ланге, «мы ни в коем случае не должны видеть в этом странствия души» (*Ланге. Египтяне. — П. Шантени де ла Соссей. Иллюстрированная история религии*, т. I. СПб., 1913, с. 179). Среди многочисленных памятников религиозной письменности Египта, касающихся посмертия, мы не находим ни одного указания на веру в переселение душ. Всюду говорится лишь о загробном мире, о суде над душой и о ее странствиях в *потусторонних* обителях (см.: *Д. Брэстед. История Египта*, т. I. М., 1915, с. 66 сл.). Более того, египтяне связывали бессмертную часть человека с ее материальной оболочкой — отсюда мумификация, статуэтки-двойники и особенно тщательная забота о гробницах. Все это было бы бессмысленно при вере в перевоплощение.

Кроме египетской религии, пытались найти учение о реинкарнации и в Ветхом Завете. Полагали, что о нем свидетельствует несколько мест Библии.

Так, Бог, посылая на проповедь пророка Иеремию, говорит ему:

Прежде, нежели Я образовал тебя во чреве,
Я познал тебя *,
И прежде, нежели ты вышел из утробы,
Я освятил тебя **.

Иер I, 5.

* То есть возлюбил, избрал для себя.

** То есть сделал посвященным Богу.

Но, как явствует из текста, речь здесь идет вовсе не о перевоплощении, а о божественном предведении: Бог предназначил Иеремию к служению еще до того, как тот родился.

В псалме 89 мы читаем:

Ты возвращаешь человека в тление
и говоришь: возвратитесь, сыны человеческие!

В этом также усматривали намек на реинкарнацию. На самом же деле приведенные слова лишь перифраз другого библейского изречения (Быт 3,19), касающегося смертности человека, который, умирая, «возвращается в землю». (Древнеизраильские представления о посмертии изучали след. авторы: *П. Юнгер*. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882; *А. Темномеров*. Учение Св. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении, 1899; *П. Страхов*. Воскресение. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916; *J. Z. McKenzie*. The two-edged sword, N 5, 1966, p. 275-294.)

Далее, в книге пророка Малахии есть такие слова Божии: «Вот Я пошлю к вам Илию пророка перед наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал 4,5). Однако и здесь напрасно видят указание на перевоплощение. Из Библии явствует, что в Израиле существовала вера в то, что пророк Илия *не умирал*, а был взят Богом с земли. О вторичном явлении пророка перед Судным днем и говорит текст пророка Малахии.

Итак, все усилия найти в Ветхом Завете учение о реинкарнации оказались тщетными. Нет его и в ортодоксальном иудействе послехристианского периода. Так, в Талмуде развивается учение, близкое к мнению Отцов Церкви, относительно того, что вплоть до всеобщего воскресения сохраняется некая связь души с элементами распавшегося тела (см: *И. Троицкий*. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей. СПб., 1904).

Сложнее обстоит дело с греческой религией. В отличие от верований Китая, Рима и Передней Азии, она действительно в некоторые периоды и в некоторых школах признавала *метемпсихоз*. Но, как справедливо подчеркивал С. Франк, вера в переселение душ среди греков «была всегда лишь случайным и исключительным явлением» (*С. Франк*. Учение о переселении душ.— ПД, с. 29).

В ахейскую и гомеровскую эпохи мы не обнаруживаем еще никаких следов учения о метемпсихозе и даже вообще о воздаянии; посмертная судьба человека не связывается с его поступками. Царям и героям сооружают гробницы, полагая, что участь могучих и смелых после смерти будет более счастливой. Постепенно появляется представление о блаженной стране, где живут «герои», избегшие преисподней (см.: *Ю. Кулаковский*. Смерть и бессмертие

в представлении древних греков. Киев, 1899, с. 56). Но для большинства людей единственным концом оставалось пребывание в царстве Аида, откуда нет возврата (см.: *Илиада*, XXIII, 75; М. Р. Nilsson. *A History of Greekreligion*. Oxford, 1972, p. 138).

Около VI в. до н. э. в Греции распространяется экстатический культ Диониса, в котором впервые явно звучит мотив бессмертия души (см.: *Р. Кнопф*. Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь. СПб., 1908, с. 36. Подробнее об этой религии будет сказано в следующем, IV томе цикла). Теософия Орфической секты питалась духом и идеями дионисизма, и в ней уже вполне недвусмысленно принимается метемпсихоз (см.: *Н. Новосадский*. Орфические гимны. Варшава, 1900, с. 56). Орфизм развивается в учение Пифагора, которое давно поражаало исследователей сходством с индийскими учениями. Пифагор проповедует «неубиение живых существ», тело именуется гробницей, «вспоминает» свои прежние жизни, как Будда, современником которого он был. Существовали легенды, согласно которым Пифагор побывал на Востоке и принес оттуда свое учение. В связи с этим нередко высказывалось предположение, что метемпсихоз пифагорейцев есть прямое заимствование из Индии (см., например: *Л. Шредер*. Пифагор и индийцы. Исследование о происхождении пифагорейского учения. — «Журнал Министерства Народного Просвещения», 1888, № 10, 11.)

Вне всякого сомнения, Платон склонялся к метемпсихозу под влиянием пифагорейской теософии. Но уже Аристотель отказался от идеи переселения душ, и после него она надолго исчезает из греческого мышления. Только тогда, когда началось прямое проникновение восточных религий на Запад, когда буддийские миссионеры пришли в Афины (III в. до н. э.), доктрина реинкарнации вновь появляется на свет, на этот раз уже в теософии *гностиков*. Один из основателей этого учения, Аполлоний Тианский (I в. н. э.), путешествовал в Индию и беседовал с брахманами (см.: *М. Корелин*. Падение античного мирозерцания. М., 1898, с. 228; *Ю. Николаев*. В поисках за Божеством. Очерки истории гностицизма. СПб., 1913, с. 59 сл.; *П. Милославский*. Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. Казань, 1879, с. 255).

Но и в эту эпоху, как и в классическую, доктрина метемпсихоза не получила большого влияния в античном мире и редко выходила за пределы узких философских кругов.

* * *

Для теософии было в высшей степени важным найти указания на реинкарнацию в Евангелии. Единственным местом в нем, которое на первый взгляд может быть истолковано в этом смысле, являются слова Христа об Иоанне Крестителе: «Если

хотите принять, он есть Илия, которому должно придти» (Мф 11, 14).

Но, во-первых, как мы говорили, Библия разумеет здесь не реинкарнацию Илии, а явление неумиравшего пророка. Вторых, сам Иоанн отрицал свое тождество с Илией (Ин 1, 21). В-третьих, приведенные выше слова Христа имеют совершенно иной смысл: согласно пророчествам, пришествие Мессии должно быть предварено появлением пророка Илии, призванного помазать Избавителя на служение. Этот аргумент книжники выставляли против мессианского достоинства Иисуса (см.: *св. Юстин. Диалог с Трифоном*, IX). Поэтому Христос и указывает на Крестителя-Предтечу как на пророка, выполнившего миссию Илии (см.: *С. Булгаков. Друг Жениха*. Париж, 1927, с. 161 сл.). Кроме этих слов, в Евангелии нет больше ни одного изречения, которое могло бы дать повод к истолкованию в духе учения реинкарнации.

Теософия признает Христа великим учителем человечества. Но она не может объяснить, почему в таком случае Он не только ничего не говорил о странствиях душ, но и указывал на единственный характер жизни каждого человека на земле (ср.: Лк 16, 19). Для теософов так и остается непостижимой загадкой, как могло Евангелие умолчать о перевоплощении. Апостол Павел, например, говорит о трансформации *цельного* человеческого существа в конце мировой истории, но не о метемпсихозе. Он учит не о смене тел, но об изменении самой природы тела: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор 15, 44). А в Послании к евреям прямо сказано, что «человекам положено *однажды умереть*» (Евр 9, 27).

Один из первых христианских богословов, Афинагор (II в.), продолжая библейскую традицию, решительно отклоняет платонско-спиритуальную антропологию. Для него человек — это не только «душа», но — целостное существо, в состав которого входит и телесная природа (*Афинагор. О воскресении*, 14). Залогом бытия человека в вечности он считает не бессмертие лишь души, а воскресение, то есть возрождение человека как многопланового создания. «Если нет воскресения, — говорит он, — то не останется природа человекóв как человекóв» (*там же*, 15). Разумеется, будущее тело Афинагор не представляет как точное повторение тленного тела. Оно соответствует особому просветленному состоянию материи: это — «сома пневматикон», тело духовное, по терминологии апостола Павла. Естественно, что учение о восхождении человека в вечность несовместимо с теорией метемпсихоза, которая решительно отделяет телесную природу человека от духовной.

Теософия ссылается на учителя Церкви Оригена для доказательства того, что в первые века своей истории христианство принимало идею реинкарнации (см., например: *А. Каменская. Что такое теософия?* 1912, с. 5). Но на самом деле Ориген высказыва

лишь предположение о том, что до рождения души *предсуществуют* в высших сферах. Это мнение Ориген не считал догматическим и выдвигал его лишь как частную гипотезу (*Ориген*. О началах, II, 8, 3; 9, 2). Как бы не оценивать подобную гипотезу, ее нельзя отождествлять с метемпсихозом, против которого Ориген высказывался довольно ясно (*Ориген*. Против Цельса, III, 75; IV, 17. См. библиографию вопроса во втором томе труда: *J. Quasten, Patrologu*, 1964, p. 92).

Это неприятие реинкарнации, вытекающее из христианского видения целостного человека, было свойственно и всему святоотеческому богословию эпохи Вселенских Соборов. Так, св. Григорий Богослов мнение о том, «будто бы душа постоянно меняет разные тела, каждое сообразно прежней жизни», считал «пустой книжной забавой» (*св. Григорий Богослов*. Песнопения таинственные. Слово 7-е. О душе).

И в заключение остается добавить, что и последняя по времени мировая религия, *Ислам*, так же как и христианство, не признает теории переселения душ.

Таким образом, мы убеждаемся в том, что среди «исторических» религий (если не считать некоторых частных направлений греческой мысли) доктрина реинкарнации исповедуется *только религиями Индии*.

Но и в Индии она заявила о себе сравнительно поздно и далеко не сразу стала всеобщей. Ее не было у древних арьев, по воззрениям которых души праведных попадали в светлые обители богов (см.: *P. Deussen. The Philosophy of the Upanishades*, p. 323). Ранневедическая религия знала о загробном возмездии за грехи. «Мы слышим,—говорит Радхакришнан,—о Варуне, низвергающем грешника в мрачную бездну, откуда нет возврата» (*Радхакришнан*. Индийская философия, т. I, с. 93).

Появление среди индо-арьев учения о сансаре можно приурочить ко времени между XV и IX вв. до н. э., т. е. к столетиям, отделявшим Риг-Веду от ранних Упанишад. Первое упоминание о сансаре, как уже было отмечено, мы находим в Брихадараньяке (III, 2, 13; IV, 4, 5). С тех пор эта доктрина настолько укоренилась в индийском мышлении, что стала его неотъемлемой чертой. Даже Будда не смог отказаться от нее, несмотря на то что она вступала в некоторое противоречие с его собственным учением. Отрицая устойчивое «я», он тем не менее сделал уступку идее сансары, допустив кармическое перерождение потоков дхарм.

Откуда же пришло к индо-арьям учение о перевоплощении?

Существует предположение, что оно было заимствовано ими у *доарийского населения Индии*. Вполне возможно, что у дравидских племен оно сохранилось с первобытных времен. Это косвенно подтверждается тем, что в примитивных культурах вера в перевоплощение встречается гораздо чаще, чем среди «исторических религий». Наиболее яркую форму она имеет у австралийцев, этнически родственных коренным обитателям Индостана.

Весьма вероятно, что на возникновение этого верования у первобытных племен повлияло сходство между потомками и предками. Особенно должны были поражать воображение древнего человека общие черты у родственников в третьем колене. Рождение человека, разительно похожего на умершего деда, невольно могло приводить к мысли, что в новорожденного перевоплотился усопший. Так, в африканском племени Иоруба родившегося ребенка было принято встречать словами: «Ты вернулся!» (см.: Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939, с. 302).

Другим источником верования в переселение душ мог быть *тотемизм*, т. е. понятие о мистической связи племени с животным-предком. У некоторых австралийских кланов существовало поверье, будто их члены — воплощение тотемистических предков (см.: E. Durghim. The Elementary Forms of the Religious Life, 1961, p. 197). Считалось также, что тотем может воплощаться и в священных животных. Обладая острым чувством одухотворенности природы, первобытные люди плохо осознавали *качественное* различие между духом человека и психикой животного. Это питало веру в оборотней и вело к беспрепятственному перенесению человеческого «я» в звериную оболочку (см.: A. C. Bouquet. Comparative Religion, 1958, p. 39).

Тотемизм и анимизм, однако, несут в себе еще только *зародыши* теории реинкарнации. Как подчеркивал С. Франк, существует принципиальная разница между этими верованиями и теорией сансары. Вера в возможность для человека перевоплотиться в другое существо еще не тождественна учению о переселении душ в строгом смысле слова. «Под ним,—говорит Франк,—разумеется вера, что нормальной и необходимой формой посмертного существования души является ее переход в другое живое тело — в тело другого человека, животного или растения, вера в странствование, «блуждание» (таков смысл индусского слова «сансара») души — от одной телесной смерти к другой через разные органические тела. Такого рода вера составляет в истории религиозных представлений скорее исключение, чем общее правило» (С. Франк. Учение о переселении душ. — ПД, с. 9-10).

Действительно, даже в своей зачаточной форме вера в реинкарнацию носит весьма ограниченный, местный характер: в самой Австралии, где она наиболее распространена, она является всеобщей. А у полинезийцев, веда, бушменов, пигмеев Африки, почти у всех индейцев и многих других народов, сохранивших черты первобытной культуры — она отсутствует (см. сб. «Религии наименее культурных племен», М., 1931). Нередко, когда старые исследова-

тели утверждали, будто они обнаружили эту веру у того или иного племени, потом оказывалось, что они были введены в заблуждение тотемистическими мифами, неверно истолкованными.

Подведем теперь окончательный итог. Учение о реинкарнации свойственно некоторым «первобытным» племенам (в зачаточной форме), индийцам и дионисическо-орфической традиции Греции. Всем же остальным национальным и мировым религиям, возвышенность и истинность которых теософия не отрицает, это представление чуждо. Здесь есть над чем задуматься. Как могло случиться, что тысячелетние верования, жрецы, учителя и пророки человечества могли отрицать реинкарнацию, если бы она являлась всеобщим и непреложным законом человеческого бытия?

Не получив опоры в мировом религиозном сознании, сторонники доктрины ссылаются на другой аргумент: на таинственные явления и загадки жизни, которые, по их мнению, могут быть объяснены якобы *только* с позиции их теории.

3. ЗАГАДКИ ЖИЗНИ И ЛИЧНОСТИ

Мы не собираемся здесь «опровергать» гипотезу реинкарнации. К каким бы рациональным доводам ни прибегали ее сторонники, она все же принадлежит к области веры, где рационалистические доказательства неуместны, а опровержения бесплодны. Наша задача — лишь показать, что в религиозном сознании, отличном от индийского и теософского, имеется совершенно иная интерпретация тех фактов, которые выдвигаются для доказательства реинкарнации, и отметить те принципы христианства, которые не позволяют включить в него доктрину перевоплощения.

Обратимся теперь к самим фактам.

1) Будда, Пифагор, Рамакришна и другие имели, как говорят, способность вспоминать свои прежние жизни. Но это легко объяснить тем, что они (пусть и по-разному) верили в перевоплощение. В глубинах подсознания человека, как показал Юнг, скрыта своего рода «коллективная память» многих поколений (см.: *K. G. Jung. Psychologie et Religion, 1958, p. 29 сл.*). Люди, отличающиеся особо напряженной духовной жизнью, могут оказаться способными проникать в эту сферу «родовой памяти», могут выходить далеко за пределы своего личностного сознания и в свете собственных убеждений истолковывать это как воспоминание о «прежних жизнях». Наличие «коллективной памяти» вполне подтверждается учением о духовном единстве человечества как «целокупного Адама» (см.: т. 2, «Магизм и Единобожие», приложение «О первородном грехе»).

2) Перевоплощение, утверждают теософы, придает эволюции «благой смысл» (Е. Сисарева. Цит. соч., с. 3), ведь большинство людей не успевает полностью реализовать свои возможности; только перевоплощение дает простор для разнообразной деятельности на протяжении многих жизней.

Здесь, между прочим, обнаруживается еще одно отличие теософии от классических индийских религий. Для последних сансара есть зло, она продолжает то бытие, которое следует угасить; для теософии же и антропософии переселение душ — это, напротив, эволюционный, «прогрессивный» принцип, содействующий *самоискуплению* человечества. Эта эволюционистская черта, чуждая пессимизму Будды и брахманов, возникла под прямым воздействием дарвинизма и западной веры в прогресс.

Но если человечество уже десятки тысяч лет развивается, перевоплощаясь, то оно давно должно было бы взойти на большую духовную высоту. Между тем трудно согласиться с тем, что такой прогресс имел место. Даже «техническая революция» есть локальное явление, занимающее ничтожно малый отрезок времени во всеобщей истории: двести-триста лет на фоне пятидесяти тысяч лет. (Причем интересно, что этот прогресс происходил как раз не в тех странах, где верили в перевоплощение.)

Приверженцы реинкарнации отрицают возможность того, что раскрытие богатств человеческого духа может протекать в иных мирах (*там же*, с. 9), хотя существование таких миров признают. Возникает вопрос: какие же основания не верить в возможность развития духа за пределами земного плана жизни? Не должен ли именно там открыться новый простор для совершенствования? «Существование человека в этом плане мира, — справедливо говорит Бердяев, — есть лишь момент его духовного пути... Популярное учение об одноплановом перевоплощении, в сущности, остается в этом времени, которое мыслится бесконечным и не знает выхода в вечность» (Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, с. 208).

3) Человек, согласно теософскому учению, страдает из-за последствий своей кармы: грехи, совершенные в предшествующих инкарнациях, отражаются на последующих. Такой взгляд примиряет человека с любым страданием и с любой несправедливостью. Но если принять его, то становится ясным, что кармический закон лишает человека свободы и, следовательно, нравственной *ответственности*. Личность может сознавать, что несет последствия *своих* ошибок, или же, по принципу «солидарности», — свою причастность к «грехам отцов», но если обычные люди не помнят о своих прежних инкарнациях, то они не могут сознательно отвечать за поступки существ, о которых ничего не знают. «Что хорошего, сударь, было бы, — говорил Лейбниц, — если бы вы стали китайским императором, при условии, что вы забудете, кем вы были? Разве это было бы не то же самое, как если бы Бог в мо-

мент, когда уничтожил вас, создал в Китае императора?» Иными словами, даже если и признать перевоплощение, то отсутствие памяти о прежних жизнях наглухо отделяет человека от его предыдущей жизни и тем самым снимает с него ответственность за нее. И таким образом человек превращается из свободного существа в слепую игрушку закона.

Библия не только отвергает такое понимание судьбы человека, но и не позволяет видеть в его страданиях обязательно «кару». Именно об этом говорит книга Иова, которая вся посвящена теме страдания и возмездия.

Теория перевоплощения упрощает эту проблему, заключая трагичность бытия в рамки рационально понятой схемы. Перевоплощенец не может вместе с Иовом восстать против зла, а будет скорее на стороне его друзей, которые упорно настаивали на том, что бедствия *всегда* есть лишь наказание за грех.

Человек, по учению христианства, приходит в *падший* мир, мир, который «во зле лежит», и приходит как активно действующее существо, участник борьбы добра и зла. Даже реальность высшего Промысла не парализует его свободы. Трагичность несовершенного мира есть та среда, в которой выявляется и призвано возрастать духовное начало человека. Говоря о Промысле, современный христианский философ пишет: «Цепь вещей, событий и требований смыкается вокруг тебя и на тебя смотрит. Смотрит на тебя «оно» — положение, — да нет же: это совсем не «оно», а *Он!*.. Ни в чем не старайся себя уговорить, оставайся правдивым, но будь пробужденным, прислушивайся, и в один прекрасный день тебе станет ясно: это Он смотрит на тебя, к тебе обращается и ждет твоего ответа. И теперь ты вступаешь живым в это единство и действуешь на этом основании вследствие того обращения к тебе и того ожидания твоего ответа. Вот это и есть Промысл. Тут уже ты не только думаешь, но и действуешь. Тут открытость и готовность... Это значит, что Промысл — не готовый заведенный механизм; он совершается творчески, из новизны свободы Божией, но «также» и из новизны нашей маленькой человеческой свободы» (*Р. Гуардини. О Боге Живом. Брюссель, 1962, с. 15*). Другой современный христианский писатель, касаясь рассказа Ивана Карамазова о том, как помещик затравил собаками мальчика, говорит, что от Ивана ускользнуло самое важное: все это событие происходило среди людей и осуществлялось *волей* многих людей, которые знали, что они *должны* делать и чего не должны; но они или остались пассивными, или же приняли участие в злом деле.

Свобода — нелегкий дар, ее даже называли даром страшным. Но без нее невозможно осуществление подлинного человека.

4) Выдвигают еще один аргумент как доказательство реальности переселения душ. «Нельзя сказать, — писал Р. Штейнер, — что различия людей в духовном отношении происходят только от

различия окружающей их обстановки, их воспитания и т. д. Вовсе нет; ибо два человека развиваются в одинаковых условиях среды и воспитания и т. д. совершенно различным образом. Поэтому необходимо признать, что они вступили на жизненный путь с совершенно различными задатками» (*Р. Штейнер*. Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначения человека. М., 1915, с. 51).

Действительно, казалось бы, чем, если не перевоплощением, объяснить раннюю одаренность таких, скажем, людей, как Паскаль или Моцарт? Тем не менее вывод этот не столь безусловен, как представляется на первый взгляд.

Неравномерность дарований среди людей очевидна, однако она в значительной степени может быть объяснена без помощи реинкарнации, в свете того, что нам известно о комбинациях генов и других биологических факторах наследственности. Это, впрочем, внешняя, чисто природная сторона дела. Неравномерность даров и способностей имеет и духовный смысл. Именно благодаря ей становится возможной тесная органическая солидарность и *взаимосвязь* между людьми. В живом организме специализация, взаимодополняемость и координация частей и функций есть признак высокоорганизованной структуры. Человечество не только как идея, но и как реальность есть *организм*. Нет человека, который мог бы быть абсолютно независимым от единого Адама. Это, в частности, подтверждается теми случаями, когда дети, вскормленные животными, вырастали вне общества: даже после своего возвращения к людям полноценными они не могли уже стать.

От самого рождения своего люди нуждаются друг в друге, нуждаются в тех, кто производит их на свет, воспитывает, учит, оказывает то или иное влияние, доставляет радость, приобретает к своему опыту. Даже те, кто, казалось бы, сами ничего не могут дать другим (например, тяжелобольные), имеют свою миссию в мире, так как нужны тем, кто о них заботится.

Разумеется, внутри этого всечеловеческого организма отношения могут носить аномальный характер. Но это есть лишь болезнь организма, а не его естественная природа. Задача религии и нравственности как раз и заключается в том, чтобы бороться с этими искажениями перводанного облика человечества.

Поэтому когда мы сталкиваемся с фактом неравномерности и разнообразия талантов, совершенно излишне объяснять его перевоплощением. К тому же если предположить, что задатки ребенка есть наследие минувших жизней, то неизбежно встанет вопрос: как же появились те или иные задатки у первых человеческих существ на земле? Ведь они не могли быть совершенно идентичными во всех отношениях: точных повторений природа не знает. А раз неравномерность существовала с самого начала, то, следовательно, причины ее нужно искать не в процессе переждений.

5) Говорят, что на перевоплощение указывает смутное ощущение, возникающее иногда у людей, будто место или ситуация, в которых они оказались, были уже знакомы им прежде (см.: *И. Рамачарака. Основы мирозерцания индийских йогов.* СПб., 1913, с. 186). Но это явление психологи объясняют особым ассоциативным процессом, при котором одна напоминающая о прошлом деталь способна вызвать комплекс воспоминаний, создающих иллюзию, будто мы уже однажды были в этой обстановке. С другой стороны, это явление «объясняется тем, что человеческий дух, отражающийся сейчас на земном сознании человека, *живет вне времени и пространства* и потому может как вспоминать бывшее, так и предвидеть будущее, ибо все земное, как бывшее, так и будущее, есть в то же время и *единый мир настоящего, т.е. вечного.* И поэтому очень часто в жизни у человека обостряется «память будущего», т. е. он во сне или даже наяву, сознательно или чаще всего бессознательно *заполняет будущее* и потом, конечно, легко «вспоминает» его» (*арх. Иоанн Шаховской. О перевоплощении. Диалог. Париж, с. 17).*

6) Указывают на то, что гипнотические эксперименты могут обнаруживать в человеке как бы вторую, а иногда и третью, четвертую личность (см.: *А. Порошин. Новый человек. Приложение.* СПб., 1914). Однако этот факт может быть объяснен телепатией, которую защитник идеи перевоплощения Рамачарака определяет как «получение каким-нибудь лицом, сознательно или бессознательно, колебаний или волн мысли, посылаемых, сознательно или бессознательно, умами других людей» (*Рамачарака. Ук. соч., с. 70).*

7) Современные буддисты ссылаются на физический закон сохранения как на доказательство перевоплощения (см.: *Е. С. Вартист. A Catechism of Buddhist Doctrine. Colombo, 1963, p. 23).* Но, во-первых, если принять эту аналогию, переход человеческого духа из одной формы бытия в другую совсем не обязательно должен означать новое воплощение на земле. А во-вторых, указанный закон действует *в уже сотворенном мире;* сам же творческий акт стоит за пределом тварных законов, он сверхрационален и неподведомствен научному знанию. Поэтому какую бы из христианских теорий происхождения души мы ни приняли, сам момент создания неразрушимого человеческого «я» выпадает из общего естественного процесса, и аналогии из физического мира к нему неприложимы.

Таким образом, мы видим, что аргументы, приводимые апологетами реинкарнации, далеко не носят обязательного характера и предполагают уже наличие *веры* в переселение душ. Нам остается лишь показать, как эта вера соотносится с христианским Откровением.

4. ИДЕЯ РЕИНКАРНАЦИИ И ХРИСТИАНСТВО

Христианство противостоит как антиперсонализму, свойственному Индии, так и крайнему «индивидуализму» одинокого замкнутого «эго». Евангелие парадоксально соединяет, казалось бы, несовместимое: «я» и целое. Говоря о бесконечной ценности каждой души, Христос в то же время сравнивает своих последователей с ветвями одной виноградной лозы. Существенное единство душ в Антропосе-Адаме не обезличивает человека. Он создан по образу и подобию Божью; и как в Божестве единая Сущность (Οὐσία) сопряжена с реальностью Лиц-ипостасей, так и целостность Антропоса не поглощает его малые «ипостаси». Связующим звеном этой двойственной (лично-целостной) природы Антропоса является *любовь*. Евангельское учение о любви к ближнему «как к самому себе» есть указание пути к расширению границ личности до вселенского охвата. Любовь уничтожает изолированность «я». Когда Исаак Сирианин говорит о «великой жалости», пронизывающей душу, болезнующую за всю тварь, за бессловесных и даже демонов, он свидетельствует об этой изумительной *открытости к миру*, которую приносит евангельская любовь (Исаак Сирианин. Слова. Слово 48). Подобное «выхождение из себя» неотделимо и от чувства ответственности за других: за минувшие поколения, за все человечество. Об этом чувстве хорошо умел говорить Достоевский.

Тот, Кто взял на Себя грехи всего мира, был Живым воплощением этого идеала любви.

* * *

Таким образом, христианство может принять в теории реинкарнации лишь мысль о глубокой связи, существующей между личными «я». Но оно раскрывает эту связь через таинство евангельской любви. В ней, по словам христианского философа, «взаимопроникновение душ несомненно существует, но оно не есть «перевоплощение» одной индивидуальности в другую, которое просто невозможно, ибо индивидуальность есть *эта* индивидуальность, а не другая. Оно есть нечто гораздо более чудесное, именно жизнь и действие одной индивидуальности в другой и через другую в силу взаимной проницаемости духов» (Б. Выше-славцев. Бессмертие, перевоплощение и воскресение.— ПД, с. 130).

Не менее важна и другая сторона проблемы. Учение о перевоплощении вытекает из философии крайнего *спиритуализма*, свойственного Индии и платоновской традиции. Для этого воззрения материя есть зло, тело — гробница или тюрьма, а подлинную ценность имеет лишь дух.

Между тем христианство есть религия *Воплощения и Воскресения*. Пасхальный рассказ Евангелия свидетельствует об этом с необычайной силой: Богочеловек, победитель смерти, явившись ученикам, показывает им, что Он — не дух, и в знак этого садится с ними за трапезу. В Его прославленном теле, уже не подверженном распаду, одухотворяется и обретает нетленную красоту сама материя.

«Чаю воскресение мертвых и жизни будущего века» — таково исповедание Церкви, которое говорит не о спасении *от мира*, а о спасении, освящении, просветлении Вселенной. «Я поклоняюсь материи, — дерзновенно говорит св. Иоанн Дамаскин, — через которую совершилось мое спасение, что же ее не как Бога, но как полную божественного действия и благодати» (цит. по: арх. Кириан. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950, с. 241).

Здесь проходит водораздел между христианством и спиритуализмом. «Христианская культура построена прежде всего на признании святости плоти, святости природы, святости космоса (обожение плоти). Религии Индии имеют другую систему ценностей, чем христианство, это не ценность воплощения, преображения и воскресения, «победы над смертью», а противоположные ценности: развоплощения, отрешения от плоти, приятия смерти как угасания» (Б. Вышеславцев. Кришнамурти. — «Путь», 1928, №14, с. 106).

Несовершенство, распад, дисгармония есть лишь временное состояние твари. Оно будет, согласно библейской эсхатологии, преодолено новым творческим актом, когда явятся «новое небо и новая земля».

Смерть, которая все еще царит в мире, не может остановить самый принцип телесности, некую «форму» каждой индивидуальности. Эту форму апостол Павел называл «телом духовным». (Святоотеческое учение о «теле духовном» изложено в труде *ep. Игнатия Брянчанинова «Слово о смерти»*, СПб., 1886.) Свободное от тления, оно получит новую полноту бытия в исцеленной материи Воскресения.

Индийское мышление рассматривает мир как бесцельное кипение, тяжкий сон, иллюзию духа. Поэтому оно допускает, что дух проходит через множество жизней, оставаясь чуждым миру. Для христианства же человек целен, его личность создана в синтезе духа и плоти. В этом синтезе осуществляется и теснейшая связь человека со Вселенной, которая не позволяет видеть в нем лишь скитальца в лабиринтах материи.

По учению Нового Завета, восхождение человека к высшей ступени «теозиса», обожения, станет в то же время и обновлением природного мира. Поднимаясь к Царству Божию, человек увлекает за собой мир, который так же, как и Адам, есть создание Творца.

То, что мы переживаем, созерцая красоту и стройность мироздания, указывает на священную тайну, пронизывающую плоть, материю. По словам апостола Павла, «вся тварь» томится, ожидая грядущего космического свершения. Следовательно, и в природных началах есть, как и в человеке, нечто уготованное для вечности.

Тем, чей пытливый взор хочет проникнуть в тайны Грядущего, остается простор для размышлений над характером связи между смертным эмпирическим телом и «телом просветленным»; но главным для нас является то, что «Первенец из мертвых» утвердил живую преемственность «ветхого» и преображенного, открыл перед нами реальность бессмертия не только духа, но и всей целостной личности человека, соединяющего в себе различные измерения бытия.

2. КАНОНИЧЕСКИЕ КНИГИ ВОСТОКА

I. Собственно конфуцианские книги

1. Лунь юй — Беседы и суждения Конфуция
2. Да сюэ — Великая Наука (введение в конфуцианство)
3. Чжун юн — Учение о Середине
4. Мен-цзы — Изречения Менция
5. Сяо цзин — Книга о сыновнем почтении

II. Конфуцианский канон

1. И цзин — Книга перемен
2. Шу цзин — Книга истории
3. Ши цзин — Книга песен
4. Ли цзин — Книга установлений и обрядов
5. Чюнь цю — Весна и осень. Летопись

III. Ведическая литература

1. САМХИТЫ

- д) Тайттирия
- е) Шатапатха

Ведические гимны

2. БРАХМАНЫ

- а) Айтарея
- б) Каушитака
- в) Чхандогья
- г) Джайминия

3. АРАНЬЯКИ

- а) Айтарея
- б) Каушитака
- в) Тайттирия
- г) Брихадараньяка

4. УПАНИШАДЫ

- а) Айтарея
- б) Каушитака
- в) Чхандогья
- г) Кена
- д) Катха

- е) Тайттирия
- ж) Брихадараньяка
- з) Мундака
- и) Прашна
- к) Шветашватара
- л) Мандукья
- м) Иша

IV. Буддийские священные книги

Трипитака, или Типитака («Три корзины»)

1. ВИНАЙЯ-ПИТАКА (уставы ордена)

- а) Пратимокша — Устав
- б) Кхандака — Комментарий к уставу (Махавагга и Чуллавагга)
- в) Паривара — Советы для усвоения правил устава

2. СУТТА-ПИТАКА (поучения Будды)

- а) Дигха-Никая (Махапариниббана, Тевиджа и др., всего 34 сутты)
- б) Маджхима-Никая (150 бесед)
- в) Самьютта-Никая (Дхаммачакапаватана — сутта о начале ордена и др.)
- г) Ангуттара-Никая (2300 сутт)
- д) Кхуддака-Никая (Дхаммапада, Сутта-Нипата, Джатаки и др., всего 15 книг)

3. АБИДХАРМА-ПИТАКА (философия)

Семь трактатов

3. ОСНОВНЫЕ ЗАПОВЕДИ И ПРИНЦИПЫ БУДДИЗМА

I. Четыре благородные истины

1. Существует страдание.
2. Страдание имеет причину.
3. Существует прекращение страдания.
4. Существует путь к прекращению страдания.

II. Восьмеричный путь

1. Правильное понимание (свободное от суеверия и заблуждения).
2. Правильная мысль (возвышенная и подобающая мудрецу).
3. Правильная речь (доброжелательная, искренняя, правдивая).
4. Правильные действия (мирные, честные, чистые).
5. Правильное усилие (самовоспитание, самообладание).
6. Правильное поведение (непричинение страдания).
7. Правильное внимание (активная бдительность сознания).
8. Правильное сосредоточение (глубокая медитация над сущностью жизни).

III. Пять заповедей для мирян

1. Не убивай.
2. Не укради.
3. Не прелюбодействуй.
4. Не лги.
5. Воздерживайся от опьяняющих напитков.

IV. «Колесо бытия»

Первая жизнь

1. Авидья (неведение) — заблуждения человека, причины подпадания под власть Кармы.
2. Карма, Самсара (содеянное) — поступки, влекущие последствия.

Вторая жизнь

3. Виджняна (сознание) — первый момент новой жизни.
4. Нама-рупа (психофизическое бытие) — жизнь внутриутробная.
5. Шад-аятана (шесть основ) — развитие чувственных органов.
6. Спарша (соприкосновение) — окончание внутриутробной жизни.
7. Ведана (чувство) — период детских эмоций.
8. Тришна (вожделение) — возникает в период зрелости.
9. Упадана (стремления) — осмысленные цели, привязанность к жизни.
10. Бхава (жизнь) — расцвет жизни и мысли.

Третья жизнь

11. Джати (рождение) — начало нового воплощения.
12. Джара-марана (старость и смерть) — конец жизни. Начинается новый круг воплощений, и так без конца...

V. Вопросы, на которые нельзя дать логически ясного ответа

1. Вечен ли мир?
2. Конечен ли мир?
3. Тожественна ли душа с телом?
4. Бессмертен ли познавший истину?
5. Можно ли назвать его бессмертным или смертным?

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. О диалоге между христианским и нехристианским миром см.: *S. Neill. Christian Faith and other Faiths. London, 1961, p. 2-3.*

2. Эти аналогии и параллели рассмотрены в работах: *Н. Конрад. Восток и Запад. М., 1966; Б. Роулэнд. Искусство Запада и Востока. М., 1958; П. Гринцер. Эпос древнего мира.—Сб. «Типология и взаимосвязь литератур древнего мира». М., 1971, с. 135.*

3. *Вл. Соловьев. Собр. соч., т. XI. Брюссель, 1969, с. 320.*

4. Одним из характерных симптомов новой эпохи в индийском религиозном сознании является преклонение перед личностью Иисуса Христа. Так, Свами Ранганатанда говорит: «Провозвестие Иисуса и Его Божественная жизнь нашли отклик в индийской душе, благодаря их покоряющей привлекательности» (*S. Ranganathanda. The Christ We Adore. Calcutta, 1960, p. 48*). В другом месте этот известный религиозный деятель пишет, что именно в Индии христианство, если оно воспримет философские принципы Веданты, достигнет наибольшего успеха (*S. Ranganathanda. Eternal Values for a Changing Society. Calcutta, 1960, p. 164*). Как бы ответом на эти слова является создание в Индии католического монастыря, братия которого — индийцы: они используют в своей духовной практике наследие Йоги и всего индийского подвижничества.

Глава первая

НА БЕРЕГАХ ХУАНХЭ

1. *Сыма Цянь. Исторические записки, 61-63 (русск. пер. «Избранное», с. 57). У Чжуан-цзы приводятся выдержки из «Дао дэ цзина». Сыма Цянь не скрывает сомнительности своих сведений о Лао-цзы. Большинство исследователей полагает, что автор «Дао дэ цзина» жил позже Конфуция, около 400 г. (см.: *Л. Васильев. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 222*), а некоторые относят его ко вре-*

мени после Чжуан-цзы, т. е. к III в. (см.: *В. Рубин. Идеология и культура древнего Китая. М., 1970, с. 119).*

Однако есть немало авторов, которые считают традиционную легенду о Лао-цзы заслуживающей доверия. Э. В. Уоттс, например, видит в отрицании достоверности предания лишь дань моде, тем гиперкритическим тенденциям, которые время от времени обнаруживаются при суждении об исторических лицах древности (см.: *А. У. Уоттс, The Way of Zen).*

Одним из аргументов против историчности Лао-цзы является наличие в «Дао дэ цзин» полемических намеков, направленных против конфуцианства. Но вряд ли это соображение можно считать решающим. Конфуцианские идеи в то время уже носились в воздухе, и Лао мог быть с ними знаком. С другой стороны, если (как гласит предание) Лао был современником Конфуция, он, естественно, мог выступить против него. Наиболее осторожную позицию в этом споре занимают те историки, которые вместе с А. Уэйли отказываются от окончательного решения вопроса (*А. Уэйли. The Way and his Power, 1934, p. 86*). См. также: *Max Kaltenmark. Lao Tseu et le taoïsme. Bourges, 1965.*

2. *Вл. Соловьев. Китай и Европа. Собр. соч., т. VI, с. 118.*

3. Происхождение символов Ян и Инь не выяснено. Но общепринятой считается теория об их связи с образами божественных Отца и Матери. См.: *Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965, с. 35; P. Grimol (ed.). Larousse World Mythology. London, 1965, p. 274.* Первые письменные свидетельства о китайском дуализме относятся к I тысячелетию до н. э. «С самого своего появления эта концепция... исходила из того, что противоположные силы *инь* и *ян* должны не противоборствовать, а гармонически сливаться, взаимодействовать» (*Л. Васильев. Культы, религии, традиции в Китае, с. 80*).

4. *Фань Вень-лань. Древняя история Китая. М., 1958, с. 159.*

5. Гадательные надписи.—ХДВ, с. 440.

6. «По всей вероятности,— писал Дуглас,— культ Шан-Ди был когда-то выражением чистейшего монотеизма, но постепенно в него вошли наслоения» (*Беттани и Дуглас. Великие религии Востока, т. 2, с. 7*). Теперь полагают, что Тянь и Шан-Ди первоначально были двумя богами. Первый почитался у племени Чжоу, а второй — в государстве Инь. После завоевания Инь чжоусцами оба бога слились воедино. (См.: *Н. Г. Креел. The Birth of China. London, 1958, p. 342*).

7. *Ши цзин*, Изд. А. Штукина и Н. Федоренко. М., 1957, III, 2, 10.

8. *Ши цзин*, II, 6, 7.

9. *Ши цзин*, II, 6, 6.

10. *Ши цзин*, III, 3, 1.

11. *Ши цзин*, III, 3, 4.

12. *Ши цзин*, II, 4, 10.

13. *Ши цзин*, III, 3, 3; III, 3, 1. См. также: *Янун-го. История древнекитайской идеологии. М., 1947; Э. Яншина. Богоборческие мотивы в древнекитайской мифологии.— «Краткие сообщения Ин-та народов Азии», 1963, № 61.*

14. *Ши цзин*, III, 1, 1.

15. *Ши цзин*, IV, 1, 3.

Глава вторая

МУДРОСТЬ ДРАКОНА

1. Эпоха Чжоу длилась, согласно традиционной хронологии, с 1122 по 249 г. до н. э. В свою очередь, она распадается на периоды «Западного Чжоу» (XI-VIII вв. до н. э.) и «Восточного Чжоу» (VIII-III вв.). Время с VIII по V в. называют «Весна и осень» (Чюньцю), а время с V по III в. — временем «Воюющих царств» (Чжанго). Эпоха «Пяти деспотов» входит в Чюньцю.

2. *Дао дэ цзин*, 10. Пер. Ян Хин-шуна.

3. *Дао дэ цзин*, 25. Пер. А. Конисси.

4. *Дао дэ цзин*, 1, 21. Пер. Ян Хин-шуна.

5. *Дао дэ цзин*, 14. 40. Чжуан-цзы (IV в. до н. э.), которого иногда называют настоящим основателем даосизма, так формулирует эту мысль: Дао «находится в состоянии бездействия и лишено формы. Дао можно проповедовать, но его нельзя коснуться. Дао можно постичь, но его нельзя видеть. Дао является корнем и основой самого себя. Оно до Неба и Земли с древнейших времен существует извечно». (*Чжуан-цзы*, VI. Цит. по: *Го Мо-жо*. Философы древнего Китая. М., 1961, с. 281).

6. *Дао дэ цзин*, 15.

7. *Дао дэ цзин*, 34, 21, 15.

8. *Дао дэ цзин*, 4.

9. *Дао дэ цзин*, 42.

10. *Дао дэ цзин*, 26, 16.

11. См.: Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М., 1950, с. 45.

12. *Дао дэ цзин*, 1, 23.

13. *Дао дэ цзин*, 12, 29, 3, 30.

14. *Дао дэ цзин*, 31.

15. *Дао дэ цзин*, 38.

16. *Дао дэ цзин*, 2, 3, 22. О понятии *увэй*, «недеянии» в даосизме, см.: *H. G. Greel*. The Beginning of Wu-Wei. — «*Simposium in honour of Li Chion on his seventieth birthday*», pt. I, 1965.

17. *Дао дэ цзин*, 43.

18. *Дао дэ цзин*, 33.

19. *Дао дэ цзин*, 20.

20. *Чжуан-цзы*, 5. (Цит. по: Ян Хин-шун. Ук. соч., с. 37 сл.).

21. *Сьма Цянь*. Исторические записки, 63.

22. См.: *Де Гроот*. Китайцы. — «Иллюстрированная история религий» *Шан-тепи*, т. I, с. 82 сл.; *Max Kaltenmark*. Lao Tseu et le taoïsme, p. 155-165.

23. *Чжуан-цзы*. Цит по: *Го Мо-жо*. Философия древнего Китая, с. 282.

Глава третья

ПО ЗАВЕТАМ ПРЕДКОВ

1. По словам одного из знатоков конфуцианства, «Лунь юй» — «лучший источник по учению Конфуция» (*H. G. Creel*. Confucius, the Man and the Myth. Lon-

don, 1951, p. 313). В частности, он обосновывает это тем, что в «Лунь юе» содержится немало такого, что позднейшие конфуцианцы вряд ли могли поместить в книге, а именно: ссоры между учениками Конфуция и его сомнительные в этическом отношении поступки. Радуль-Затуловский считает «Лунь юй» даже «единственным источником, на основе которого приходится изучать Конфуция» (*Я. Радуль-Затуловский. Конфуцианство и его распространение в Японии, 1947, с. 64*).

2. *Лунь юй*, IX, 7. Пер. П. Попова.

3. *Лунь юй*, VII, 19.

4. «Я старше вас на один день», — говорит ученикам Конфуций (*Лунь юй*, XI, 25).

5. *Лунь юй*, VII, 1.

6. *Чжун юн* (Учение о Середине), XIII.

7. *Лунь юй*, V, 12.

8. *Лунь юй*, XVII, 9.

9. *Лунь юй*, XI, 11-12.

10. *Лунь юй*, III, 11.

11. *Лунь юй*, I, 9.

12. *Лунь юй*, III, 17.

13. *H. G. Creel. Confucius, the Man and the Myth*, p. 124. См. также: *Л. С. Васильев. Культы, религии, традиции в Китае, с. 107*.

14. Цит. по: *Шан Юэ. Очерки по истории Китая, с. 52*.

15. *Лунь юй*, VII, 18.

16. *Лунь юй*, VII, 2.

17. *Лунь юй*, VII, 23.

18. *Лунь юй*, XVI, 13.

19. См.: *Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии, с. 400; В. Рубин.*

Идеология и культура Китая, с. 74.

20. *Лунь юй*, II, 3.

21. *Да сюэ* (Великая Наука), IV.

22. *Лунь юй*, XV, 2.

23. *Лунь юй*, VII, 29.

24. *Лунь юй*, XII, 2; XV, 23.

25. *Чжун юн*, II, 2.

26. *Лунь юй*, III, 3.

27. *Лунь юй*, XIV, 36.

28. *Вл. Соловьев. Китай и Европа, с. 129*.

29. *Лунь юй*, XII, 11.

30. *Да сюэ*, II.

31. *Лунь юй*, XII, 17-18.

32. *Лунь юй*, I, 5; XII, 19.

33. *H. G. Creel. Confucius, the Man and the Myth*, p. 310.

34. *Лунь юй*, III, 24.

35. *Лунь юй*, II, 21.

36. *Лунь юй*, IX, 16.

37. *Лунь юй*, XI, 9.

38. *Лунь юй*, VII, 34.

39. *Мен-цзы*, I, 4.

40. *P. Do-Dinh, Confucius et l' humanisme chinois. Bourges, 1967; p. 176-181*.

41. *H. G. Creel. Confucius, the Man and the Myth*, p. 275.

42. В Китае получила начало особая ветвь буддизма — дзэн, доктрина и практика которого особенно близки к даосизму. Это учение впоследствии распространилось в Японии и оказало большое влияние на западный мир (см.: *Е. Завадская. Восток и Запад. М. 1970: Г. Померанц. Традиция и неподвижность в буддизме чань (дзэн).*—Сб. «Роль традиции в истории и культуре Китая». М., 1972).

Глава четвертая

«ТАЙНОЕ УЧЕНИЕ»

1. См. об этой эпохе обзорную книгу индийского исследователя *Б. Луния* «История индийской культуры» (М., 1969, с. 59-93).

2. Этот индийский жизненный идеал (ашрама) делился на четыре ступени: ученичество, общественное служение, религиозные размышления и, наконец, полное бесстрашие бездомного «муни». См.: *Махабхарата*. Мокша-Дхарма, 191 (пер. Б. Смирнова).

3. См.: *Махабхарата*. Адипарва. Л., 1950, с. 24, 170. Пер. В. Кальянова. К середине VII в. борьба заканчивается упрочением кшатрийской династии в одном из главных царств Индии — Магадхе.

4. *Катха-упанишада*, I, 3; *Ахтарваеда*, 12, 4, 36. В одном из текстов этого времени совершителям жертвоприношений обещается блаженство в обители бога Агни. (*Шатпатха-брахмана*, II, 6, 2, 5).

5. *Шатпатха-брахмана* 12, 7, 3.

6. См.: *А. Барт*. Религии в Индии, с. 53.

7. Характеризуя эту эпоху в плане религиозном, Радхакришнан называет ее «фарисейской» (*С. Радхакришнан*, *Индийская философия*, т. I. М., 1956, с. 102).

8. О роли культа и мифа в Упанишадах см.: *А. Сыркин*. Некоторые проблемы изучения Упанишад. М., 1971, с. 123, 229.

9. *Чхандогья-упанишада*, VII, 10; IV, 4, 5. Некоторые учителя-брахманы брали за обучение плату, в частности, в виде коров (*Брихадараньяка-упанишада*, IV, 3, 6).

10. *Чхандогья-упанишада*, VII, 1, 2-5; IV, 9. Любопытно, что в Упанишадах в качестве учеников иногда фигурируют боги (*Чхандогья*, VIII, 7).

11. См.: *А. Сыркин*. Ук. соч., с. 10; *H. Gomperz*. Die Indische Theosophie, Jena, 1925, S. 84.

12. Историки философии обычно выделяют пять или шесть мировоззренческих слоев в Упанишадах. См.: *А. Введенский*. Религиозное сознание язычества. Т. I. Религии Индии, с. 432.

13. См.: *С. Чаттерджи и Д. Датта*. Введение в индийскую философию. М., 1955; *С. Радхакришнан*. *Индийская философия*, т. I; *Т. Буткевич*, *Упанишады Вед*, 1898; *М. Мюллер*. *Философия Веданты*. М., 1912; *P. Deussen*. *The Philosophy of the Upanishads*, 1919.

14. Самыми ранними считаются Чхандогья и Брихадараньяка упанишады (*H. Oldenberg*. *Die Lehre der Upanisad*, 1923, S. 249; *Dasgupta*. *A History of Indian Philosophy*. Cambridge, 1922, v. I. p. 39).

15. Катха-упанишада является одной из старейших упанишад среди тех, ко-

торые написаны стихами. Ее приписывают поэту Катхе. (См.: *А. Сыркин. Ук. соч.*, с. 31).

16. *Катха-упанишада*, I, 21-29. Пер. А. Сыркина.
17. *Катха-упанишада*, II, 1-6. Пер. В. Шеворшкина.
18. *Катха-упанишада*, II, 7. Пер. В. Шеворшкина.
19. *Мундака-упанишада*, I, 1, 6. Пер. М. Хельзиг.

Глава пятая

ЗАГАДКА ВЫСШЕГО «Я»

1. *Чхандогья*, VI, 1, 2, *Мундака*, I, 2, 7. Как правило, подобные выпады против традиции были облечены в завуалированную форму.
2. *Брихадараньяка*, III, 8, 10.
3. *Брихадараньяка*, I, 3, 27.
4. О понятии «Единого Сущего» в ведической мысли см.: *М. Мюллер. Шесть систем индийской философии*. М., 1901, с. 50; *П. Дейссен. Веданта и Платон*. М., 1912, с. 15-18.
5. *Брихадараньяка*, III, 9, 1.
6. *Шветашватара*, IV, 1-2.
7. *Чхандогья*, IV, 2, 1.
8. Слово «атман» обычно переводят как «я», но в отличие от преходящего «я» личности оно означает «я» глубинное, тождественное с универсальным «Я» (см.: *С. Радхакришнан. Индийская философия*, т. I, с. 126 сл.).
9. *Брихадараньяка*, IV, 3, 6.
10. *Мундака*, III, 1, 5.
11. *Катха*, II, 3, 9.
12. *Катха*, II, 3, 10.
13. *Катха*, I, 2, 18.
14. О сходстве и различиях в мистическом опыте Востока и Запада см.: *В. Джемс. Многообразие религиозного опыта*. М., 1910, с. 367 сл.; *Н. Арсеньев. Жажда подлинного бытия*. Берлин, 1922; *Б. Вышеславцев. Сердце в индийской и христианской мистике*. Париж, 1929; *Н. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1969, p. 222; *R. Otto. The Idea of Holy*.
15. *Данте. Божественная комедия*. Рай, XXXIII, 139. Пер. М. Лозинского.
16. Откровения блаженной Анджелы, 72.— «Библиотека мистиков», 1918, в. I. Пер. Л. Карсавина.
17. *Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения*. М., 1912, с. 30. Пер. М. Сабашниковой.
18. *Брихадараньяка*, III, 8, 8. См.: *S. Dasgupta. A History of Indian Philosophy*, v. I, p. 44.
19. *Брихадараньяка*, III, 9, 26; IV, 2, 4.
20. Слово *Брахман* — среднего рода и означает высшее абсолютное начало (Б. Смирнов передает его как «Брахмо».) Когда же ударение падает на конец слова, оно обозначает личное Божество (см.: *А. Сыркин. Некоторые проблемы изучения упанишад*, с. 164).
21. Вл. Соловьев связывает отрицательные определения Божества в апофатическом богословии с философским понятием Абсолюта, который не может быть

сведен ни к чему частному и, таким образом, является «положительным ничто» (Вл. Соловьев. Философские начала цельного знания. Собр. соч., т. I, с. 375). Известный историк религии Рудольф Отто подчеркивает мистические корни апофатики. «Не довольствуясь отличием нуминального (т. е. Божественного) от всей природы,— говорит он,— мистика доводит его до противопоставления всему бытию, всему «сущему», в конечной степени называя его «Ничто». Под этим «Ничто» понимается не просто то, о чем нельзя ничего утверждать, но то, что это — абсолютно и существенно противоположно и отлично от всего, что может быть мыслимо. Однако, доводя до парадокса *отрицательное и несхожее*, — а это единственный способ концептуального мышления постичь «таинственное», — мистика в то же время сохраняет и *положительное качество* «Совершенно Иного» как поразительно жизненный фактор, переполняющий религиозные эмоции» (R. Otto. The Idea of the Holy. London, 1959, p. 43).

Об апофатическом богословии см.: С. Булгаков. Свет невечерний. М., 1917, с. 103 сл. Автор почему-то обошел молчанием индийскую мысль, однако в книге собран обширный материал из античной и патристической литературы.

22. Дионисий Ареопагит. О божественных именах, I, 1. Пер. игумена Геннадия Эйкаловича. Буэнос-Айрес, 1957.

Когда христианские учителя говорят о непостижимой и невыразимой Божественной сущности, они имеют в виду ту «глубину», которая как бы стоит за триединым Лицом Бога, обращенным к миру. Трипостасность — Отец, Слово и Дух — дана в Откровении. Между тем высочайшая Сущность не может быть открыта, ибо она *абсолютно трансцендентна* твари. Именно в признании этого трансцендентного «средоточения Божества» сходится апофатическое богословие Индии, Греции и христианства. (В Ветхом Завете трансцендентность Бога выражена в термине «кадош», святость. Об этом будет сказано в пятой книге цикла — «Вестники Царства Божия»).

23. Мундака, II, 2, 1. Пер. М. Хельзиг.

24. Брихадараньяка, IV, 3, 32.

25. Гайттрия, II, 1. Пер. В. Шеворшкина.

Глава шестая

АБСОЛЮТ И ВСЕЛЕННАЯ. ПУТЬ К СВОБОДЕ

1. Чхандогья, VI, 9, 2. Пер. В. Шеворшкина.

2. Катха, II, 2, 8.

3. Шанкара, Атмабодха, 48 Пер. А. Сыркина.

4. О брахманской космогонии см.: С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, с. 106, 150; P. Deussen. The Philosophy of the Upanishads, p. 180.

5. Шатапатха-брахмана, VI, 1, 1.

6. Брихадараньяка, V, 5, 1.

7. Брихадараньяка, II, 1, 7.

8. Мундака, I, 1, 7.

9. См. об этом: В. Зеньковский. Основы христианской философии, т. II. Париж, 1964.

10. Брихадараньяка, IV, 3, 14.

11. Чхандогья, VI, 8, 7; III, 17, 6.

12. *Тайттирия*, I, 5.
13. *Кайвалия*, 9. Пер. П. Дойссена.
14. *Кайвалия*, 16-17.
15. *Кайвалия*, 19-20.
16. *Брихадараньяка*, IV, 4, 1.
17. *Махабхарата*. Мокша-Дхарма, 181, 2. Пер. Б. Смирнова.
18. *Каушитака*, I, 2.
19. *Брихадараньяка*, IV, 5, 6.
20. *Мундака*, III, 2, 2.
21. *Катха*, II, 3, 14.
22. *Мундака*, III, 1; *Тайттирия*, II, 9.

Глава седьмая

ПРОВОЗВЕСТИЕ КРИШНЫ. БХАГАВАД-ГИТА

1. С. Радхакришнан считает, что «есть много свидетельств в пользу историчности Кришны» (*S. Radhakrishnan, The Bhagavad-gita, 1948, p. 28*). При этом он ссылается на Чхандогью, Махабхарату, Панини Сутры. П. Матаи указывает на существование *трех* Кришн: один был мудрецом (кшатрием, сыном Деваки и Васудевы), другой — героем мифов, третий — воплощением Божества в Бхагавад-Гите. (См.: *P. S. Mathai. A Christian Approach to Bhagavad-gita, Calcutta, 1956, p. 24*). О времени жизни исторического Кришны см.: *D. R. Munkad. Chronological Distance between Rama and Krishna.— «Journal of the Oriental Institute, University of Baroda», 1964, September.*

2. См.: *С. Радхакришнан. Индийская философия*, т. I, с. 447. То, что Гита возникла позднее первых Упанишад, доказывается обилием в ней цитат из Упанишад. Ср., например: БГ, II, 20; VIII, 1 и *Катха*, II, 19; II, 15; с другой стороны, учение Кришны, очевидно, еще не знает Санхьи и Йоги в их классической форме. Ряд соображений позволяет отнести ядро Гиты к добуддийскому времени (см.: *Б. Смирнов. Введение к переводу Бхагавад-Гиты. Ашхабад, 1960, с. 46*).

3. См.: *Н. Синха и А. Барнерджи. История Индии. М., 1954, с. 45.*

4. *Чхандогья*, III, 17, 6. О других свидетельствах см.: *P. S. Mathai, Ук. соч., р. 11-12.*

5. См.: *Б. Смирнов. Ук. соч., с. 384 сл.*

6. *Бхагавад-Гита*, I, 36 (пер. Б. Смирнова): далее БГ.

7. *БГ*, II, 11.

8. *БГ*, II, 45.

9. Эта идея — одна из важнейших в натурфилософии Гиты. Она созвучна концепциям греческих мыслителей о борьбе, протекающей в природе. См.: *Aurobindo Ghosh, Essays on the Gita, I, 1926, P. 57.*

10. *БГ*, IV, 1-3. Ср. подобную же мысль в *Кене-упанишаде*, I, 3.

11. Еще раз напоминаем, что здесь имеются в виду не философские учения Санхьи и Йоги, а лишь два пути познания. Правда, Гита упоминает имя Капилы, легендарного основателя Санхьи, но невозможно доказать, что это именно тот Капила, а не какое-то мифическое существо. В *Шветашватаре* (V, 2) Капила фигурирует как сын Брахмана.

12. *БГ*, XIII, 12-16.

13. *БГ*, XV, 7.
14. *БГ*, XV, 13-15.
15. *БГ*, VIII, 7-12.
16. *БГ*, IV, 8.
17. *БГ*, X, 42.
18. *БГ*, X, 8-11.
19. *БГ*, VII, 21.

20. В настоящее время в Индии существует «Миссия Рамакришны», которая ставит своей целью соединение всех религий. См.: *S. Ranganathananda. The Rama-krishna's Mission, Madras, 1956*, p. 35. У этой миссии есть свой особый «панрелигиозный» храм, который, кстати сказать, обычно пустует.

21. *БГ*, III, 24.
22. *БГ*, III, 8.
23. *БГ*, XVIII, 6.
24. *БГ*, XVIII, 59.
25. *БГ*, III, 15; IX, 6-9; XVIII, 61.
26. *БГ*, XVIII, 5.

Глава восьмая

В ЛАБИРИНТЕ СУЕВЕРИЙ, СЕКТ И ШКОЛ

1. Законы Ману никогда не были юридически приняты законодательством. Они представляли собой скорее конгломерат религиозно-правовых заповедей («Дхармашастра»), подобных «закону Моисееву». «Дхармашастра» не создавалась сразу и не являлась результатом работы светских юристов. Ее редактировали жрецы и богословы, которые включали в нее заповеди предшествовавших эпох. В современном виде Ману, как полагают, относится ко II в. до н. э. «Артхашастра», «Наука политики», редактированная брахманом Каутильей при царе Чандрогупте (324-330 гг. до н. э.), также включила в себя немало элементов буддийской эпохи. Сочинения греков той поры, хорошо знакомых с Индией (Мегасфена, Непарха), до нас не дошли, но много материалов из них почерпнуто географом Страбонем (I в. до н. э.) и историком Аррианом (II в. до н. э.). См.: *Б. Луния. История индийской культуры*, с. 82; *Д. Косамби. Культура и цивилизация древней Индии*. М., 1968, с. 146-147.

2. См.: *Н. Синха и А. Банерджи. История Индии*, с. 53-54.
3. См.: *Мегасфен* у Страбона, XV, 1, 53; ср.: *Ману*, VII, 90.
4. *Махабхарата*, т. IV, с. 99. Пер. Б. Смирнова.
5. *Ману*, 34, 8, 41.
6. *Ману*, VII, 5, 8.
7. *Ману*, X, 4; VIII, 279, 413, 414.
8. *Ману*, IX, 317; *Махабхарата*, т. IV, с. 164.
9. *Сутта-Нипата*, II, 7, 16-25.
10. *Ману*, II, 27-30; III, 67; V, 75.
11. *Махабхарата*, т. IV, с. 50. Пер. Б. Смирнова.
12. *Ману*, XII, 73-80. Пер. С. Эльмановича.
13. *Ману*, VI, 43. О практике индийских аскетов см.: *В. Кожевников. Индусский аскетизм в добуддийский период*. Сергиев Посад, 1914, с. 48 сл.

14. *Страбон*, XV, 1, 70.

15. О происхождении джайнизма и дискуссиях по вопросу о его древности см.: *I. P. Jain. Jainism, the Oldest Living Religion*. Benares, 1951, p. 6-14; исследование *Н. Гусевой «Джайнизм»*, т. I, М., 1968), где прослеживаются древние истоки джайнизма. Автор связывает его с общим антибрахманским движением эпохи и протестом туземного населения Индии против арьев (с. 26 сл.).

16. Датами рождения и смерти Махавиры в настоящее время считают 599-527 гг. до н. э. 557 год связывают с началом его проповеди (см.: *Ш. Гусева. Джайнизм*, с. 51).

17. См.: *М. Мюллер. Шесть систем индийской философии*, с. 80 сл.

18. *Санхья-Карика* 70, пер. Р. Грабе и Н. Герасимова, помещенный в тексте «Санхья-Таттва-Каумуди» (Лунный свет Санхья-Истины, М., 1900. «Восточная библиотека», т. III). Санхья-Карика упоминает о Капиле как о «великом мудреце», создателе философии Санхьи. В Махабхарате Капила представлен отшельником, «муни» (*Махабхарата*, т. V, с. 397 сл., пер. Б. Смирнова.). Об источниках системы Санхья см.: *Н. Comperz. Die Indische Theosophie*, S. 408.

19. *А. Шопенгауэр. Собр. соч.*, т. IV, с. 473.

20. Следует отличать раннюю Санхью (Санхью Капилы и его предшественников), которая еще сохранила понятие о Божестве, от окончательно сложившейся атеистическо-дуалистической Санхьи. В Махабхарате под словом «Санхья» разумеется еще не школа, а просто отвлеченно философский метод познания. В Мокша-Дхарме Капила говорит о Брахмане, а в Санхья-Карике монизм уже сменяется дуализмом. См.: *С. Радхакришнан. Индийская философия*, т. 2, с. 219 сл.

21. *Санхья-Карика*, 19, 65.

22. *Санхья-Таттва-Каумуди. Комментарий* к 56 кар.

23. *Санхья-Карика*, 55.

24. *Махабхарата. Мокша-Дхарма*, т. V, с. 317. Пер. Б. Смирнова.

25. См. характеристику философских школ в раннебуддийской литературе: *Сутта-Нипата*, IX, 4, 3; *Тевиджа-Сутта*, I, 39.

26. О Мадхаве и его свидетельствах о древнеиндийском материализме см.: *Дебипросад Чаттопадхьяя, Локаята Даршана*, М, 1961. Перевод текстов Мадхави (Н. Аникеева) дан в «Антологии мировой философии», т. I, с. 165-175.

Глава девятая

ШАКИЙСКИЙ ОТШЕЛЬНИК

1. Древнейшим источником для биографии Будды является *Трипитака* («Три корзины»), написанная на диалекте «пали». (См.: *I. N. Farguhar. An Outline of the Religious Literature of India*. Oxford, 1920, p. 103 ff; *E. Conze. Buddhism: its Essence and Development*. N. Y., 1959, p. 31-34). Тексты ее восходят к IV-III и даже V векам до н. э., и от них, по словам одного из видных буддологов, «веет на нас духом изначального буддизма» (*Э. Гарди. Будда*. СПб., 1906, с. 8). Однако это священное писание буддизма содержит в основном поучения, приписываемые Будде; лишь отдельные намеки и свидетельства о его жизни разбросаны в Трипитаке. Первая связанная биография Будды «Буддхачарита», уже вполне легендарная, была написана Асвагшей около I в. н. э. На русском яз.: *Асвагоша. Жизнь Будды*. М., 1913. Пер. К. Бальмонта, вступительная статья С. Леви. Англ. пер. SBE, XI, IX.

О состоянии источников биографии Будды см.: *В. Кожевников*. Буддизм в сравнении с христианством, т. I. Пг., 1916, с. 155 сл.; *В. Топоров*. Дхаммапада и буддийская литература (предисловие к переводу Дхаммапады. М., 1960). Перечень книг Трипитаки см. в Приложении.

2. О внешности Сиддхарты см.: *Сутта-Нипата*, I, 9, 13; *Асвагоша*, с. 298.

3. *Сутта-Нипата*, V, 1, 16. (Сутта-Нипата цитируется нами по пер. Н. Герасимова). Будда прожил 80 лет. Условная дата его смерти («париниббаны») относится буддистами к 544 г. до н. э. (см.: *S. Radhakrishnan* в юбилейном сборнике, вышедшем под редакцией Р. У. Varat, «2500 years of Buddhism», New Delhi, 1956, p. V). Однако большинство современных исследователей считают датами жизни Гаутамы Будды 563—483 гг. до н. э. (*E. Conze, Buddhism*, p. 30).

4. *Majjhima-Nikaya*, 36.

5. *Сутта-Нипата*, II, 14. Согласно легенде, Будда сошел в утробу своей матери Майи в виде белого слона с шестью клыками.

6. *Angutta-Nikaya*, II, 38; *Асвагоша*, с. 18.

7. *Асвагоша*, с. 26 сл. Ольденберг относит этот эпизод к «позднейшей форме предания» (*Г. Ольденберг*. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905, с. 147).

8. *Majjhima-Nikaya*, 36.

9. *Сутта-Нипата*, III, 1-2.

10. *Махасуддасана-Сутта*, II, 38-39. Пер. Н. Герасимова.

11. «Двадцать девять лет мне было, Субхадда, когда я отрекся от мира в жажде благого»,— говорит Будда в «Книге великой кончины» (*Махапариниббана-Сутта*, V, 62).

12. «Эти учителя,— говорит Пишель,— исторические личности, и для Будды имело большую важность, что он прежде всего поучился у них» (*Р. Пишель*. Будда, его жизнь и учение. М., 1911, с. 31).

13. *О познании Вед*, I, 39. Пер. Н. Герасимова.

14. *Сутта-Нипата*, IV, 93.

15. Этот победный гимн записан в Дхаммападе (XI, 153-154), одним из древнейших текстов Трипитаки (цит. по пер. В. Топорова).

Глава десятая

ОСНОВАНИЕ САНГХИ

1. *Асвагоша*, с. 163. Титул Татхагата, который обычно передают как «Возвышенный» или «Совершенный», трудно переводим. Согласно одному из буддийских толкований, он означает существо, «приходящее» в мир и уходящее из него. Это связано с верой в то, что Гаутама не был первым Буддой, но одним из «просветленных». См.: *E. Conze. Buddhism*, p. 36.

2. *Дхамма-чакка-наваттана-Сутта*, 5-8; *Асвагоша*, с. 169. О вариантах изложения «Четырех истин» см.: *В. Кожевников*. Буддизм в сравнении с христианством, т. 2, с. 10.

3. *Lalitavistara*, 26.

4. *Mahavagga*, I, 9.

5. *Дхаммапада*, VII, 90-92.

6. *Дхаммапада*, VII, 94-99.

7. Предание называет его «риши», т. е. святым поэтом (*Асвагоша*, с. 175; *Mahavagga*, I, 20, 24.—SBE, XIII).
8. *Mahavagga*, I, 19.
9. *Mahavagga*, I, 22.
10. *Асвагоша*, с. 178; см.: *Г. Ольденберг*. Ук. соч., с.181.
11. *S. Levi*. Введение к книге *Indian Temples*, Oxford, 1952.
12. *Асвагоша*, с. 184; *Mahavagga*, I, 24. Эти краткие слова Асваджиты стали впоследствии считаться одной из важнейших формул буддизма.
13. *А. Кочетов*. Буддизм. М., 1965, с. 41.

Глава одиннадцатая

ЦАРСТВО СТРАДАНИЙ

1. *Cullavagga*, IX, 1, 4; SBE, XX.
2. *Samgutta-Nikaya*. Ср: *Махапариниббана*, II, 32.
3. См.: *О. Розенберг*. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 58 сл.
4. См.: *А. И. Вагн*. *Philosophy of the Buddha*, 1958, p. 22.
5. *Т. Рис-Дэвидс*. Буддизм.—РВТ, с. 154.
6. *Макдональд*. Будда и его учение.—РВТ, с. 163.
7. Брошюра эта вышла в Верхнеудинске (ныне Улан-Удэ) в первые годы революции, но, разумеется, действия не возымела. В настоящее время из 16 000 буддийских священнослужителей в Бурятии осталось около 50 человек, а из 36 дацанов (монастырей)—2.
8. См. юбилейный номер «*The Maha Bodhi. International Buddhist Monthly*», Calcutta, 1956.
9. См.: *A. L. Cleather*. *Buddism. The Science of Life*. Peking. 1928. На этической стороне буддизма обычно делали упор и толстовцы, высоко ценившие учение Будды.
10. См.: *М. Рой*. История индийской философии, 1958, с.542.
11. См.: *D. T. Suzuki*. *Essays in Zen Buddhism*. New York, 1961, I, p. 40. Один из крупнейших специалистов по буддизму *О. Розенберг* указывает, что изложение догмата о Будде у Судзуки носит характер искусственной конструкции, никогда в таком виде не встречавшейся в истории буддизма (*О. Розенберг*. Проблемы буддийской философии, с. 30, 253).
12. См.: *Олкотт*. Буддийский катехизис, 1887, пер. *Т. Буткевича*; *Вл. Соловьев*. Что такое доктрина теософического общества? — «Вопросы философии и психологии», кн. 18, с. 41.
13. См.: *L. M. Ioshi*. *The Concept of Dharma in Buddhism*. — «*The Maha Bodhi*», 1967, № 10-11, p. 342; *В. Топоров*. Ук. соч., с. 43; *О Розенберг*. Ук. соч., с. 121 сл.
14. Абидхарма-Питака состоит из семи трактатов. Часть из них переведена на европейские языки *К. Рис-Дэвидсом* (*First Book of Abidharma-Pitaka*, London, 1900) и *Т. Рис-Дэвидсом*. См.: *Nyandatiloka*. *Guide through the Abidharma-Pitaka*, 1938. О значении Абидхармы см.: *О. Розенберг*. Проблемы буддийской философии, с. 45 сл. Автор считает это собрание важнейшим источником для изучения метафизики раннего буддизма и относит его к III-II вв. до н.э.
15. *Сутта-Нипата*, IV, 6, 1.
16. *Дхаммапада*, XI, 146-148.

17. *Сумма-Хуната*, II, 1, 11; III, 4, 1.
18. *Сумма-Хуната*. V, 13, 3.
19. *Т. Рис-Дэвидс*.—РВТ, с. 155.
20. *Mahavagga*, VI, 29; SBE, XVII; *Махапариниббана*, II, 3. См.: *Г. Ольденберг*. Будда, с. 324.
21. (*Therigatā*, 5); *Тонилхуйн-Чимек*. Катехизис буддизма, рус. пер. в книге иером. *Мефодия* «Буддийское мировоззрение» (СПб., 1902, с. 5).
22. См.: *С. Чаттерджи* и *Д. Датта*. Введение в индийскую философию. М., 1955, с. 123; *О. Розенберг*. Ук. соч., с. 85, 101, 108, 233. «По учению буддизма,— говорит Ю. Рерих,— дхармы-частицы представляют собой как бы ткань мирового вещества, проникают во все явления психического и материального мира и находятся в движении, каждое мгновение вспыхивая и потухая» (*Ю. Рерих*. Буддизм. «Философская энциклопедия», т. I. М., 1960, с. 197). Необходимо отметить, что в разных буддийских школах природа дхарм понималась по-разному и единой концепции не существовало.
23. Этой проблеме общности «огненной» философии в древних учениях посвящено исследование *М. Гершензона* «Гольфстрим» (М., 1922). Там же указана и важнейшая библиография.
24. *В. Гейзенберг*. Философские проблемы атомной физики, 1953.
25. См.: *О. Розенберг*. Проблемы буддийской философии, с. 133; *М. Percheron*. Le Bouddha et le bouddhisme. Bourges, 1965, p. 55.
26. *Mahavagga*, I, 38; *Махапариниббана*, II, 4; *Асвагоша*, с. 181.
27. *Majjhima-Nikaya*, 72.
28. *Milinda-Prashaya*, II, 1.—SBE, XXXV. Английский пер. Т. Рис-Дэвидса в SBE, 35-36.
29. См.: *А. Бергсон*. Творческая эволюция. Пер. с фр. М., 1914, с. 4.
30. См.: *С. Франк*. Душа человека. 2-е изд. Париж, 1964, с. 132.

Глава двенадцатая

КОЛЕСО БЫТИЯ

1. *С. Радхакришнан*. Индийская философия, т. I, с. 314.
2. См. работу *Б. Смирнова* «Санхья и йога» (в приложении к VII тому перевода Махабхараты), а также: *Р. Грабе*. Введение в перевод трактата «Лунный свет Санхья-истины», с. 66.
3. *Mahavagga*, I, 1; *Махапариниббана*, I, 23; *Асвагоша*, гл. 14; *О. Розенберг*. Ук. соч., с. 223; *С. Чаттерджи* и *Д. Датта*. Ук. соч., с. 110.
4. *Дхаммапада*, 126.
5. В особой беседе, сохраненной в Дигха-Никае, Будда подчеркивал творческую роль Виджняны, или первоначального жизненного порыва эмбриона. При этом он, вероятно, считал, что Виджняна нового существа не тождественна с «порывом» — прежнего (см.: *Г. Ольденберг*. Будда, с. 320 сл.). Учение о Виджняне дает повод сближать этот пункт буддизма с философией «*élan vital*» Бергсона.
6. *Дхаммапада*, 334, 338, 347.
7. *Б. Келлерман*. Малый Тибет, Индия, Сиам. 1930. с. 39 сл.
8. См. описание ада в Буддхарите: *Асвагоша*, 149.
9. Здесь произошло нечто аналогичное с тем, что имело место в брахманиз-

ме. Ведическая традиция вначале также не знала учения о сансаре, но оно было, вероятно, заимствовано из туземных представлений.

10. *О. Розенберг*. Ук. соч., с 228.

11. *Лафкадио Хёрн*. Закон Кармы. В его книге «*Душа Японии*», с. 193.

12. *Вл. Соловьев*. Пессимизм.— Собр. соч., т. X, с. 256; т. VIII, с. 10.

13. Васубандху (V в.н.э.) был автором трактата «*Абидхарма-Коша*», который основывался на Абидхарме-Питаке. Он принадлежал к школе «*вайбхашика*», делавшей упор на теории дхарм, и стремился вывести буддийскую мысль из внутреннего тупика. См.: *О. Розенберг*. Ук. соч., гл. III.

Глава тринадцатая

ОБРЕТЕНИЕ ВЕЧНОГО ПОКОЯ

1. *Сутта-Нипата*, V, 4, 6.

2. *Сутта-Нипата*, IV, 14, 6.

3. *Дхаммапада*, 216; *Сутта-Нипата*, I, 1, 14.

4. *Дхаммапада*, 351-352.

5. *Сутта-Нипата*, II, 12, 13; V, 2, 6.

6. *Дхаммапада*, 204.

7. *Сутта-Нипата*, I, 12, 15.

8. *Teragatha*, 325.

9. *Сутта-Нипата*, IV, 6, 9, 10.

10. *Сутта-Нипата*, V, 9, 3.

11. *Тонилхуйн-Чимек*, с. 5.

12. *Сутта-Нипата*, V, 7.

13. *Сутта-Нипата*, II, 1, 14.

14. *Иером. Гурий*. Буддизм и христианство в их учении о спасении. Киев, 1908, с. 81.

15. Не следует думать, будто такая «*религия ничто*» перестает быть религией по своей субъективно-психологической природе. Как было верно замечено историком религии и философом Г. Померанцем, «если созерцание «*ничто*» вызывает определенное эмоциональное состояние, не сравнимое ни с каким другим опытом, — это религиозное созерцание» (*Г. Померанц*. Кришнамурти и проблема религиозного нигилизма.— «*Идеологические течения современной Индии*», 1965, с. 144). Померанц сближает все учения, которым свойствен «*апофатический*» подход к высшей Реальности, и называет их «*знакоборчеством*», или «*религиозным нигилизмом*» (*Г. Померанц*. Некоторые течения восточного религиозного нигилизма. Автореферат. М., 1968, с. 3). Эта концепция позволяет установить органическую связь между буддизмом и брахманизмом.

16. *А. Шопенгауэр*. Мир как воля и представление, с. 426. Верность догадки Шопенгауэра относительно буддийского понятия об истинной Реальности (Нирване) подтверждается словами Розенберга: «Отсутствие эмпирического бытия и есть то сверхбытие, к которому искони стремился субстрат всего сущего, всего сознательно переживаемого, но так как простой человек в таком небытии усматривает именно не блаженство, а страдание, то и буддийские мистики часто представляют себе нирвану как нечто такое, что они будут переживать сознательно» (*О. Розенберг*. Ук. соч., с. 261-262).

17. *Дхаммапада*, 134, 381; *Махапариниббана*, 3, 10; *Сутта-Нипата*, II, 1, 12, 14; IV, 1, 17. Характерно, что индийский мистик *Рамакришна*, утверждая, что высшее экстатическое состояние «невозможно передать словами» (Провозвестие Рамакришны, с. 39), тем не менее не мог удержать в себе льющегося из души восторга «самадхи» (там же, с. 86, 107 и др.).

18. *Сутта-Нипата*, XVII, 26; *Udana*, VIII, 1.

19. *H. Gomperz. Die Indische Theosophie*, S. 382. См. об этом: *H. Oldenberg. Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen, 1923. Исследователь дзэн-буддизма Уотс также полагает, что Будда не был новатором, а учил в полном согласии с брахманистской традицией (*A. Watts. The Way of Zen*). Однако, в отличие от Упанишад, буддизм не считает видимый мир результатом Игры и Падения в Абсолюте. Волнение «истинно сущего», с буддийской точки зрения, «не может быть названо грехом, оно не грех, оно не падение, которое должно искупиться, а *безначальное страдание истинно сущего*, разложенного на бесконечное число живых существ» (*O. Розенберг. Проблемы буддийской философии*, с. 261).

20. *Э. Арнольд. Свет Азии*. Когда этот известный поэт и биограф Будды посетил Цейлон, буддийский священник в беседе с ним указал на невозможность рассудочного определения Нирваны (см. его статью, приложенную к прозаическому переводу «Света Азии», с. 190). См. также: *С. Радхакришнан. Индийская философия*, т. I, с. 574.

21. *Э. Гарди. Будда*, с. 50.

22. В буддийском катехизисе Олькотта (который хотя и написан европейцем, но признан в буддийских общинах) утверждается, что буддизм «один учит наивысшему благу без Бога, продолжению существования без души, блаженству без неба, святости без спасителя, искуплению одними собственными силами» (вопр. 128). Аналогичную характеристику буддизма как учения атеистического дает *Ф. Шербатский* в своей работе «Философское учение буддизма».

23. *Дхаммапада*, 181.

24. Эти аргументы впервые вкладываются в уста Будды в «Буддхачарите» (*Асвагоша*, с. 193). Эдвард Конзе считает, однако, атеизм Будды ограниченным. Он отвергает лишь личного Бога, Ишвару, но видит в Нирване высшую реальность. Поэтому считать буддизм абсолютным атеизмом нельзя. См.: *E. Conze, Buddhism: its Essence and Development*, p. 38-43.

25. *Сутта-Нипата*, II, 2, 10.

26. *Digha-Nikaya*, 22. Восьмеричный путь приводится здесь в изложении Вивекананды и Чаттерджи.

27. *Тевиджа-Сутта*, II, 1-2.

28. *Сутта о зле*. Пер. Н. Герасимова.

29. *Digha-Nikaya*, IX, 17.

30. *D. Suzuki. Studies in Zen*, p. 42. О дзэн-буддизме см.: *Г. Померанц. Дзэн и его наследие*. — «Народы Азии и Африки», М., 1964, № 4.

31. *Anguttara-Nikaya*, I, 20, 62. Это состояние аналогично «турии» брахманизма.

32. *Сутта-Нипата*, II, 1, 5. В текстах не раз повествуется, как боги спускались на землю, чтобы слушать поучения Будды.

33. *Дхаммапада*, 276.

34. *Дхаммапада*, 254.

35. *Дхаммапада*, 85.

Глава четырнадцатая

УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИКИ

1. Джатаки впоследствии были объединены в сборники. См. русский перевод Ф. Волковой; *Арья Шура*, Гирлянда Джатак, М., 1962. О популярности Будды проповедника см.: *Махапариниббана*, V, 41; II, 16-26; *Сутта-Нипата*, III, 1, 4; *Асвагоша*, с. 201.
2. *Mahavagga*, I, 54; *Сутта-Нипата*, II, 2-8; *Асвагоша*, с. 202.
3. *Асвагоша*, с. 207.
4. *Пратимокша*, VIII. СПб., 1869. Русский пер. И. Минаева. Ср.: *Махапариниббана*, V, 23.
5. *Сутта-Нипата*, IV, 9, 1; *Джатака*, 536; *Lalitavistara*, XV; *Maghima-Nikaya*, 7.
6. *Маха-Суддасана*, I, 20.
7. *Махапариниббана*, II, 9.
8. *Mahavagga*, VIII, 23, 1.
9. *Udana*, II. На воззрениях Гаутамы, вероятно, отразились «республиканские» тенденции, свойственные многим кшатриям.
10. *Дхаммапада*, 320, 129, 222; *Сутта-Нипата*, IV, 16, 7.
11. *Г. Ольденберг*. Будда, с. 393.
12. *Сутта-Нипата*, II, 7, 7; III, 9, 18.
13. *Maghima-Nikaya*, 84^a, 2; *Сутта-Нипата*, I, 7, 21; *Дхаммапада*, 385.
14. *Сутта-Нипата*, III, 2, 9.
15. *Сутта-Нипата*, II, 7, 13; *Махапариниббана*, I, 4; *Дхаммапада*, 108; *Anguttara-Nikaya*, X, 13.
16. *Дхаммапада*, 105. Гандхарва — ангел древнеарийской мифологии. Кто бы ни подразумевался здесь под словом «Бог», смысл изречения от этого не меняется.
17. *Anguttara-Nikaya*, III, 65, 3.
18. *Сутта-Нипата*, VIII, 8, 9.
19. *Тевиджа*, I, 10, 25.
20. *Пратимокша*, 10.
21. *Сутта-Нипата*, I, 4.
22. *Дхаммапада*, 91.
23. *Maghima-Nikaya*, 89.
24. *Дхаммапада*, 197-200.
25. См.: *В. Кожевников*. Буддизм в сравнении с христианством, т. II, с. 2 сл.
26. *Mahavagga*, X, 1, 1 сл.
27. См.: *Дхаммапада*, 300. Слова, навеянные, вероятно, этим эпизодом.

Глава пятнадцатая

ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ГАУТАМЫ

1. Указания на происки брахманов против Будды можно найти в *Джатаках*, 285; *Maghima-Nikaya*, 50; *Anguttara-Nikaya*, V, 95; *Mahavagga*, VI, 31.

2. *Дхаммапада*, 72-75.

3. *Sullavagga*, VII; *Махапариниббана*, II, 32; *Асвагоша*, с. 222.

4. См.: *В. Кожевников*. Ук. соч., т.2, с. 681. Следует отметить, что ряд историков по хронологическим соображениям считает этот факт вымышленным (см.: *Г. Ольденберг*. Будда, с. 141).

5. В отличие от большинства других периодов жизни Будды, последние его годы ярко запечатлелись в памяти Сангхи. Кончина Гаутамы подробно (и, по-видимому, достоверно) описана в *Махапариниббана-Сутте*. Само это название означает «Сутта великого перехода в Нирвану» (или на палийском языке — «Ниббану»).

Глава шестнадцатая

ОТ ГАУТАМЫ К БУДДИЗМУ

1. *Махапариниббана*, VI, 40.

2. Этот собор (I общебуддийский) происходил в Раджагрихе. Древняя тибетская книга Даранты «История буддизма в Индии» относит его к 40 году после смерти Будды (см. перевод этой книги в 3-й части исследования *В. Васильева* «Буддизм, его догматы, история и литература», СПб., 1891). Хронология буддийских соборов, как, впрочем, и вся индийская хронология до воцарения Ашоки (273 г. до н. э.), является весьма спорной (см.: *Г. Бонгард-Левин*. К проблеме историчности III собора в Паталипутре.— «Индия в древности», М., 1964, с. 121. Там же указана и библиография по соборам).

3. «Я желаю,— говорит Ашока в одной из своих надписей,— чтобы люди получили счастье в этом мире». Надписи царя Ашоки — «Хрестоматия по истории древнего Востока», М., 1963, с. 419. Об Ашоке см.: *P. V. Vapat. Asoka*.— «2500 Years of Buddhism», p. 56.

4. Источник монотеистических тенденций в буддизме, по справедливому замечанию Самуэля Биля, надо искать «там, где с первобытных времен существовало знание истины, дарованное Первоисточником Истины и которое, хотя и отуманенное с течением времени посторонними наслоениями, все-таки настолько сохранилось, что распространило, хотя и в слабой мере, свет и надежду среди наций, повергнутых во мрак» (*С. Биль*. Буддизм в Китае.— РВТ, с. 93).

5. См.: *О. Прокофьев*. Искусство Индии. М., 1964, с. 54; *В. Сидорова*. Скульптура древней Индии. М., 1971, с. 66.

6. См.: *О. Прокофьев*. Искусство Индии, с. 76 сл.

7. В этом радикальное отличие индийского пути от библейского. Если Библия видит во зле и страдании болезнь мира, то индийских мистиков «к разрыву с личной действительностью побуждает само существование мира, сама форма мирового процесса» (*Р. Эйкен*. Основные проблемы современной философии религии. СПб., 1910, с. 46).

8. *Дхаммапада*, 5, 25, 51, 115.

к Востоку от Гринвича

100

110

120

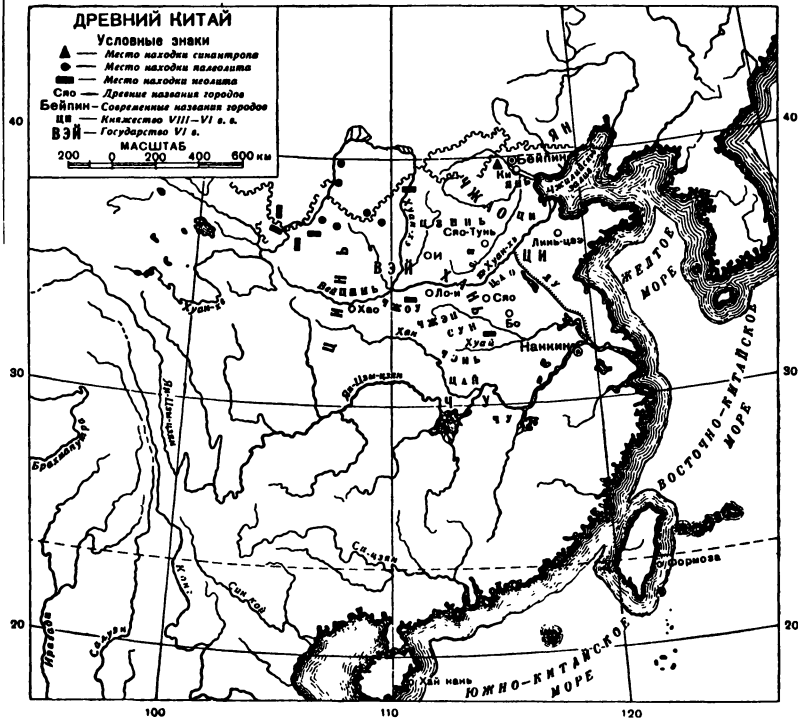
130

ДРЕВНИЙ КИТАЙ

Условные знаки

- ▲ — Место находки гингитропа
- — Место находки явасита
- — Место находки малаита
- — Древние названия городов
- — Современные названия городов
- — — — — Иллюстрация VII—VI в. в.
- ВЭИ — Государство VI в.

МАСШТАБ
200 0 200 400 600 км



КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

КИТАЙ

1. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Источники

1. Китайская классическая книга перемен. Пер. Ю. Шуцкого. М., 1960.
2. Конфуциева летопись, Чюнь-цю. Пер. Н. Монастырева. СПб., 1876.
3. *Струве В., Редер Д.* Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1963.
4. *Сыма Цянь.* Избранное. Пер. В. Панасюка. М., 1956.
5. *Сыма Цянь.* Исторические записки. т. I. М., 1972.
6. *Ши цзин.* Пер. А. Штукина. М., 1957.
7. *Book of History (Shuking)*, tr. Old. w. g.. London, 1918.

Литература

1. *Алексеев В.* Китайская литература.—Сб. «Литература Востока», вып. 2. Пг., 1920.
2. *Бичурин Н.* (иер. Иакинф). Китай в гражданском и нравственном состоянии. Пекин, 1912.
3. *Васильев В.* Очерк китайской литературы.—«Всеобщая история литературы» Е. Корша, т. I, Восток.
4. *Георгиевский С.* Принципы жизни Китая. СПб., 1888.
5. *Го Мо-жо.* Бронзовый век. М., 1959.
6. *Джайльс Г.* Китай и его жизнь. СПб., 1914.
7. *Переломов Л.* Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае. М., 1962.
8. *Шан Юэ.* Очерки истории Китая. М., 1959.
9. *Фань Вэнь-лань.* Древняя история Китая. М., 1958.
10. Роль традиций в истории и культуре Китая (сборник статей). М., 1972.
11. *Creel H. G.* The Birth of China. London, 1925.

12. *Giles H. A.* The Civilization of China. London, 1925.
13. *Li Chi.* The Beginning of Chinese Civilization. Seattle, 1957.

2. КИТАЙСКАЯ РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Источники

1. Атеисты, материалисты и диалектики древнего Китая. Вступит. статья, перевод и комментарии Л. Позднеевой. М., 1967.
2. Великая Наука Конфуция. Пер. Д. Конисси.— «Вопросы философии и психологии», 1893, № 16.
3. Древнекитайская философия. Собрание текстов, т. I. М., 1972.
4. *Иванов А.* Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа, Хань Фэй-цзы. СПб., 1912.
5. Китайская философия.— «Антология мировой философии», т. I. М., 1969, с. 181-261.
6. Книга о почитании родителей. Пер. Д. Конисси.— «Вопросы философии и психологии», 1895, № 5-6.
7. *Лао Си.* Тао те кинг. Пер. Д. Конисси, под ред. Л. Толстого. М., 1913.
8. *Лао-цзы.* Дао дэ цзин. Пер. Ян Хин-шуна. М., 1950 (см. ниже — раздел «Литература», 17).
9. *Ми-ти.* Учение о всеобщей любви. Пер. под ред. Л. Толстого. М., 1910.
10. *Попов П.* Китайский философ Мэн-цзы. СПб., 1904.
11. *Попов П.* Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
12. *Средина и постоянство.* Пер. Д. Конисси. М., 1896.
13. *Legge J.* The Four Books. Shanghai, 1930.
14. *Legge J.* The Texts of Taoism. New York, 1962.

Литература

1. *Бальфур Ф.* Таоизм.— РВТ, с. 80.
2. *Беттани и Дуглас.* Великие религии Востока, т. 2, 1899.
3. *Бичурин Н.* (иер. Иакинф). Описание религии ученых. Пекин, 1906.
4. *Буланже П.* Конфуций. Жизнь его и учение. М., 1910.
5. *Быков Ф.* Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
6. *Васильев В.* Религии Востока. СПб., 1873.
7. *Васильев Л.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
8. *Георгиевский С.* Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.
9. *Глаголев С.* Религия Китая. М., 1901.
10. *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961.
11. *Грубе В.* Духовная культура Китая. СПб., 1912.
12. *Карягин К.* Конфуций. СПб., 1891.
13. *Конисси Д.* Тао те кинг Лао Си.— «Вопросы философии и психологии», 1894.
14. *Конисси Д.* Философия Лао Си.— «Вопросы философии и психологии», кн. 23.
15. *Ледж Д.* Мудрец Конфуций и китайская религия.— РВТ, с. 63.
16. *Мюллер М.* Религии Китая. М., 1901.
17. *Петров А.* Очерк философии Китая.— Сб. «Китай», М., 1940.

18. Попов П. Китайский пантеон.— «Сборник музея антропологии и этнографии», т. I, в. 5, 1907.
19. Радуль-Затуловский Я. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.-Л., 1947.
20. Рубин В. Идеология и культура древнего Китая. М., 1970.
21. Серебрянников И. Миф и религиозный культ в Китае.— «Вестник Маньчжурии», № 4, 1930.
22. Соловьев Вл. Китай и Европа.— Собр. соч., т. IV.
23. Титаренко М. Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания.— «Вопросы философии», № 11, 1964.
24. У Цзин-цзы. Неофициальная история конфуцианцев. М., 1959.
25. Федоренко Н. Земля и легенды Китая. М., 1961.
26. Шкуркин П. Очерки даосизма.— «Вестник Азии», № 53, 1926.
27. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
28. Ян Хун-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.-Л., 1950.
29. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957.
30. Яншина Э. Богоборческие мотивы в древнекитайской мифологии.— «Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР», № 61, 1963.
31. *Chai Chu and Chai Winberg.* The Humanist Way in Ancient. China, 1965.
32. *Creel H. G.* Confucius: the Man and the Myth. New York, 1951.
33. *Creel H. G.* Chinese Thought from Confucius to Mao Tsetung. New York, 1960.
34. *Do-Dink P.* Confucius et l'humanisme chinois. Bourges, 1967.
35. *Fung You-lan.* History of Chinese Philosophy. London, 1968.
36. *Kaltenmark.* Lao Tsen et le taoisme. Bourges, 1965.
37. *Kelen B.* Confucius: in life and legend. N. Y., 1971.
38. *Smith D. H.* Chinese Religions. London, 1968.
39. *Wilhelm R.* Lao-tse und Taoismus. Stuttgart, 1925.

ИНДИЯ

1. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Источники

1. Арриан. Индия.— «Вестник древней истории», № 2. 1940.
2. Артахашаистра. М.-Л., 1959.
3. Геродот. История. М., 1972.
4. Законы Ману. Пер. С.Эльмановича. М.-Л., 1960.
5. Махабхарата. Кн. I. Адипарва. Пер. В. Кальянова. М.-Л., 1950.
6. Махабхарата. Кн. II. Сабхапарва. Пер. В. Кальянова. М.-Л., 1962.
7. Махабхарата. Кн. IV. Виратапарва. Пер. В. Кальянова. Л., 1967.
8. Махабхарата. Т. II. Бхагавад-Гита. Пер. Б. Смирнова. Ашхабад, 1956.
9. Махабхарата, Т. III. Пер. Б. Смирнова. Ашхабад, 1957.
10. Махабхарата. Т. IV. Беседа Маркандей. Пер. Б. Смирнова. Ашхабад, 1958.
11. Махабхарата. Т. V. Мокша-Дхарма, ч. I и II. Пер. Б. Смирнова. Ашхабад, 1961.

12. *Махабхарата*. Т. VI. Лесная. Пер. Б. Смирнова. Ашхабад, 1962.
13. *Махабхарата*. Т. VII. Пер. Б. Смирнова. Ашхабад, 1963.
14. Повести, сказки, притчи древней Индии. Сост. А. Сыркин. М., 1964.

Литература

1. *Бонгард-Левин Г. и Ильин Г.* Древняя Индия. М., 1969.
2. *Кабир Х.* Индийская культура. М., 1963.
3. *Косамби Д.* Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
4. *Луния Б.* История индийской культуры. М., 1960.
5. *Минаев И.* Очерк важнейших памятников санскритской литературы.— «История литературы» Корша, т. I.
6. *Неру Д.* Открытие Индии. М., 1955.
7. *Ольденбург С.* Индийская литература.— Сб. «Литература Востока», в. I. Пг., 1919.
8. *Паникар.* Очерки истории Индии. М., 1951.
9. *Прокофьев О.* Искусство Индии. М., 1964.
10. *Сидорова В.* Скульптура древней Индии. М., 1971.
11. *Сингха Н. и Барнерджи А.* История Индии. М., 1954.
12. *Тюляев С.* Искусство Индии. М., 1958.
13. *Indiam.* The Wonder that was India. London, 1954.
14. *Cambridge History of India.* Cambridge, 1922.
15. *Chakravarti L. C.* Ancient Indian Culture and Civilization. Bombay, 1952.
16. The Cultural Heritage of India, v. I. Calcutta, 1958.
17. *Dasgupta S. N.* A History of Sanskrit Literature. Calcutta, 1947, v. I.
18. *Macdonnell A. A.* India's Past. Oxford, 1927.

2. ИНДИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ: ОБЩИЕ ТРУДЫ

1. *Барт А.* Религии Индии. Пер. под ред. С. Трубецкого. М., 1897.
2. *Беттани и Дуглас.* Великие религии Востока. Т. I. Великие религии Индии. М., 1899.
3. *Брунгофер Г.* Философия древнейшей Индии.— «Научное обозрение», 1894.
4. *Введенский А.* Религиозное сознание язычества, Т. I. М., 1902.
5. *Ильин Г.* Религия древней Индии. М., 1959.
6. *Леман Э.* Индусы.— *Шантени де ла Соссей*, Иллюстрированная история религии, т. 2. СПб., 1913.
7. *Макдональд Ф.* Поэтические и религиозные идеи древней Индии.— РВТ, с. 135.
8. *Ольденберг Г.* Индийская философия.— «Общая история философии» под ред. А. Введенского и Э. Радлова, т. I. СПб., 1910.
9. *Радхакришнан С.* Индийская философия, т. 1-2. М., 1956.
10. *Рамачарака.* Религии и тайные учения Востока. СПб., 1914.
11. *Хрисанф, арх.* Религии древнего мира. Т. I. Религии Востока. СПб., 1873.
12. *Чаттерджи С.* Сокровенная религиозная философия Индии, 1959.
13. *Чаттерджи С. и Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
14. *Belvakar S., Ranade R.* History of Indian Philosophy. Poona, 1927.
15. *Challaye F.* Les philosophes de l'Inde. Paris, 1956.

16. *Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy, v. I-II. Cambridge, 1922-1932.
17. *Deussen S. N.* Outlines of Indian Philosophy. London, 1952.
18. *Farquhar J. N.* An Outline of the Religious Literature of India. Oxford, 1920.
19. *Glaserapp H. L.* La philosophie Indienne. Paris, 1955.
20. *Gemperz H.* Die Indische Theosophie. Jena, 1925.
21. *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. London, 1952.
22. *Kassner R.* Der Indische Idealismus. München, 1925.
23. *Otto R.* Mysticism East and West. N. Y., 1957.
24. *Smet R. de, Neuer J.* La quête de l'Éternel, 1967.
25. *Zimmer H.* Philosophie und Religion Indiens. Zürich, 1961.

3. БРАХМАНИЗМ, ДОБУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, ВЕДАНТА

Источники

1. *Брихадараньяка-упанишада*. Пер. А. Сыркина. М., 1964.
2. *Бхагавад-Гита*. Пер. Каменской. Калуга, 1914.
3. *Джонстон В.* Отрывки из Упанишад.—«Вопросы философии и психологии», кн. 31, 1896.
4. Древнеиндийская философия, начальный период. Подготовка текстов, вступительная статья и комментарии В. Бродова. М., 1963.
5. Древнеиндийские афоризмы. Пер. А. Сыркина. 1966.
6. Индийская философия.—«Антология мировой философии», т. I. М., 1969, с. 69-180.
7. *Катха-упанишада*. Пер. К. Бальмонта.—В его книге «Зовы древности», Берлин, 1923.
8. *Лунный свет Санкья-Истины*, 1900. Пер. Н. Герасимова.
9. *Махабхарата* (см. выше с. 223—224).
10. Основы Упанишад.—Сборник выдержек, афоризмов, изречений, текстов из Упанишад, священных индуских книг. СПб, 1909.
11. Победа над смертью (Катха-упанишада). Пер. с английского, переложение П. Буланже. М., 1912.
12. *Упанишады*. Пер. А. Сыркина. М., 1967.
13. *Чхандогья-упанишада*. Пер. А. Сыркина. М., 1965.
14. *Шанкара*. Атмабодха. Пер. А. Сыркина.—Сб. «Идеологические течения современной Индии», М., 1965.
15. *Шанкара*. Незаочное постижение. Пер. Д. Зильбермана.—«Вопросы философии», № 5, 1972.
16. *Шри-Шанкара-Ачария*. Таттва-Бодха. 1912.
17. *Шри-Шанкара-Ачария*. Сокровище премудрости.
18. *Iaina-Sutras*, tr. H. Jacobi.—SBE, XXII, 1884.
19. *Satapathe-Brahmana*, tr. J. Eggeling.—SBE, XXVII, XLI, XLIV.
20. *Sechzig Upanishads der Veda*, üb. P. Deussen. Leipzig, 1938.
21. *The Upanishads*, tr. Max Muller. Oxford, 1900; SBE, I.

Литература

1. Боги, брахманы и люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
2. Буткевич Т. Упанишады Вед. Харьков, 1898.
3. Дейссен П. Веданта и Платон в свете Кантовой философии. М., 1911.
4. Джонстон В. Очерк Бхагавадгиты.— «Вопросы философии и психологии», кн. 47-48, 1898-1899.
5. Джонстон В. Новый перевод Упанишад.— «Вопросы философии и психологии», кн. 51, 1900.
6. Джонстон В. Шри-Шанкара-Ачария. М., 1898.
7. Дионисий, иером. Брамины в Индии.— ВР, № 18, 1898.
8. Кожевников В. Индийский аскетизм в добуддийский период. Сергиев Посад, 1914.
9. Минаев И. Очерк важнейших памятников санскритской литературы.— «Избранные труды русских индологов-философов». М., 1962, с. 9-50.
10. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1901.
11. Мюллер М. Философия Веданты. М., 1912.
12. Роллан Р. О мистической интроверсии (Приложение к XX т. Собр. соч., 1936).
13. Смирнов Б. Нирвана, кайвалия, мокша в философских текстах Махабхараты.— «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3. Улан-Удэ, 1968.
14. Сыркин А. Некоторые проблемы изучения Упанишад. М., 1971.
15. Чаттопадхья Д. Локоята Даршана. История индийского материализма. М., 1961.
16. Aurobindo Ghosh. Essays on the Gita, I, 1926.
17. Divan Chand. Short Studies in the Upanishads, 1948.
18. Dasgupta S. N. Hindu mysticism. N. Y., 1959.
19. Deussen P. The Philosophy of the Upanishads, 1919.
20. Deussen P. The System of the Vedanta. Chicago, 1912.
21. Gough A. E. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. London, 1903.
22. Heiler F. Die Mystik in der Upanishaden. München, 1925.
23. Jain J. P. Jainism, the Oldest Living Religion. Benares, 1951.
24. Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, 1925.
25. Mathai P. S. A Christian Approach to the Bhagavadgita. Calcutta, 1956.
26. Radhakrishnan S. The Bhagavadgita, 1948.
27. Radhakrishnan S. The Philosophy of the Upanishads. London, 1955.
28. Sirkar. Hindu Mysticism according to the Upanishads. London, 1934.

4. БУДДА И БУДДИЗМ

Источники

1. Арья Шура. Гирлянда джатак. Пер. О. Волковой. М., 1962.
2. Асавагоша. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта. М., 1913.
3. Буддийские Сутты. Пер. Н. Герасимова. 1900.

4. *Буддийский катехизис*. Пер. Т. Буткевича. Харьков. 1887.
5. *Дараната*. История буддизма в Индии. Пер. В. Васильева. СПб., 1869.
6. *Дхаммапада*. Пер. В. Топорова. М., 1960.
7. *Прагмокиа*. Буддийский служебник. Пер. И. Минаева. СПб., 1869.
8. *Сутта-Нуната*. Пер. Н. Герасимова. 1899.
9. *Asvaghosha*. Buddha-Karita, tr. Cowell.—SBE, v. XLIX.
10. *Buddist-Suttas*.—SBE, XI.
11. *Buddist Birth Stories or Jataka-Tales*. London, 1880.
12. *Buddhist Mahayana Texts*, tr. Cowell.
13. *Digha-Nicaya*. London, 1885, 2 v.
14. *Dhammapada*.—SBE, X.
15. *Dialogue of the Buddha*, tr. Rhys-Davids. London, 1899.
16. *Lalitavistara*, tr. Ph. Foncaux. Paris, 1884.
17. *Nyanatiloka*. Guide through the Abidharma-Pitaka, 1938.
18. *Psalms of Early Buddhists*, tr. Rhys-Davids. London, 1910.
19. *Sayings of Buddha*. The Iti-Vutako, tr. Moor. New-York. 1908.
20. *Saddharma-Pundarika, or Lotus of True Law*.—SBE, XXI.
21. *The Udans*. London, 1902.
22. *The Questions of King Milinda*.—SBE, XXXV and XXXVI.
23. *Pratimoksha*. Mahavagga, I-IV, 1881.—SBE, XIII.
24. *Vinaya-Texts*, tr. Rhys-Davids, H. Oldenberg.
25. *Vinaya-Texts*. Mahavagga, I-X, Kullavaga, I-III.—SBE, XVIII.
26. *Vinaya-Texts*. Kullavaga, IV-XII.—SBE, XX.

Литература

1. *Амфилохий, арх.* Буддизм от его появления до конца I в. нашей эры. М., 1898.
2. *Арнольд Э.* Свет Азии, пред. и прим. С. Ольденбурга. СПб., 1906.
3. *Банат П.* Вклад буддизма в индийскую культуру.—ВИМК, № 6, 1958.
4. *Берс А.* Христианское вероучение и буддизм.—ВР, № 8, 1902.
5. *Бештау И.* Буддизм и современность.—«Африка и Азия сегодня», № 12, 1966.
6. *Василий, арх.* Христианская религия и буддизм, 1912.
7. *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература, ч. I, 1857.
8. *Васильев В.* Буддизм и его принципы. СПб., 1891.
9. *Воронцов Е.* Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения до VII в. по Р.Х.—ВР, № 18, 1900.
10. *Гарди Э.* Будда. СПб., 1906.
11. *Гокхали.* Социальные идеалы раннего буддизма.—ВИМК, 1957, № 6.
12. *Горохов Д.* Буддизм и христианство, т. I. Киев, 1914.
13. *Гурий, иером.* Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань, 1908.
14. *Гусев А.* Нравственный идеал буддизма в отношении к христианству.—ПС, 1875, т. I.
15. *Датт Н.* Место буддизма в индийской философии.—ВИМК, № 6, 1957.
16. *Карягин К.* Сакия-Муни (Будда), его жизнь и философская деятельность. СПб., 1891.
17. *Келлог А.* Буддизм и христианство. Пер. с англ. Киев, 1893.
18. *Кожевников В.* Буддизм в сравнении с христианством, т. 1-2, 1916.

19. *Конрад Н. и Бонгард-Левин Г. (ред.). Индийская культура и буддизм. Сборник статей.* М., 1972.
20. *Кочетов А.* Буддизм. М., 1965.
21. *Красницкий.* Буддизм и христианство, 1893.
22. *Методий, иером.* Буддийское мировоззрение. СПб., 1902.
23. *Минаев И.* Буддизм. Материалы и исследования, т. I. СПб., 1887.
24. *Миротворцев В.* Изложение и критический разбор основных положений буддизма.—ПС, т. III, 1873.
25. *Новоселов В.* Вера и знание в буддизме.—ВР, № 5, 1910.
26. *Новоселов Е.* Индусы и Будда.—«Историческая библиотека», 4-5, 1879.
27. *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община. СПб., 1905.
28. *Палладий, арх.* Жизнеописание Будды.
29. *Пишель Р.* Будда, его жизнь и учение. М., 1911.
30. *Покровский Н.* Буддизм и современное неверие.—ВЦ, 6-7, 1900.
31. *Подгорбунский.* Буддизм. Иркутск, 1901.
32. *Рис-Дэвис Т.* Буддизм. СПб., 1906.
33. *Розенберг О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
34. *С. Ф.* Буддийская мораль по буддийскому катехизису.—ВР, № 50, 1906.
35. *Щербатской Ф.* Философское учение буддизма. Пг., 1919.
36. *Шюрэ Э.* Сакья-Муни. Древний мудрец. (Легенды о Будде). М., 1886.
37. *Vahm A. J.* Philosophy of the Buddha, 1958.
38. *Vapat P. V.* (gen. ed.). 2500 years of Buddhism. New Dehli, 1956.
39. *Baptist E. C.* A Catechism of Buddhist Doctrine. Colombo, 1963.
40. *Cleather A. L.* Buddhism, the Science of Life. Peking, 1928.
41. *Conze E.* Buddhism: its Essence and Development. New York, 1959.
42. *Glazenapp H. von.* Brahma et Bouddha. Paris, 1957.
43. *Lubac H. de.* Aspects du Bouddhisme. Paris, 1951.
44. *Thomas E. J.* The Life of Buddha as Legend and History, 1927.
45. *Suzuki D.* Essays in Zen-Buddhism, 1961.
46. *Percheron M.* Le Bouddha et le Bouddhisme. Bourges, 1956.

5. СЛОВАРИ И СПРАВОЧНИКИ

1. *Антошевский И.* Библиография оккультизма (1783-1909). СПб., 1911.
2. Пояснительный словарь к теософической литературе. М., 1912.
3. Философская энциклопедия, т. 1-5.
4. *Трубецкой С.* Библиографический указатель книг и статей на русском языке по истории религии. М., 1899.
5. *Шмидт Г.* Философский словарь. М., 1961.
6. Bibliographie bouddhiste. Paris, 1928-1950.
7. *Dowson J. A.* Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion. London, 1914.
8. *Glazenapp H. von.* Die nichtchristlichen Religionen («Das Fische-Lexikon», Band I), 1959.

ПРИМЕЧАНИЕ. Литература по общей истории Востока и религий приведена во втором томе («Магизм и Единобожие»).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БГ — Бхагавад-Гита.
ВИМК — «Вестник истории мировой культуры».
ВР — «Вера и разум».
ВЦ — «Вера и Церковь».
ПС — «Православный собеседник».
ПД — «Переселение душ». Сборник. Париж, 1935.
РВТ — «Религиозные верования». Сборник статей иностранных ученых и публицистов, под ред. В. Тимирязева. М., 1900.
ХДВ — Хрестоматия по истории древнего Востока, под ред. В. Струве и Д. Редера. М., 1963.
SBE — «Sacred Books of East».

СЛОВАРЬ ИМЕН И ТЕРМИНОВ

- Абсолют* — начало безусловное, не зависящее в своем бытии ни от какого другого.
- Аватар (инд.)* — воплощение Божества на земле.
- Авидья (инд.)* — незнание, неведение.
- Адвайта (инд.)* — монизм, учение о единстве мирового бытия.
- Ади-Будда (инд.)* — божественное существо в позднем буддизме.
- Апофатическое богословие* — богословское учение об Абсолюте, который невозможно определить положительными терминами.
(греч. — ἀπόφρασι: высказывать, отрицать)
- Архат (инд.)* — святой, подвижник, аскет.
- Атман (инд.)* — «я» и одновременно универсальное начало бытия.
- Ахтарва-Веда (инд.)* — четвертая часть Вед, содержащая преимущественно заклинания.
- Брахман (инд.)* — абсолютное начало, единственная истинная реальность, Божество. Это же слово означает и высшую касту в Индии.
- Брахмана (инд.)* — часть ведических священных книг.
- Будда (инд.)* — просветленный, достигший Nirваны.
- Бхакти (инд.)* — любовь к Богу, благоговение.
- Бхикшу (инд.)* — буддийский нищенствующий монах.
- Веды (инд.)* — «знание», сборник священных книг брахманизма.
- Веданта* — религиозно-философское учение, основанное на Ведах.
- Гуру (инд.)* — учитель, духовный наставник.
- Дао (кит.)* — закон, путь, Высшее Начало.
- Дхарма (Дхамма) (инд.)* — а) закон, учение; б) призвание, образ жизни; в) элементарная основа преходящего мира в буддийском учении.
- Дхьяна (инд.)*, по-японски дзэн — созерцание, самоуглубление.

- Йога* (инд.) — «соединение»: а) практика мистического созерцания и аскезы; б) религиозно-философское учение после-буддийской эпохи.
- Жэнь* (кит.) — свойства, определяющие человека.
- Инкарнация* (лат.) — воплощение
- Ишвара* (инд.) — личный Бог, Творец.
- Кальпа* (инд.) — период мирового цикла.
- Кама* (инд.) — животная душа.
- Карма* (инд.) — закон воздаяния, закон причин и следствий.
- Кришна* — древнеиндийское божество, аватар Божества в Бха-гавад-Гите, основатель кришнаизма.
- Кшатрий* (инд.) — военно-рыцарское сословие в Индии.
- Ли* (кит.) — этикет, нормы поведения, ритуалы.
- Майя* (инд.) — образ текущего и преходящего мира, мировая иллюзия.
- Мантры* (инд.) — молитвы, заклатья.
- Ману* (инд.) — мифический прародитель людей, которому приписаны Законы Ману.
- Махабхарата* — «Великая битва бхаратов», древнеиндийский эпос, включающий также религиозно-философские трактаты и поэмы.
- Махапариниббана* (инд.) — великое погружение в Нирвану, кончина Будды.
- Метемпсихоз* (греч.) — перевоплощение.
- Мокша* (инд.) — спасение, избавление.
- Муни* (инд.) — молчальник, отшельник.
- Нама-рупа* (инд.) — имя и форма, психофизический план.
- Нирвана* (инд.) — сверхбытийный Покой.
- Пали* (инд.) — индийский диалект, язык буддийского Священного Писания.
- Панча-Шила* (инд.) — пять этических заповедей буддизма.
- Праджапати* (инд.) — реализующая творческая Сила, Творец.
- Прагимокша* (инд.) — древнейший устав Сангхи.
- Пракрити* (инд.) — вечная материя в системе Сангхи.
- Пуруша* (инд.) — а) вселенский человек; б) дух в системе Сангхи.
- Реинкарнация* (лат.) — перевоплощение
- Раджас* (инд.) — страстность — один из космических элементов.
- Риши* (инд.) — сказитель, певец, философ, мудрец.
- Риг-Веда* — книга гимнов индийского Священного Писания.
- Рупу* (инд.) — тело, форма.
- Сама-Веда* (инд.) — часть Вед.
- Саньясин* — подвижник, аскет.
- Сансара* (инд.) — см. Реинкарнация.
- Сангха* (инд.) — орден Будды.
- Скандха* (инд.) — временное скопление дхарм, образующее личность.
- Саттва* (инд.) — гармония.
- Санхья* (инд.) — умозрение, философская школа в Индии, основанная Капилой.
- Сяо* (кит.) — термин, означающий почтение к родителям.

<i>Тамас</i> (инд.)	— тьма.
<i>Тантра</i> (инд.)	— магический ритуал.
<i>Тапас</i> (инд.)	— жертвенная отдача себя, животворное тепло, аскеза.
<i>Таттва</i> (инд.)	— бытие.
<i>Татхагата</i> (инд.)	— Возвышенный или Совершенный, один из титулов Будды.
<i>Трипитака</i> (<i>Типитака</i>)	— буддийская священная книга «Три корзины», написанная на палийском языке.
<i>Турия</i> (инд.)	— состояние экстаза, самоуглубление.
<i>Упасака</i> (инд.)	— мирянин-буддист.
<i>Эсотеризм</i> (от греч. «эсотерикос» — тайный, внутренний)	— сохранение доктрины в тайне от непосвященных.

ХРОНОЛОГИЯ

ИНДИЯ	КИТАЙ	ЗАПАД
IX-VIII в. Образование царства Магадхи. Эпоха могущества брахманов. Веды (самхиты, брахманы, араньяки). Ранние Упанишады. VII в. Борьба брахманов с кшатриями.	1122 — падение царства Шань (Инь). Царство Чжоу. Основа «Ши цзина». 781 — распад Чжоу. 680 — борьба правителей (эпоха У-ба).	X в. Царь Давид VIII в. Илиада. Гесиод. Пророки Амос и Исайя.
642 — начало кшатрийской династии Сисунаги. VI в. — Упанишады, Бхагавад-Гита (?). 599-528 — Махавира Джина 563 — рождение Будды. 545-491 — царь Бимбисара. 533 — Будда-отшельник. 525 — основание Сангхи. 486 — смерть Будды.	Лао-цзы (?) 551 — рождение Конфуция. 528 — начало деятельности Конфуция. «Дао дэ цзин» Лао-цзы (?) 497 — Конфуций губернатор. 479 — смерть Конфуция 479-381 — Мо-цзы. 327-289 — Мен-цзы.	622 — реформация Иосии. Греческие лирики. VI в. — Ионийская философия. Пророк Иеремия. Греция: дионисизм. Пифагор
326 — Александр в Индии 321 — царь Чандрогупта 272 — воцарение Ашоки, распространение буддизма.	213 — гонение на конфуцианцев.	V в. Греция: Ксенофан, Гераклит, Анаксагор.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	6
--------------------	---

Часть I

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Глава первая. НА БЕРЕГАХ ХУАНХЭ. Китай между XII и VI вв. до н. э.</i> «Величайший умозрительный философ желтой расы». Особенности китайской цивилизации. Изоляция и национализм. Древность Китая. Власть традиций. Культ Порядка. Слабость религиозного начала. Высшее Божество. Культ. Почитание предков. Падение Иньской династии и воцарение Чжоу. Период раздробленности. Религиозные сомнения. Появление учителей	11
<i>Глава вторая. МУДРОСТЬ ДРАКОНА. Китай VI—V вв. до н. э.</i> Китайские мудрецы. Лао-цзы. Дао как высшее благо. Дао как Неизреченное. Дао — источник всего. Путь познания Дао. Закон Дао и жизнь человека. Идеал «недеяния». Стремление к опрощению. Отрешенность. Встреча Лао-цзы с Конфуцием. Два идеала	23
<i>Глава третья. ПО ЗАВЕТАМ ПРЕДКОВ. Китай 551—479 гг. до н. э.</i> Конфуций — не основатель религии. Источники. Юность Конфуция. Земной идеал. Бог в системе конфуцианской этики. Утилитарный агностицизм. Поиски правителя. Образ жизни Конфуция. Противники. Гуманность и этикет. Середина и постоянство. Исправление имен. Учение о государстве. Судьба учения. Гонения на конфуцианство. Причины успеха Конфуция. Универсальность его этико-политической философии. Конфуций и Европа. Два ответа Китая	31

Часть II

ИНДИЯ ОТ БРАХМАНИЗМА ДО БУДДЫ

- Глава четвертая. «ТАЙНОЕ УЧЕНИЕ». Индия около 800—600 гг. до н. э.*
Индийские отшельники. Разочарования и поиски, борьба брахманов и кшатриев. Религиозная деградация. Расцвет колдовства и магии. Творцы Упанишад. Значение Упанишад. Миросозерцание Упанишад. Рассказ о Начикете в Катха-упанишаде. Начикет отказывается от земных даров. Невидимая Сущность, лежащая в основе всего 51
- Глава пятая. ЗАГАДКА ВЫСШЕГО «Я». Упанишады вопрошают. Неведение. Атман. Недостаточность традиционной религии. Внутреннее созерцание как источник высшего знания. Откровение Абсолютного Начала. Неопределимость Высшего Начала 60*
- Глава шестая. АБСОЛЮТ И ВСЕЛЕННАЯ. ПУТЬ К СВОБОДЕ. Монизм Упанишад. Мифы о творении Вселенной. Эманатизм в учении о творении. Миротворение как грехопадение. «Тат твам аси». Майя и Лила. Учение о перерождении — воздаяние и закон Кармы. Погружение в Брахмана — путь спасения. Отрешенность. Бессилие Упанишад перед народной религией. Недостаточность религии Абсолюта 66*
- Глава седьмая. ПРОВОЗВЕСТИЕ КРИШНЫ. БХАГАВАД-ГИТА. Индия около 600 г. до н. э.* Обыденность и религиозная жажда. Кришна и кришнаизм. Бхагавад-Гита. Сюжет Махабхараты. Битва на поле Куру. Прошение Арджуны. Проповедь Кришны. Истинное спасение. Гита и индуизм 75
- Глава восьмая. В ЛАБИРИНТЕ СУЕВЕРИЙ, СЕКТ И ШКОЛ. Индия между 600 и 525 гг. до н. э.* Индия в середине I тысячелетия. Царство Магадха. Образ жизни обитателей Магадхи. Этические и религиозные законы — Ману. Касты. Положение брахманов. Заключения и обряды. Влияние веры в странствие душ. Монашеское движение. Секта джайнов и Махавира. Появление скептицизма. Философия Санхьи, Пуруша и Пракрити. Атеизм Санхьи. Диалектики философских школ. Индийский материализм. Духовный кризис в эпоху появления Будды 88

Часть III

ЖИЗНЬ И ПРОПОВЕДЬ БУДДЫ ГАУТАМЫ

- Глава девятая. ШАКИЙСКИЙ ОТШЕЛЬНИК. Северо-восточная Индия около 530 г. до н. э.* Эра учителей. Шакия-Муни в Урувеле. Юность Гаутамы. Внутренний переворот. Гаутама покидает родину. Гаутама и философы. Гаутама — отшельник. Просветление. Гаутама становится Буддой 101
- Глава десятая. ОСНОВАНИЕ САНГХИ. Бенарес — Раджагриха около 525—520 гг. до н. э.* Первая проповедь Будды в Бенаресе. Первые последователи. Четыре благородные истины. Впечатление от проповеди Будды. Состав первой общины. Обращение отшельников. Проповедь об Огне.

Обращение раджи Бимбисары. Прообраз первого монастыря. Любимые ученики. Ропот противников. Успех Будды.	113
<i>Глава одиннадцатая. ЦАРСТВО СТРАДАНИЙ.</i> Учение Будды. Главная его цель — спасение. Уклонение от метафизических и космологических вопросов. Толкования буддизма. Первая благородная истина. Непрочность всего, что создано. Мир — царство страданий и обмана. Вселенная — сплетение дхарм. Разрушимость души. Душа — такая же иллюзия, как плоть. Учение Нагасены. Проблема единства духовного начала в человеке	124
<i>Глава двенадцатая. КОЛЕСО БЫТИЯ.</i> Буддизм и добуддийская философия. Страдание и цепь бытия. Двенадцать звеньев цепи. Карма и загробные страдания. Особенности буддийского учения о странствии душ. Сантана как аналог «души»	134
<i>Глава тринадцатая. ОБРЕТЕНИЕ ВЕЧНОГО ПОКОЯ.</i> Третья благородная истина. Идеал архата. Освобождение от жажды бытия. Блаженство свободного. Нирвана как Пустота и Небытие. Нирвана как «непроявленное Бытие». Нирвана как неизреченная Радость. Нирвана и Брахман. Нирвана — последняя Реальность. Отрицание личного Бога. «Религиозный атеизм» Будды. Четвертая благородная истина. Восьмеричный путь. Полное овладение телом и душой. Состояние самбодхи. Сверхчеловек. Самоспасение	140
<i>Глава четырнадцатая. УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИКИ.</i> Царство Магадха около 520—490 гг. до н. э. Успехи проповеди. Образ жизни Будды. Странствия монахов. Будда как учитель. Встреча с родными. Чудеса Будды. Девадатта — соперник Будды. Будда и женщины. Миряне-буддисты. Заповеди для мирян. Изменения в уставе ордена. Будда-организатор. Нищенствующие монахи. Отношение Будды к кастам. Отношение к народной религии. Будда и брахманские философы. Буддизм и труд. Буддийская пропаганда. Монастыри. Атмосфера в ордена. Сангха и Церковь. Пратимокша. Мятеж аскетов. Торжество Будды	152
<i>Глава пятнадцатая. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ГАУТАМЫ.</i> Восточная Индия около 490—483 гг. до н. э. Происки врагов ордена. Заговор Девадатты. Предание о посещении Буддой родины. Смерть ближайших учеников. Болезнь Будды. «Махапариниббана» — великая кончина	169
<i>Глава шестнадцатая. ОТ ГАУТАМЫ К БУДДИЗМУ.</i> Индия между V и III вв. до н. э. Смуты в ордена после смерти Будды. Распространение буддизма. Популярный буддизм. Царь Ашока. Буддизм и культура. Религиозная жажда восполняет буддизм. Появление личных божеств. Буддизм — мировая религия. Буддийские обряды и искусство. Учение Будды и другие религии Абсолюта. Значение буддизма как религии Спасения. Будда — один из величайших дохристианских мудрецов	174

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. О перевоплощении	181
2. Канонические книги Востока	200
3. Основные заповеди и принципы буддизма	202

<i>Примечания</i>	204
<i>Краткая библиография</i>	223
<i>Список сокращений</i>	231
<i>Словарь имен и терминов</i>	232
<i>Хронология</i>	235

Мень А. В.

М 51 История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 3: У врат Молчания: Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до нашей эры / Худож. В. Виноградов.— М.: СП «Слово», 1992.—239 с., ил.

ISBN 5—85050—288—2

Третья книга из серии «История религии» вводит читателя в загадочный мир восточных религий. Ее автор, Александр Мень (1935—1990), убежден, что знакомиться с древними учениями Индии и Китая следует не по измышлениям европейских теософских компиляторов, а по первоисточникам. Конфуцианскому канону и Упанишадам, Бхагават-Гите и буддистским сутрам. Глубокий анализ этих и других редких ныне рукописей, а также эпохи их создания позволяет автору—а вместе с ним и читателю—понять самую суть восточных учений и их роль в духовных исканиях человечества

М 0403000000-049 Без объявл.
128(03)-92

ББК 86.3

ПРОПОМЕРЕЙ
**АЛЕКСАНДР
МЕНЬ**
•
**ИСТОРИЯ
РЕЛИГИИ**

В семи томах

Т. 3

Редактор *А. З. Белорусец*

Художественный редактор *В В Медведев*

Технический редактор *Л И Витушкина*

Корректор *Т И Томашевская*

Сдано в набор 01.07.91 г. Подписано в печать 21.01.92 г. Формат 60 × 90^{1/16}. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ л 15 Усл. кр.-отг. 15,13. Уч.-изд л 14,88 Тираж 40000 экз Заказ № 311

СП «Слово» 119034, Москва, Остоженка, 41.

Отпечатано с диапозитивов Можайского полиграфкомбината Министерства печати и информации РСФСР. 143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. в Тульской типографии. 300600, г. Тула, проспект Ленина, 109.





