

С. Л. Бурмистров

ФИЛОСОФИЯ СУРЕНДРАНАТХА ДАСГУПТЫ

УДК 1
ББК 87.3(0) + 86.33
Б90

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *А. Е. Лукьянов* (Институт Дальнего Востока РАН), д-р филос. наук, проф. *Е. П. Островская* (Институт восточных рукописей РАН), д-р филос. наук, проф. *И. И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский Государственный Университет).

Печатается по решению Научного Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований философского факультета Санкт-Петербургского Государственного Университета

Б90

Бурмистров С. Л. Философия Сурендранатха Дасгупты. – СПб.: Геликон Плюс, 2010. – 255 с.
ISBN 978-5-93682-638-2

В книге анализируется философское учение крупнейшего современного историка индийской философии Сурендранатха Дасгупты: рассматривается основная часть его учения – оригинальная концепция историко-философского процесса, которая сопоставляется с аналогичными концепциями ряда индийских и западных авторов, исследуются связи его философии с учениями западных философов (Г. В. Ф. Гегеля, итальянских неогегельянцев Дж. Джентиле и Б. Кроче, американского прагматиста У. Джеймса, неореалистов С. Александера и К. Ллойд Моргана), анализируется понимание Дасгуптой связей искусства с философией и его интерпретация сущности культуры как проявления единой творящей силы Брахмана.

Для философов, культурологов, востоковедов и всех, кто интересуется историей мировой философской мысли.

ББК 87.3(0) + 86.33

© С. Л. Бурмистров, 2010
© Геликон Плюс, 2010

ISBN 978-5-93682-638-2

ВВЕДЕНИЕ

При всем разнообразии философской проблематики, которая разрабатывается в самых разных системах, принадлежащих к различным культурам, основной темой философии является в конечном счете *самопонимание*, попытка определить свое место в мире и в жизни по отношению к Другому, к сравнительно абстрактной фигуре «человека вообще», божества или к абстрактному понятию о ценности (нравственной, научной, эстетической), которая усвоена человеком в процессе социализации и интернализации культурных представлений. Другой предстает перед человеком как вызов его самопониманию, привычному для него представлению о себе, и от индивида требуется при этом либо отказаться от такого изменения и уйти из коммуникативной ситуации с Другим, либо принять вызов и «переступить через себя»¹.

Что исследует историк философии? На первый взгляд ответ очевиден: философские учения прошлого в их связи друг с другом, с социокультурной ситуацией, с историей взаимодействий между разными культурами, странами или в рамках одной культуры (между субкультурами). Однако важно учитывать, что только в естественных науках сам факт проведения научных исследований и результатов их публикации никак не влияет на поведение изучаемых объектов, в гуманитарных же науках – философии, социологии, теории искусства и т. п. – и сам исследователь, и научная среда, к которой он принадлежит, являются элементами изучаемой им целостности, так что сам факт проведения исследования до известной степени изменяет изучаемый предмет. В очень глубокой концепции общества немецкого социолога Н. Лумана социология имеет в качестве предмета все общество, которым она порождена и частью которого остается, поэтому в процессе социологического исследования она не может не тематизировать и себя самое как компонент того целого, к которому принадлежит².

Такая тематизация себя самой неизбежно происходит и в процессе философствования. Философы рано или поздно задаются вопросом о том, каково прошлое их деятельности как культурного феномена, как развивалась философия, каково ее ближайшее (и, возможно, более отдаленное) будущее и какими законами управляется процесс ее развития. Историко-философское исследование оказывается процессом самоописания философии в пределах данной культуры. Естественно, это самописание может осуществляться разными способами, при помощи разных моделей. Р. Рорти попытался уложить все возможные жанры историографии философии в список из четырех элементов: 1) доксография – простой пересказ мнений философов, основанный на предположении, что во всех культурах и во все исторические эпохи сущность философии оставалась неизменной; 2) рациональная реконструкция – «наведение мостов» между древней и современной философией, когда прошлое

¹ Марков Б. В., Сухачев В. Ю. Понятие Чужого в компаративистских исследованиях // Рабочие тетради по компаративистике. Вып. 3: Сравнительные исследования в гуманитарных и психологических науках / Под ред. Л. А. Вербицкой и др. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2001, с. 21.

² Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФРАН, 2007, с. 88.

изображается как «предвосхищение» или «приближение» к тому, что *сейчас* считается философией; 3) историческая реконструкция, суть которой – понять, почему на те или иные философские вопросы (считающиеся универсальными, неотъемлемо присущими всякому философствованию) те или иные философы давали именно такие, а не другие ответы, с признанием самостоятельной ценности этих ответов, которые уже не считаются «подступами» или «предвосхищением» современности; 4) *Geistesgeschichte*, «история духа» – попытка понять, по каким причинам именно такие, а не другие проблемы оказались важными для древних философов, попытка показать историчность не только ответов, но и самих вопросов¹.

Таким образом, на первый план в историческом исследовании выходит само понятие историчности. Как в исследовании, например, политической или экономической истории, так и при написании работы по истории философии исследователь имеет перед собой, как правило, разрозненные факты, которые на первый взгляд ничем не объединены (разве что хронологической или географической близостью). Задача историка – не просто уловить связи между ними и глубинные каузальные отношения, но прежде всего – построить некоторый связный (как по хронологическим отношениям, так и по причинно-следственным) нарратив, повествование, в котором эти факты превратятся в осмысленную историю и могут быть в таком виде переданы дальше, следующим поколениям, так обеспечивая преемственность культуры. Историк философии, следовательно, занимаясь своими исследованиями, вольно или невольно воссоздает не только тот образ древней культуры, древней философии, который характерен для его времени, но и – вместе с ним – самого себя как личность. Он воспроизводит не просто представления о древности, но именно те представления, которые свойственны его собственному времени, его социальному слою, то есть неизбежно преломляет данные о прошлом через собственные – осознаваемые, а чаще неосознанные – интересы, представления о мире и месте в нем человека, о должном и недолжном, – словом, все те интеллектуальные установки, которые служат фоном всякого гуманитарного исследования.

История – это память, сеть воспоминаний, соединенных друг с другом различными отношениями. В концепции М. Хальбвакса «воспоминания делятся на два разряда: одни, социально санкционированные, интересующие не только данного индивида, но и все общество, затверждаются и передаются от одного члена общества к другому, а уже на основе этого социально-мемориального каркаса каждый индивид “припоминает или реконструирует” (т. е. строит по модели, заданной не прошлым, а нынешним обществом) все прочие свои воспоминания»². Сходным образом рассуждает и историк П. Хаттон: «Мы осознанно восстанавливаем образы прошлого, выбирая то, что подходит нуждам нашей сегодняшней ситуации»³. В общем, эти позиции достаточно близки друг

другу. В обоих случаях оправдывается известный афоризм: «История – это политика, опрокинутая в прошлое». Однако между этими позициями есть и принципиальное различие, которое я подчеркнул курсивом. П. Хаттон полагает, что в историческом исследовании ученый осознанно приспособляется к нуждам современности, что он преднамеренно (хотя бы в какой-то степени) выбирает, как выстроить исследование, как именно понять прошлое, какую интерпретацию древности выбрать. У Хальбвакса же нет акцента на именно сознательный выбор: историк вполне может руководствоваться предпосылками, которые им самим не осознаются, и заниматься исследованиями, не рефлектируя по поводу их концептуальных оснований.

В связи с этим изучение *историко-философских* концепций представляет особый интерес: при этом появляется возможность выявить неотрефлексированные интеллектуальные предпосылки, глубинные психологические установки, которые побуждают, например, историка-марксиста видеть в истории общества классовую борьбу, а историка религиозно ориентированного – поиск человеком бога. Изучение этого предмета позволяет понять, как интерпретировались разными историками философии сами понятия философии, истории как процесса, философской рациональности, какие цели полагали эти мыслители существенными для философского исследования, какие движущие силы находили в историко-философском процессе, а главное – *почему* именно так понимались история, философия и пр. Иными словами, если вспомнить концепцию Рорти, это исследование поможет понять, почему разные историки выбирают именно тот, а не иной жанр историографии философии и что влияет на их выбор.

Однако недостаточно только уяснить себе особенности понимания историко-философского процесса в рамках одной цивилизации (хотя и это, бесспорно, важно). Можно гораздо лучше и полнее понять собственные неосознаваемые интеллектуальные предпосылки и даже предрассудки и, возможно, попытаться при необходимости их изменить, если мы поймем, каков неосознаваемый мировоззренческий субстрат других цивилизаций. Индия в этом плане представляет особенный интерес. Философский процесс в индийской цивилизации, как и, например, на Дальнем Востоке, очень долгое время развивался без сколько-нибудь заметного влияния философии стран Запада и имеет благодаря этому ряд особенностей, которые делают индийскую философию самобытной и позволяют увидеть те грани человеческой рациональности, которые, возможно, в западной цивилизации не раскрылись или раскрылись не полностью. Человек, принадлежащий к иной культуре, рассматривает ее историю иначе, чем мы, для него важны другие ее особенности, он склонен искать там не то, что увидит представитель цивилизации Запада, а то, что побуждает его видеть его собственная цивилизация в том ее состоянии, к которому она пришла в результате длительного своего развития. Индеец – историк индийской культуры является в той же мере порождением самой этой культуры, в какой мере европеец – порождение Запада, и его воззрения на историю индийской философии будут подчиняться тем же законам, что и сама эта философия как развивающаяся часть общей индийской культуры. По историко-философской концепции,

созданной представителем индийской цивилизации, можно увидеть принципиальные различия в мировоззрениях Запада и Индии и, опираясь на это знание, более осмысленно строить диалог между разными цивилизациями, лучше при этом понимая и свою собственную.

Представление о диалоге культур необходимо связано с самыми основными принципами философской компаративистики. Когда мы изучаем иную культуру, пытаясь приложить к ее явлениям категориальную сетку, выработанную в нашей, мы почти неизбежно искажаем самую суть другой культуры, что исключает понимание Другого, а значит, и диалог, без которого современный мир давно уже немислим. «Проблема диалога в философской компаративистике выступает как актуальнейший вопрос о возможности и условиях настоящего диалога-встречи различных философских культур, традиций, мыслителей разных цивилизаций, людей различных взглядов, ментальности, психологии и полов. Для компаративистской философии важно понимание диалога как формы адогматического, неметафизического мышления, философствования, близкого к жизни, как пути к постижению истины»¹. При этом, в отличие от чистого языкознания или исторической науки в узком смысле слова, философская компаративистика сосредоточивает свое внимание на экзистенциальных проблемах бытия человека². Для компаративиста важно, какие именно проблемы выступают в иной культуре как экзистенциальные, почему это происходит и как принято в данной культуре их решать. А отсюда уже – как окончательный результат компаративистского исследования – следует решение вопроса о том, что общего в экзистенциальном плане между разными культурами и цивилизациями, почему именно эти особенности являются общими, каков масштаб этой общности (то есть характерны ли те же самые особенности и для других культур) и что конкретно дает это нам для лучшего понимания человека вообще.

Как ни парадоксально, здесь сходятся вместе история философии и философская компаративистика. Как историк, так и компаративист изучают *иную* культуру: первый – прошлые состояния своей культуры, всегда неизбежно иные, не допускающие применения к ним тех мерок и представлений, которые естественны для современного ее состояния; второй – другую культуру, которая точно так же требует отказа от многих привычных нам представлений о человеке и мире³. При этом «компаративный анализ как метод познания изучает и проблематизирует способ выявления *общего, особенного и уникального* в философских традициях, школах, понятиях. Лингвистика может заниматься принципиальной несводимостью одного понятия к другому, одного языка и его описания к другому, но философия, включая в этот процесс отрефлексированные полифонические „знаки бытия“ как медиум, предлагает более приемлемый механизм усвоения знания о космосе, обществе, человеке,

¹ Колесников А. С. Компаративный анализ национального и интернационального в диалоге культур // Компаративистский анализ общечеловеческого и национального в философии: Материалы всероссийской конференции. СПб.: Роза мира, 2006, с. 11.

² Там же, с. 12.

³ Если же исследователь изучает прошлое другой цивилизации (например, европеец исследует раннебуддийскую философию), он оказывается вынужден быть одновременно и историком, и компаративистом, что предполагает особенно тщательное понимание собственных мировоззренческих установок и умение последовательно избегать неоправданного применения их к изучаемому материалу.

упрощает работу исследователей по верификации своих знаний и их приращению. Категориальная схематичность объектов того или иного порядка дает возможность философу многозначную хаотическую неустойчивую реальность структурировать, конструировать области знания, опираясь на другие науки, акцентируя те или другие моменты этой реальности, выделяя те или другие его стороны или характерные черты. Имея дело с многозначными базовыми допущениями тех или иных наук, компаративистика акцентирует анализ этих допущений в какой-либо исследовательской программе и вводит в критерий оценки знания *сравнение эвристичности* того или иного подхода (нахождения сходств и различий и т. п.), той или иной концепции, способов аргументации»¹.

Из всего множества индийцев – историков индийской философии наибольший интерес представляет Сурендранатх Дасгупта (1885 – 1952). Он является одним из крупнейших историков индийской философии, к текстам которого постоянно обращаются специалисты не только по истории индийской философии, но и по другим областям индологии (культурология, история религии и т. д.). Его концепция остается при этом, однако, до сих пор не осмысленной как собственно философский феномен, и к его фундаментальной «Истории индийской философии» (1922 – 1955) обращаются подчас как к сочинению, которое может едва ли не заменить собой изучение первоисточников – тем более, что Дасгупта в процессе работы над этим исследованием, составившим дело всей его жизни, подверг анализу огромное количество источников, нередко очень мало известных или даже совсем не известных ни европейскому, ни даже индийскому читателю. Таким образом, его исследование индийской философии является на сегодняшний день наиболее полным, подробным и всеобъемлющим, что делает и эту его книгу, и другие сочинения («Индийский идеализм», «Основы индийского искусства», «Йога и ее отношение к другим системам индийской мысли» и ряд других) поистине уникальным феноменом в мировой индологии, обладающим исключительным влиянием.

Однако именно это влияние и делает необходимым данное исследование. В самом деле, С. Дасгупта, как и любой другой историк философии, отталкивался в своей работе от определенных общетеоретических и общеполитических оснований, анализ которых необходим в силу того, что его предположения (не всегда, возможно, полностью осознававшиеся самим Дасгуптой) относительно природы индийской философии и философии вообще, его теоретические схемы, способы анализа исходного материала – словом, те базовые для всякого историка философии представления, без которых никакая история философии вообще не может быть написана или в лучшем случае превращается в «доксографию», – усваиваются и теми исследователями индийской философии, которые в процессе работы используют сочинения Дасгупты. Они смотрят на свой материал в той или иной степени его глазами, в чем-то отталкиваясь от него и выработанных им схем и способов анализа прямо

¹ Колесников А. С. Логика и методология философской компаративистики // Рабочие тетради по компаративистике. Вып. 8: Сравнительные исследования в политических и социальных науках. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2003, с. 14.

и непосредственно, в чем-то – негативно, отрицая его представления и критикуя их. Но в любом случае Дасгупта остается мыслителем, которого при исследовании практически любой темы в индийской философии (за исключением, может быть, только современности) невозможно обойти и взгляды которого необходимо учитывать.

При этом необходимо учитывать также и то, что сами предпосылки, от которых исходил Дасгупта как историк философии, были приняты им в результате не только исследования оригинальных философских текстов, созданных мыслителями древней Индии, но и в результате усвоения достижений мировой историко-философской мысли, причем не только в сфере индологии, но и в области исследования истории философии Запада. Хорошо известно, что Дасгупта получил не только традиционное индийское образование, но также и европейское и был прекрасно знаком со спецификой западной историко-философской науки его времени (конец XIX – начало XX в.). Все это делает необходимым анализ его философии не как отдельного, изолированного культурного феномена, а как неотъемлемой, важной и самостоятельной части историко-философской науки XX в. в ее развитии. Это, следовательно, делает необходимым также рассмотрение того интеллектуального контекста, в котором работал Дасгупта и в котором он формировался как ученый, как историк философии, а значит, и исследование его историко-философской концепции в связи с аналогичными концепциями других авторов – как индийских (С. Радхакришнан, М. Хириянна, С. Чаттерджи и Д. Датта и др.), так и европейских (Ф. Макс Мюллер, Р. Гарбе, П. Дойссен, и др.). Важно показать историко-философское учение Дасгупты не только как самостоятельное научное и культурное явление, но как культурный феномен, порожденный всем контекстом развития мировой индологии и мировой историко-философской науки и всей логикой их развития, а для этого, несомненно, необходим именно компаративистский анализ этой концепции. Более того, я намерен не ограничиваться только историко-философскими исследованиями в области индийской философии, имеющими обзорный характер и призванными дать общую схему развития философского знания в Индии: не менее важными для моей темы представляются исследования отдельных философских учений и религиозных течений Индии – идеологии Вед и Упанишад, буддизма, джайнизма, веданты, санкхьи, йоги и др., для чего, конечно, будут привлечены труды таких выдающихся авторов, как Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг, В. И. Рудой, Е. П. Островская (буддизм), а также работы таких ученых, как М. Валлезер, В. Г. Лысенко, В. К. Шохин и ряд других.

Кроме того, философию Дасгупты в целом и его историко-философскую концепцию в частности можно сравнить также с философией Гегеля. Такое внимание к этому западному философу объясняется прежде всего тем, что гегельянство и неогегельянство оказали весьма заметное влияние на становление некоторых направлений философии в современной Индии: так, сам Дасгупта специально занимался европейским идеализмом – в первую очередь итальянским неогегельянством – и написал ряд интересных работ на эту тему, проводя, в частности, сопоставление буддийской философии с

неогегельянством Б. Кроче. Все это поможет поместить Дасгупту в более широкий интеллектуальный контекст, охватывающий не только индологию и индийскую философию, но и мировую философию, и показать таким способом значение философии Дасгупты не только для индологии, но и для философии в целом.

* * *

Сурендранатх Дасгупта практически не известен современному читателю как самостоятельный, оригинальный мыслитель и его знают только как историка индийской философии, причем даже его историко-философская концепция практически не получила отражения в современной отечественной историко-философской науке. Есть только одна небольшая статья, в которой сказано несколько слов о некоторых основных принципах историко-философской концепции Дасгупты, – это статья В. К. Шохина¹. Кроме того, существует моя монография, в которой предпринят сравнительный анализ историко-философских концепций Сарвепалли Радхакришнана и Дасгупты², и моя же сравнительно краткая статья, специально посвященная некоторым моментам историко-философской концепции этого мыслителя³. Разумеется, упоминания о Дасгупте можно найти, наверное, практически в каждой статье или книге, в которой речь идет о древнеиндийской философии, однако это именно только *упоминания*, без специального рассмотрения концептуальных оснований, по которым Дасгупта придерживался такого мнения по тому или иному вопросу, а не иного. В лучшем случае автор статьи или книги соглашается с Дасгуптой или, наоборот, критикует его взгляды, приводя более или менее веские основания для этого.

Что же касается второй части моей темы – компаративистики, то здесь дело обстоит гораздо лучше. Собственно, сама философская компаративистика как особая отрасль знания начала складываться постепенно, начиная уже с конца XVIII в. – с появления трудов В. фон Гумбольдта о языке, в которых великий немецкий филолог доказывал, в частности, мысль о том, что в каждом языке заложена собственная «метафизика», собственное, специфическое для данного языка видение мира. «Можно считать общепризнанным, – писал он, – что различные языки являются для наций органами их оригинального мышления и восприятия, что большое число предметов создано обозначаемыми их словами и только в них находит свое бытие»⁴. Разумеется, основной темой его исследований был прежде всего язык, но из указанного положения его философии прямо следовало, что сравнительное языкознание

¹ Шохин В. К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли) // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М.: Наука, 1988, с. 11 – 45.

² Бурмистров С. Л. Брахман и история: Историко-философские концепции современной веданты. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. Также см.: Бурмистров С. Л. Индия: парадигмы истории философии. Нью-Йорк: Северный Крест, 2008.

³ Бурмистров С. Л. Историко-философское наследие С. Дасгупты // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2008, т. 9, вып. 1, с. 52 – 64.

⁴ Гумбольдт В. фон. О влиянии различного характера языков на литературу и духовное развитие / Пер. с нем. О. А. Гулыги // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / Под ред. проф. Г. В. Рамишвили. 2-е изд. М.: Прогресс, 2000, с. 324.

представляет собой особую дисциплину, находящуюся на стыке филологии и философии (а также, как стало ясно впоследствии, с развитием гуманитарного знания, и других дисциплин – социологии, этнологии, культурологии и т. д.). В дальнейшем работа в области философской компаративистики велась по большей части теми авторами, которые специально занимались исследованием восточной (индийской и китайской в первую очередь) философии, и здесь нельзя не отметить трудов Макса Мюллера, Р. Гарбе и П. Дойссена, П. Массон-Урсея.

Кроме того, неизбежно оказывали определенное – и достаточно значительное – воздействие на становление философской компаративистики переводы древних и средневековых индийских и китайских текстов, осуществлявшиеся европейскими, а позднее – и американскими учеными. В самом деле, никакой перевод не будет возможным, если переводчик не попытается передать на родном языке хотя бы основные оттенки значения, несомые словами переводимого текста, а в случае, когда необходимо перевести слово, исключительно важное для культуры, в которой создан переводимый текст, – такое, как «Дао» в Китае, *dharma*, *Ātman* и *Brahman* в Индии, – работа переводчика фактически превращается в труд философа, так как невозможно с достаточной полнотой передать значения этих слов, наверное, ни на одном европейском языке и для их понимания (без которого сам текст покажется в лучшем случае банальным, в худшем – просто бессмысленным) необходимы пространные и подробные разъяснения, которые должны помочь читателю связать совершенно новое знание, содержащееся в переведенном тексте, с тем знанием, которое он имеет как образованный представитель западной цивилизации. С этой точки зрения переводческая деятельность западных ученых, а позднее и самих индийцев повлияла на становление философской компаративистики не меньше, чем чисто научные, историко-философские исследования.

Особо хотелось бы отметить труды таких крупных отечественных востоковедов, как профессора В. И. Рудой и Е. П. Островская. Работы этих ученых служат глубокой концептуальной, методологической базой для исследований на почве философской компаративистики, и моя работа не является исключением.

Работа компаративиста – это поиск адекватных стратегий передачи *личного опыта* понимания другой культуры¹, но сам этот личный опыт отражается в текстах не только собственно философских, но и историко-философских: историку философии вольно или невольно приходится быть в той или иной степени философом, чтобы суметь создать не просто чисто доксографическое произведение, которое будет в лучшем случае обыкновенным справочником, но труд, в котором проявится определенное видение мира этим историком. В этом смысле философская компаративистика ценна именно тем, что позволяет вскрыть главные особенности мышления иной культуры, так сказать, на контрасте.

¹ Колесников А. С. Мультикультурализм и философская компаративистика // Запад – Восток – Россия: философия в компаративистской перспективе / Под ред. проф. А. С. Колесникова. СПб., 2005, с. 13.

Это тем более ценно, что в отечественной литературе еще не проводился сравнительный анализ не только историко-философского учения Дасгупты, но и вообще исследование историко-философских концепций индийских мыслителей – С. Радхакришнана, П. Т. Раджу, М. Хириянны и др. Все это делает тем более необходимым данное исследование, которое способно помочь современному отечественному читателю лучше понять суть происходящих в современной индийской мысли процессов и связать их с аналогичными процессами в мысли западной, установив их общие черты и существенные различия.

ГЛАВА I. ФИЛОСОФИЯ ВЕДАНТЫ: ОТ ВЕД К ШАНКАРЕ

Веданта – на сегодняшний день, безусловно, самое влиятельное направление в индийской философии из всех, которые сложились в самой Индии и не были принесены извне. Наибольшим авторитетом пользуется, конечно, адвайта-веданта Шанкары, и современные ведантисты никогда не ставят под сомнение достижения этого мыслителя (хотя в действительности их учения далеко не всегда соответствуют тем принципам, которые Шанкара провозглашал в своих трудах). Поэтому, естественно, при анализе историко-философской концепции Дасгупты необходимо учитывать, что философия веданты пронизала собой (в большей или меньшей степени) всю современную индийскую мысль, а сам Дасгупта, как будет показано в дальнейшем, прямо опирался на философские и религиозные представления, разработанные в веданте. Разумеется, сама веданта – течение очень разнородное: это не только адвайта-веданта Шанкары, но и вишиштадвайта-веданта Рамануджи, и двайта Мадхвы, и другие направления, сколько-нибудь подробное рассмотрение которых выходит за рамки задач, поставленных в этой работе, поэтому я ограничусь здесь лишь кратким (по необходимости) исследованием некоторых моментов идеологии Вед, на которых базировалась классическая веданта (прежде всего адвайта), и самой адвайты – а именно, тех моментов, которые оказались ключевыми для дальнейшего развития философии веданты от Шанкары и Рамануджи до неоведантистов XX в. Каждый из современных индийских философов, даже мысля себя ортодоксальным последователем веданты, вносил в нее нечто новое, свое, иногда сознательно пытаюсь реформировать эту систему и адаптировать ее к требованиям, которые предъявляет к философии современность, иногда же – неосознанно, понимая свой труд лишь как возможно более полное и точное разъяснение основных идей веданты применительно к уровню понимания людей двадцатого века. Но в любом случае веданта менялась и меняется, в ней появляются не только новые способы оформления старых идей, но и новые идеи, новые философские моменты, отчасти порожденные контактами с другими культурами (в первую очередь, конечно, западной), отчасти же вызванные к жизни собственной логикой развития системы.

В этом смысле философия Дасгупты – плоть от плоти веданты не только потому, что он сам отталкивался (сознательно или неосознанно) от ведантистских представлений, от ведантистской концептуальной сетки, но и потому, что сама его философская – и историко-философская в том числе – концепция является одним из результатов тысячелетней эволюции ведантистской мысли. Вопрос о том, что нового внес Дасгупта в учение Бадараяны, Гаудапады и Шанкары, – вопрос далеко не праздный. По этой причине необходимо коротко остановиться на некоторых важных моментах истории веданты от Вед до Шанкары.

§ 1. Речь и мировой порядок в Ведах и Упанишадах

Философии веданты – и адвайта-веданте в том числе – посвящено великое множество трудов, которые нет необходимости пересказывать здесь, так что я выделю в этой главе только некоторые особенности этой системы, важные для дальнейшего исследования¹⁵. Первое, что следует отметить в этой философской системе, – это ее прямая связь с ведическим текстом. Если другие ортодоксальные даршаны, признавая священный характер ведического текста, строили свои концепции все же на не зависящих от него интеллектуальных основаниях, то миманса и веданта непосредственно опирались на Веды и из них брали основы своих доктрин, полагая ведический текст (точнее, звучащую речь ведических гимнов) абсолютно истинным и, более того, содержащим в себе всю полноту возможного знания¹⁶. Вообще, как будет показано ниже, это было в высшей степени характерно для индийских философских учений: «Идея субстанциальности, получившая свое всестороннее развитие в ортодоксальных системах индийского философского реализма, всецело базировалась, таким образом, на доктринальных положениях о существовании Атмана как некой “чистой” духовной субстанции. Иными словами, ортодоксальные системы защищали субстанциальность постольку, поскольку их философский дискурс выступал апологетической рефлексией на брахманистскую доктрину»¹⁷. Ведантисты, иными словами, не потому отстаивали в полемике, например, с буддистами идею Атмана, что они принципиально стояли на позициях субстанциализма и привлекали для ее доказательства слова авторитетного источника – Вед; напротив, они отстаивали идею Атмана лишь постольку, поскольку она была провозглашена в Ведах.

Исключительно важной частью ведийского мировоззрения являлась практика общения с богами и жертвоприношений; это хорошо видно по философии мимансы, в которой весь текст Вед интерпретировался как система ритуалистических предписаний¹⁸. «Считалось, что с помощью жертвоприношения и молитвы (т. е. гимна) жрец привлекает благосклонное внимание бога, который дает военные победы над даса / дасью¹⁹, дождь и материальное процветание, продолжение рода в виде мужского потомства и т. п. Иными словами, предполагалась ситуация обмена между ариями, действовавшими через жреца, и божеством, дававшим испрашиваемые блага в

¹⁵ Среди трудов по философии веданты особенно хотелось бы выделить работу В. С. Костюченко «Классическая веданта и неоведантизм» (М.: Мысль, 1983), ценную тем, что в ней кратко и вместе с тем емко рассматривается эволюция индийской философской мысли от первых умозрений Вед и Упанишад до адвайты Шанкары, вишиштадвайты Рамануджи и далее до современных вариантов ведантистской философии (Вивекананда, Ауробиндо Гхош и др.). Из других работ можно назвать: Deussen P. *Das System des Vedānta*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906; Nagaraja Rao P. *The schools of Vedānta*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1943; Piantelli M. *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*. Torino, 1974; Murty K. S. *Revelation and reason in advaita vedānta*. N. Y., 1959; Deutsch E. *Advaita Vedanta: a philosophical reconstruction*. Honolulu: East-West Center Press, 1969; Karmarkar R. D. *Sankara's Advaita*. Dharwar: Karnatak University, 1966; Исаева Н. В. Слово, творящее мир: От ранней веданты к кашмирскому шиваизму. М.: Ладомир, 1996. На самом деле этих трудов, конечно, гораздо больше, и не имеет смысла перечислять их все. Кроме того, в каждой обзорной работе по истории индийской философии уделяется много внимания исследованию различных направлений веданты – системы весьма неоднородной, включающей в себя множество различных течений, по-разному толковавших тексты Вед.

¹⁶ Чаттерджи С., Датта Д. *Индийская философия* / Пер. с англ. М.: Селена, 1994, с. 20.

¹⁷ Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. *Классическая буддийская философия*. СПб.: Лань, 1999, с. 37.

¹⁸ Подробнее см.: Чаттерджи С., Датта Д. *Ук. соч.*, с. 56 – 59, 295 – 321.

¹⁹ Санскр. *dāsa*, *dāsyu* – название коренных народов Индостана.

обмен на почитание. И в этом смысле жрец был высшим среди людей, поскольку от его деятельности считалось зависимым все племя, включая царя»²⁰. Здесь чрезвычайно важен ритуалистический момент, так как ритуал был не просто способом умиловить божество, но средством поддержания мирового порядка (санскр. ṛta «правда, истина, порядок, закон, жертвоприношение»²¹; интересно, что само слово «ритуал», происходящее от лат. ritus «обряд, богослужение, обычай, порядок», этимологически связано с соответствующим санскритским словом). Жрец отвечал за правильное проведение обряда, так как всякое нарушение могло нарушить мировой порядок и в лучшем случае делало обряд бесполезным, в худшем – опасным и для жреца, и для заказчика жертвоприношения. Сама специфика ведического текста заключается в том, что «это текст особого назначения, цель которого – установить контакт адепта с божеством, и с этой точки зрения культовая поэзия может быть описана в терминах теории коммуникации: адепт передает определенную информацию божеству. Поэт старается привлечь внимание божества, восхваляет его подвиги и прославляет его. Делает он это с помощью Священной Речи, персонифицированной в образе богини Вач»²². Предполагается, что божество, если гимн составлен искусно, обратит на поэта благосклонный взор и дарует ему то, о чем он просит. Иными словами, сопровождающий жертвоприношение гимн, а значит, и Священная Речь (о которой я далее скажу несколько слов), представляет собой средство *воздействия* на божество, инструмент, при помощи которого можно заставить божество каким-то образом изменить свое поведение по отношению к молящемуся и, если угодно, подчинить его человеку (в одном из гимнов – RV VIII, 31 – прямо говорится о жертвователе, «который жертвами / хочет покорить сердце богов»²³). В свете сказанного неудивительно, что Священное Слово с развитием индийской теоретической мысли приобрело исключительное значение, став основой самого существования Вселенной²⁴.

Примечательно понятие порядка, ṛta, который поддерживается как богами, так и людьми – последними, естественно, при помощи ритуалов, которые как бы постоянно воссоздают, заново организуют мир, так что космический порядок, как и у других сравнительно примитивных народов, у древних индийцев оказывается хрупким, требующим постоянного подновления²⁵. Само слово ṛta этимологически восходит к глаголу ar «приводить в движение» и «обозначает движение, характер которого

²⁰ Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I – IV / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999, с. 453.

²¹ Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. 3-е изд. М.: Академический проект, Альма-матер, 2005, с. 135.

²² Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература, 1999, с. 5.

²³ Ригведа. Мандалы V – VIII / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999, с. 342.

²⁴ Как мы увидим в дальнейшем, Дасгупта среди особенностей ведического мироощущения подчеркивает именно эту.

²⁵ Интересно, что влияние этого понятия и связанных с ним представлений о Вселенной и человеке прослеживается и в современной (XIX – XX вв.) индийской философии – например, у Свами Вивекананды: Бурмистров С. Л. Ритуал и национально-освободительное движение в Индии: учения Свами Вивекананды и С. Радхакришнана // Ритуальное пространство культуры. Материалы международного форума 26 февраля – 7 марта 2001 г. СПб., 2001, с. 252 – 254. Бурмистров С. Л. Понятие ṛta и религиозная философия Свами Вивекананды // Дні науки філософського факультету – 2007: Міжнародна наукова конференція (18 – 19 квітня 2007 року). Матеріали доповідей та виступів. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007, частина VII, с. 13 – 14.

регулярный и циклический, т. е. предполагает возврат к исходной точке, что чрезвычайно существенно для мифопоэтического сознания»²⁶. По этому закону восходит и заходит солнце, сменяют друг друга времена года, как было с незапамятных времен. По этому же закону совершаются жертвоприношения, в которых раз за разом воспроизводится первоначальное жертвоприношение, совершенное богами. В этих представлениях в значительной мере коренятся моральные и эстетические положения философии древней и средневековой Индии, так как космический порядок существенным образом зависит от действий человека, каждое из которых, следовательно, приобретает космическое значение.

Порядок для создателей ведических гимнов не ограничивается только материальным миром, он составляет самую суть мира духовного. Это видно хотя бы из не очень известного, нечасто упоминаемого в научной литературе гимна РВ X, 71, получившего в русском переводе условное название «Познание». Главная тема гимна – Речь как особое божество, организующее мир, поддерживающее его и обеспечивающее в нем гармонию и порядок, которые не дают ему скатиться обратно в хаос. Порядок этот – не только чисто физический, но и нравственный:

Кто бросил в беде друга-единомышленника,

Нет тому больше права на Речь!

Что он и слышит, втуне слышит:

Он не узнал пути благого деяния (РВ X, 71:6)²⁷.

Речь (санскр. *Vac*) представляет собой инстанцию, связанную с самыми различными видами порядка – от порядка вещей в мире до порядков социального, морального и т. п., причем в самом этом гимне большое внимание уделяется именно отношениям между людьми и между людьми и богами: человек, не владеющий Речью в полной мере, имеющий дело только с неистинными речами, бесплоден и нравственно, и социально, и, что особенно важно, в ритуальном отношении, ибо его ритуальные действия, не будучи организованы в соответствии с *ṛta*, заведомо обречены на провал.

Естественно, с представлением о Речи как божестве связано и понимание сакрального характера истины. В «Ригведе» божество описывается как истина²⁸, как то, что не только существует, но чей онтологический статус безгранично выше такового и у человека, и у других живых существ. И немаловажно, что все множество божеств в одном из гимнов (РВ I, 164:46) понимается лишь как множество различных имен одного и того же высшего начала: «Что есть одно, вдохновенные называют многими способами»²⁹. Ставшее в веданте центральным представлением о едином божественном первоначале Вселенной, которое лишь проявляется в нашем мире по-разному, фиксируется уже в самых ранних ведических текстах, что видно, например, из гимна РВ X, 129. Справедливости ради следует отметить, что в этом фрагменте не говорится

²⁶ Елизаренкова Т. Я. Мир идей ариев Ригvedы // Ригveda. Мандалы V – VIII. Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999, с. 457.

²⁷ Ригveda. Мандалы IX – X / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. Изд. 2-е, испр. М.: Наука, 1999, с. 207.

²⁸ Bose A. Ch. Vedas // Indian inheritance. Literature, philosophy and religion / Ed. by K. M. Munshi and N. Chandrasekhara Aiyer. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1955, p. 23.

²⁹ Ригveda. Мандалы I – IV, с. 205.

прямо о едином божестве, по отношению к которому все остальные являются как бы «масками», частными проявлениями; весь ведический пантеон здесь скорее растворяется в едином неразличенном и безличном целом, в котором, однако, можно видеть и «Нечто Одно» из РВ X, 129. Безусловно, гимны Вед достаточно разнородны, там можно найти весьма различные представления о мире и человеке, но именно мысль о едином начале всего сущего, стоящем за многообразием феноменального мира, с развитием индийской культуры становится центральной для философской системы, создатели которой сами понимали свой труд как разработку идей, заложенных в Ведах.

Развитие этих представлений мы находим в Упанишадах. Учитывая, что этимологически слово *Brahman* связано с ритуальной практикой и возгласаниями гимнов и что сам Брахман описывается в Упанишадах как *слог*, я рискну предположить, что в качестве основы мира древнеиндийские мыслители уже в те времена, когда начали создаваться Упанишады, рассматривали некую высшую, абсолютную Речь, уже не связанную непосредственно с практикой жертвоприношений и приобретающую самостоятельное значение, ставшую после радикального переосмысления субстанцией мира. Эта абсолютная Речь, Речь как таковая, вне конкретных ее проявлений, и есть то, благодаря чему возможны вообще какие бы то ни было речи. Эта Речь – ядро и корень и мироздания, и отдельной человеческой личности, ибо они возникли и существуют благодаря ей.

В свете этого становится понятен исключительный интерес древних индийцев к языковым проблемам. До высот, которых индийское языкознание достигло еще во времена Будды и Ашоки, западная лингвистика смогла добраться только в начале XIX в., и то многое заимствовав у индийцев³⁰. Естественно, такое исключительное внимание к языку было обусловлено и сугубо ритуальными проблемами – необходимостью точного произнесения ричей, саманов и яджусов, правильного их понимания (так как не все уже было понятно в словах Вед индийцу середины I тысячелетия до н. э.) и умения к месту их применить, но, думается, далеко не последнюю роль играло также стремление произносить гимны правильно не только из опасения сделать жертвоприношение неэффективным, но и из страха преступить *ṛta*, нарушить мировой порядок и открыть дорогу в мир хаосу. Невозможно при этом не заметить «поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец. Как и жрец, грамматик расчленяет, разъединяет первоначальное единство (текст, ср. жертва), устанавливает природу разъятых частей через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма), синтезирует новое единство, уже артикулированное, осознанное и выраженное в слове, которое сочетает в себе атрибут вечности с возможностью быть верифицируемым»³¹. Иными словами, как жрец в ходе обряда организует Вселенную заново из плоти жертвенного животного, воспроизводя первое жертвоприношение, благодаря которому существует организованный мир и в котором из хаоса родился порядок, имманентно в нем

³⁰ Томсен В. История языковедения до конца XIX века. М.: УРСС, 2004, с. 10.

³¹ Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, ГРВЛ, 1979, с. 42.

содержавшийся, так и грамматик, дробя текст на части, выделяет в нем внутреннюю организованность и стройность, которая до того была скрыта и становится явной в ходе грамматического исследования. Такова же и роль поэта: и поэт, и жрец «борются с хаосом и укрепляют космическую организацию, закон ṛta, твердое, устойчивое место, на котором пребывают боги»³².

Таким образом, тот, чья деятельность прямо связана с Речью (разумеется, с Речью истинной, а не с тем, что только кажется таковой, на деле оказываясь, как сказал бы Хайдеггер, всего лишь *Gerede*), держит в своих руках нити от судеб Вселенной и может управлять ею, но не так, как ему заблагорассудится, а в соответствии с теми требованиями, которые предъявляет к его действиям сама Речь. Не жрец, пророк или поэт владеет Речью – напротив, она владеет им и заставляет его слагать гимны, через него проявляясь в нашем человеческом мире и преображая его. Неудивительно поэтому, что отношение к речам и языку было у индийцев весьма почтительным, и они, надо сказать, были в этом отнюдь не одиноки: у многих индоевропейских народов поэтическое слово и истинная Речь связывались в сознании с темами смерти и потустороннего мира – так, если проанализировать семантику санскр. *Varuṇa*, др.-ирл. *file* «поэт», праслав. *veleti* «говорить», тох. *A wäl* «умирать», др.-исл. *valr* «воин, павший на поле боя», латыш. *velus* «черт, бес», то можно увидеть, насколько глубокие связи пролегли в общественном сознании древних индийцев между понятиями поэзии, Речи и «инога мира»³³.

§ 2. Брахман как Слово в философии Бхартрихари

Одним из ведущих представителей индийской философии языка был ведантист Бхартрихари, последователь Панини³⁴, автор известного «Трактата о речении и слове» («*Vākyaparādīya*»), живший в V – VI вв.³⁵ Под этим же именем известен и индийский поэт, автор «Трех сотен [стихов]» («*Śataka-trayaṃ*») – «Сотня [стихов] о нравственном законе», «Сотня [стихов] о желании» и «Сотня [стихов] об отречении [от мира]» («*Nīti-śataka*», «*Śṛṅgāra-śataka*», «*Vairāgya-śataka*» соответственно). Дискутируется вопрос о том, были ли поэт и грамматист тезками или это было одно и то же лицо, но, судя по всему, справедливо скорее первое предположение: у этих людей разный стиль письма, они пишут разным языком, у них неодинаковая манера речи и т. п.³⁶ Однако в целом идеи, выраженные в «Трех сотнях», не противоречат основным положениям учения Бхартрихари-грамматиста.

Кратко говоря, учение Бхартрихари – это своеобразный лингвистический монизм. Для него, как для всякого ведантиста, истинной полнотой бытия обладает только Брахман, но у Бхартрихари он оказывается сущностью слова, он прямо связан с Речью и, по сути, тождествен ей. «Безначальный и

³² Там же, с. 43.

³³ Там же, с. 53.

³⁴ Захарьин Б. А. Категория «самавая» у панинистов и ее место в общем и индийском языкознании // История философии, 2000, № 7, с. 260.

³⁵ Исаева Н. В. Ук. соч., с. 45.

³⁶ Dasgupta S. N., De S. K. A history of Sanskrit literature: Classical period. Calcutta: University of Calcutta, 1962, p. 672 – 673.

бесконечный Брахман – это сущность Слова, это неуничтожимый [Слог]; он проявляется в виде объектов, и от него разворачивается мир. Тот, о ком священная традиция наставляет как о Едином, служит опорой различных сил; Он, будучи нераздельным, проявляется как раздробленный из-за этих сил», – таковы первые две карикки трактата³⁷, и при этом, когда говорится, что Брахман – это сущность Слова, то имеется в виду, по всей видимости, не только слово вообще, но и Слово как Священная Речь, как слово Вед, вечное, неуничтожимое, лежащее за пределами времени. Буквально Брахман назван там «śabdatattva»³⁸, а śabda имеет значение не только слова обычного, повседневного языка, но и Слова, содержащего в себе всю полноту истины и, более того, всю полноту всякого возможного бытия, того Слова, благодаря которому существует все и все сохраняется, удерживаемое Словом от распада. Здесь, как видим, Слово приобретает те функции, которые во времена Ригведы выполняло понятие ṛta – или, точнее, Слово становится гарантом мирового порядка, его основой и тем началом, которое его устанавливает.

Не менее примечательна и вторая карика, в которой утверждается, что Брахман есть bhinna-śakti-vyaparāśraya³⁹, опора различных сил или энергий, благодаря которым мир возникает и которые «экранируют» друг от друга Вселенную и Брахмана. Я специально выделил слово śakti, которое впоследствии активно использовалось как термин в различных религиозных течениях и школах философии в Индии и под которым понималась, как правило, особая божественная сила, посредством которой бог создает мир, причем отношения бога и этой энергии понимались в разных школах по-разному. Положение о наличии особых энергий у Брахмана – характерная черта философии Бхартрихари, которая радикально отличает его вариант веданты от адвайты Шанкары. «В адвайта-веданте Шанкары у чистого сознания нет никаких форм, поскольку оно по самой своей сути лишено каких-либо свойств или характеристик. В веданте же Бхартрихари “чистое сознание” постулируется лишь теоретически; на деле же сама эта высшая точка, высший Брахман – каким бы именем мы его ни обозначали – содержит внутри множество потенциальных форм, множество проявлений, которые лишь до поры до времени (до момента творения) пребывают в свернутом, латентном состоянии»⁴⁰. Бхартрихари подчеркивает, что Брахман – это полнота всех и всяческих свойств, это бесконечность возможностей, реализующихся в творении, и в этом смысле творение мира Брахманом и есть в полном смысле слова devalīlā, божественная игра, совершающаяся от избытка сил.

Однако шакти – это не просто божественная сила. Прежде всего это *сила слова*, и своеобразие понимания Бхартрихари термина śakti состоит в том, что она понимается им еще и как способность слова что-то обозначать. У грамматистов более раннего периода, а также у последователей мимансы и вайшешики слово может что-то обозначать лишь благодаря тому, что у него имеется некоторый реально существующий референт – вещь, процесс или даже

³⁷ Бхартрихари. [Трактат] о речении и слове. Глава о Брахмане / Пер. с санскр. Н. В. Исаевой // Исаева Н. В. Ук. соч., с. 165.

³⁸ Bhartṛhari's Vākyapadīya: machine readable text. – <http://hin.osaka-gaidai.ac.jp/bhartrhari/VPE-text.pdf>, 18.09.2008.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Исаева Н. В. Ук. соч., с. 59.

иллюзия, но иллюзия *реально существующая* как таковая и распознаваемая именно в качестве иллюзии, миража, кажимости; иными словами, они поддерживали корреспондентную теорию истинности, для которой мир объективных вещей, познаваемых посредством восприятия, и мир слов существуют отдельно и независимо друг от друга и лишь каким-то образом соответствуют друг другу⁴¹. Для Бхартрихари же единственная основа познания – это слово и только слово, причем оно само по своей природе наделено способностью (*śakti*) что-то означать⁴². Слово, так сказать, семантически замкнуто, не нуждается в референте для того, чтобы иметь смысл и само себе этот смысл задает. «Из этого вытекает еще одно важное различие между “реалистами” и Бхартрихари: первые считали, что языку можно обучить и что дети узнают слова от своих родителей (ньяя), он же утверждал, что обучение – только внешний импульс, подталкивающий человека к интуитивному раскрытию в самом себе того нерасчлененного, недифференцированного внутреннего Слова, которое врождено всем живым существам»⁴³. Слово не существует отдельно от человека, чтобы потом быть познанным тем или иным способом – напротив, Слово существует от века в каждой живой душе, и такое утверждение вполне естественно, если учесть, что Атман и Брахман в веданте тождественны. Раскрыть в себе Атмана, дать ему право голоса и возможность управлять нашими решениями – значит дать право голоса изначальному слову, организующему начало мира, и стать его носителем, проводником в этот мир.

Истинное, внутреннее Слово – это бурлящий океан возможностей, значений, смыслов, а реальное, эмпирическое слово – это своего рода мгновенная вспышка, фиксирующая только какие-то преходящие конфигурации энергий Слова, искусственный перерыв в недискретном потоке Священной Речи, статическая форма, насильственно навязанная слову⁴⁴, так что эмпирическое слово никогда не может отобразить истинную реальность такой, какова она есть на самом деле. С этим положением связана, по всей видимости, и мысль Бхартрихари, что онтологически первичен язык в целом или, точнее, Речь, а отдельные слова суть лишь конструкты, искусственно вносимые в нее. «Слова, с его точки зрения, не обладают независимой реальностью, а являются результатом грамматического анализа (*apoddhāra*), который призван облегчить нам усваивание и использование языка. Таким образом, деление и анализ являются лишь средствами (*urāya*) познания неделимого (ВП 2.439). Значение отдельного слова – это лишь воображаемый конструкт, на самом деле, слова так же лишены значения, как и отдельные части слов. Фраза неделима подобно чистому сознанию, но на практике сознание всегда “окрашено” своим объектом (ВП 2.422). Как и чистое сознание, фраза никогда не воспринимается в своей чистой, недифференцированной форме. Для нас она всегда “окрашена” своими

⁴¹ В этом, кстати, состоит главное отличие ортодоксальных философов и джайнов от буддистов: для первых значение слова или пропозиции определяется в терминах *отношения* (слово как-то *относится* к обозначаемому предмету), а для вторых – как *отрицание* (несколько упрощая, слово «кошка» обозначает кошку только потому, что оно не обозначает ни мышшь, ни собаку, ни облако и т. д.). См.: Varma S. Analysis of meaning in the Indian philosophy of language // Journal of Royal Asiatic society, 1925, pt. 1 (January), p. 29.

⁴² Лысенко В. Г. Лингвистический монизм Бхартрихари // Историко-философский ежегодник 2003. М.: Наука, 2004, с. 276.

⁴³ Там же, с. 277.

⁴⁴ Там же, с. 284.

частями. То, что мы воспринимаем на слух – слова, фонемы и т. п. – исчезающе и эфемерно. Фраза и ее смысл составляют внутреннюю вневременную реальность, идентичную внутреннему недифференцированному Слову, или Брахману. Понимание смысла фразы всегда интуитивно (*pratibhā*)»⁴⁵. Фраза, текст, речь вообще понимается не часть за частью, слово за словом, постепенно, а вся целиком мгновенно, ибо именно так существует Речь в душе живого существа, а обращенные к нам чьи-то слова только помогают ее пробуждению, как бы заставляют нас вспомнить, извлечь из недр собственного сознания то, к чему апеллируют слышимые нами слова.

В этом отношении Бхартрихари продолжает традицию, начатую еще в ведические времена, причем это касается не только самоочевидного уже теперь отношения к слову как к сакральному началу, от которого зависят судьбы Вселенной, но и процесса познания как мгновенного постижения сущности познаваемого предмета. «Через многие ведийские гимны проходит мысль, что Речь узнается не по отдельным словам – через слух или какую-то иную чувственную способность, – а схватывается непосредственно – вся сразу и целиком. Нельзя понимать слова, не зная языка в целом. Язык – это всегда нечто целостное, и, только постигнув его как таковое, можно распознать и части»⁴⁶. Как отмечает Ш. Маламуд, исторические ведийские *риши* получали священное знание – Веды – в виде череды последовательных, локализованных во времени «прозрений», актов мистического озарения, когда их слуха касалась сама живая Речь, но это происходило на уровне мирском, посюстороннем, на том уровне, на котором существуют люди и другие живые существа; это, используя терминологию Шанкары, уровень *vyāvahārika-satya*, относительной истины. На уровне же *pāramārthika-satya*, абсолютной истины (букв. – истины высшего смысла) соположение этих прозрений «не образует темпоральной последовательности и *не содержит подлинно начального момента* [курсив мой. – С. Б.]. Люди живут во времени, риши были смертными, но данное им Откровение Веды не вставлено в рамки человеческого времени»⁴⁷. В данном случае важны выделенные нами строки: в Ведах нет истинного начала, нет первого стиха и последнего стиха, все они даются, конечно, в разное время разным риши, но по своей собственной природе («для себя») существуют вне обычного времени с его линейной последовательностью моментов и поступательным движением, в ходе которого будущее становится настоящим, а настоящее – прошлым. Надвременность Слова-Брахмана дает ему возможность творить мир, ибо он есть полнота и всех слов, и всех их референтов, и всех их смыслов, в нем заключены и субъект, и объект, различие между которыми – только кажимость⁴⁸. Лишь это дает эмпирическому слову возможность быть не

⁴⁵ Лысенко В. Г. Модели целостности во второй канде «Вакьяпадии» Бхартрихари. – <http://hin.osaka-gaidai.ac.jp/bhartrhari/VLmodels.pdf>, 18.09.2008.

⁴⁶ Лысенко В. Г. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник 2001. М.: Наука, 2003, с. 167.

⁴⁷ Маламуд Ш. Наизусть. Заметки об игре любви и памяти в поэзии древней Индии // Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. и вступ. ст. В. Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005, с. 333 – 334.

⁴⁸ Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954, S. 267 – 268.

только осмысленным, но и, что немаловажно в контексте ритуалистического мировоззрения, эффективным (sādhu)⁴⁹.

В «лингвистической веданте» Бхартрихари на доктринальном уровне признавалось единство высшего «Я» как онтологического базиса мира и как начала, творящего Вселенную, однако философский уровень этого учения был интересен тем, что Брахман имел там характер Священного Слова *par excellence* – это было, конечно, божество, но божество, выступающее в первую очередь как Голос, вещающий Высшую Истину и тем самым создающий и поддерживающий существование мира, психотехника же связана была здесь с самим текстом Вед или, точнее, со звуком Вед (которые были записаны, то есть превратились в собственно текст только спустя несколько веков после смерти Бхартрихари), который есть *ṛta* – вселенская гармония. Этот Голос есть и сознание, и внешняя действительность⁵⁰. Время – это одна из форм проявления божества, его *śakti*, посредством которой он создает Вселенную и делает ее бесконечным потоком рождений и смертей, так что адепт веданты должен по времени выйти в вечность, проявлением которой в нашем изменчивом мире является священный голос Вед. Этот голос – ступица колеса сансары, и чтобы покинуть сансару, человек должен модифицировать собственное эмпирическое сознание так, чтобы привести его в соответствие с ведическими истинами. Психотехника же нужна для того, чтобы осуществить эту модификацию.

§ 3. Некоторые особенности философии адвайта-веданты

Традицию Вед по-своему продолжил и развил великий индийский мыслитель Шанкара (традиционно жизнь его датируют 788 – 820 гг., хотя эта датировка, как и многие другие в индийской истории, не общепринята⁵¹). Согласно традиционному жизнеописанию, родился он в Южной Индии, на территории современного штата Керала, в семье брахмана, и уже с детства проявлял чудесные способности и поражал всех своими талантами – как чисто интеллектуальными, так и религиозными⁵². По легенде, Шанкара был у своих родителей, что называется, «вымоленным» сыном, которого даровал им Шива – точнее, в облике которого Шива родился у них, чтобы восстановить среди людей истинное знание⁵³.

Философии Шанкары, как уже говорилось выше, посвящена обширная литература, поэтому я сосредоточу здесь свое внимание лишь на некоторых особенностях адвайты. Однако сначала надо сделать одно важное замечание. Специфика индийских философских систем заключается, помимо всего прочего, в том, что теоретический дискурс в них гораздо более жестко, чем в западной философии, связан с религиозной практикой. Как отмечают проф. В. И. Рудой и Е. П. Островская, «в своей актуальности даршана представляла

⁴⁹ Тавакшерна С. С. Терминология «силы» в трактате «Вакьяпадия» Бхартрихари // История философии, 2004, № 11, с. 102.

⁵⁰ Иванов В. П. Мадхава, «Сарва-даршана-санграха». «Панини-даршана» // История философии, 2000, № 7, с. 203.

⁵¹ Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, ГРВЛ, 1991, с. 47.

⁵² Śaṅkara-mandāra-saurabha. Eine Legende über das Leben des Philosophen Śaṅkara / Text, Übers., Einl. von A. Ungemach. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, S. 136.

⁵³ Исаева Н. В. Ук. соч., с. 41. Также см.: Ungemach A. Einleitung // Śaṅkara-mandāra-saurabha, S. 6.

собой полиморфную целостность: доктрина опосредовала философский дискурс, который, в свою очередь, рассматривался как своеобразные пролегомены к практике йогического сосредоточения (психотехнический аспект системы)», поэтому «актуальному полиморфизму даршан в процедурах историко-философского истолкования должна соответствовать полиморфная же модель, содержащая три уровня: доктринальный, психотехнический и собственно логико-дискурсивный»⁵⁴. Кроме того, изучая ту или иную философскую концепцию древней Индии, надо учитывать, что в текстах даршан речь всегда идет о психике, об особенностях протекания внутриспсихических процессов, о тех основах, на которых покоится психика, а весьма распространенная в трудах многих западных исследователей ситуация, когда психологию даршан принимают за метафизику, объясняется действием «парадокса психических процессов» (их *volens nolens* приходится описывать в терминах внешних объектов и процессов, что приводит к непроизвольной «экстернализации» их в сознании ученого)⁵⁵.

Принципиально иной подход к психике и сознанию характеризует также саму психологию индийских даршан. Для европейской психологии и философии психика всегда объективирована, это всегда психика «чужого», другого «я», тогда как для индийской философии это всегда «моя» психика, «мое» сознание⁵⁶, и сущность ее приходится описывать, так сказать, «от первого лица».

Первое, что обращает на себя внимание в адвайте, – это своеобразное понимание отношения индивидуальной души и Брахмана в этой философской системе. Брахман – это не божество в христианском понимании, находящееся вне человека, где-то на небесах или в каких-то иных запредельных космосу сферах. Брахман, безусловно, трансцендентен, познать его обычными способами, как и бога христиан, невозможно, ибо человек не может ни воспринять его чувственно, ни вывести его существование или тем более какие-то его свойства логически, так как логический вывод должен опираться на что-то эмпирически воспринятое. Но Брахман, в отличие от бога западных религий, находится внутри человека, и постигая Брахмана, человек постигает себя же самого, но себя не эмпирического, изменчивого и подверженного страданиям, а себя истинного, такого, каким является любое живое существо, если очистить его от всего преходящего. Мир же, лежащий за пределами нашей психики, в той или иной степени неистинен – либо совершенно, как миражи или галлюцинации, либо относительно, как все остальные, так называемые «реальные» вещи, явления и процессы. Он воспринимается непросвещенными людьми как единственно реальный, тогда как на самом деле он – лишь иллюзия, истинно же реален только Брахман. Все это выражено в известном афоризме Шанкары: «*Brahma satyam jagannmithyety evamrūpo viniścayah so 'yam nityānityavastuvivekaḥ samudāhṛtaḥ*» («Брахман истинен, мир ложен – такое

⁵⁴ Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1987, с. 77.

⁵⁵ Там же, с. 83.

⁵⁶ Парибок А. В. Некоторые аспекты актуальности буддийского философского наследия // Буддийская культура и мировая цивилизация. Материалы Третьей Российской научной конференции (22 – 26 октября 2003 г.) Элиста: Изд-во КалмГУ, 2003, с. 210.

именно утверждение провозглашается для различения вечного и не вечного»⁵⁷. Познать Брахмана обычными средствами невозможно, и единственный инструмент его познания – это интуиция (*anubhava*), непосредственное видение божества⁵⁸. Специфическая черта теории познания, выдвинутой Шанкарой, состоит в том, что «истинное знание всех существующих вещей зависит от самих вещей, а следовательно, знание Брахмана полностью зависит от своего объекта, то есть от самого же Брахмана» (*BrSūBh* 1.1.2)⁵⁹. Знание описывается здесь как некоторая модификация познающего сознания своим объектом. С этой точки зрения познание Брахмана есть модификация сознания Брахманом, то есть восстановление истинного состояния сознания – такого, каким оно является для самого же Атмана-Брахмана, поэтому познание божества и слияние с божеством (точнее, осознание своего изначального тождества с ним) действительно оказываются в философии Шанкары синонимами.

Второй важный момент в философии адвайты – это принципиальная неактивность Атмана-Брахмана. Эмпирическое «я» изменчиво, тогда как подлинное «Я» – Атман – неизменно. Атман, по словам приписываемого Шанкаре трактата «*Sarva-vedānta-siddhānta-sāra-saṁgraha*», – это вечное, неизменное сознание (*SVSSS*, 457)⁶⁰. Трактат гласит, в частности: «Он внутри [себя есть] самосветящееся, без частей, независимое, чистое, повсюду единое самобытие, вечное и всецелое блаженство, [обладающий] собственной формой, неподвижный наблюдатель и созерцатель, отделенный [от всего, что он наблюдает, и] бескачественный. [Он] не рождается, не возрастает, не угасает, не [подвержен] гибели. Атман вечен, постоянен, он древен, он не умирает в гниющем теле»⁶¹.

Важно подчеркнуть здесь именно неизменность Атмана. Из этого следует, в частности, что Атман не только не подвержен каким бы то ни было внешним воздействиям (так как в этом случае его неизменность, конечно, была бы поколеблена), но и свободен от всякой активности, так как она, по мнению Шанкары, всегда изменяет в той или иной степени то, что проявляет активность (*BrSūBh* 1.1.4)⁶². Если я даже по своей собственной воле совершаю какой-то поступок или даже намереваюсь это сделать, то сам тот факт, что я вознамерился что-то сделать, изменяет меня, делает немного другим. Атман же стать другим не может, ибо его трансцендентная, божественная природа такова, что он все совершенен, а значит, неизменен. По той же самой причине, кстати,

⁵⁷ Śaṅkara. *Vivekacūḍāmaṇi*, 20. –

http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/vedanta/vivcud_u.htm, 22.12.2006.

⁵⁸ *The Vedānta-sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya / Transl. by G. Thibaut. Vol. 1. Oxford: Clarendon press, 1890, p. 17 – 18.* Отмечу, несколько забегаю вперед, что в XX в. историки и философы – неоведантисты отводили интуиции особое место среди инструментов познания, разработанных в древнеиндийской философии, полагая ее, как и Шанкара, единственным средством, дающим подлинное познание подлинного (божественного) бытия. См.: Бурмистров С. Л. С. Радхакришнан: понятие интуиции и формирование индийской философии // Путь Востока. Материалы III молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. 20 – 21 апреля 2000 г. СПб., 2000, с. 24 – 30.

⁵⁹ *The Vedānta-sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya, vol. 1, p. 19.*

⁶⁰ *Antaḥkaraṇa-tad-vṛtti-draśṭṛ nityam-iti-kriyam / caitanyam yattadātmeti buddhyā budhyasva sūkṣmayā (Sarva-vedānta-siddhānta-sāra-saṁgraha. – http://sanskritdocuments.org/all_pdf/ved.pdf, 05.10.2007).*

⁶¹ *Eṣa pratyaksvaprakāśo niraṁśo ‘samgaḥ śuddhaḥ sarvadaikasvabhāvaḥ nityākhaṇḍānandasvarūpo nirīhaḥ sākṣī cetā kevalo nirguṇaśca. / Naiva pratyagjāyate, vardhate no, kincinnāpakṣiyate, naiva nāśam. Ātmā nityaḥ śāśvato ‘yam purāṇo nāsau hanyo hanyamāne śarīre (SVSSS, 458 – 459).*

⁶² *The Vedānta-sūtras...*, p. 33.

несостоятельны, согласно адвайте, и воззрения мимансаков, по которым освобождение достигается лишь при помощи исполнения ведических ритуалов и прочих предписаний: Атман не затрагивается ничем, в том числе и исполнением предписанных обрядов, так как он не находится ни в каких отношениях с внешним миром, так что деятельность, совершаемая жрецами, и их манипуляции с ритуальными предметами не могут быть средством очищения Атмана от неведения (BrSūBh 1.1.4)⁶³. Даже молитвы, возносимые жрецами богам, направлены лишь на этих многочисленных богов, а не на подлинного Брахмана⁶⁴. Поэтому, строго говоря, Атман не нуждается ни в каком спасении – напротив, в спасении, в освобождении нуждаемся мы как существа иллюзорные, принимающие себя не за тех, кто мы есть на самом деле. В ведантистских текстах постижение собственной природы иллюстрируется так: предположим, разбойники похитили у царя ребенка – наследника престола и передали его на воспитание простому крестьянину; ребенок вырос, считая себя сыном крестьянина и не догадываясь о своем царском происхождении; но затем кто-то рассказывает юноше обо всех обстоятельствах его рождения и похищения. Разве не изменится сразу же поведение юноши, который только что узнал, что он – принц? Так и с Атманом: пока человек считает себя всего лишь человеком и ничем более, он претерпевает мучения сансары, беспокоится о будущем, сожалеет о прошлом, полон надежд и страхов, когда же он узнает, что на самом деле он – одной природы с божеством, разве не изменится весь его взгляд на жизнь и на самого себя?

Представление о неактивности (и, значит, неизменности) Атмана-Брахмана тесно связано с учением о времени. Время – феномен чисто иллюзорный, относящийся не к истинной реальности, не затрагиваемой никакой темпоральностью, а к реальности относительной, то есть к нашему феноменальному миру. Выше мы сказали об особенностях отношения Священной Речи Вед ко времени: она только для нас проявляется во времени, как последовательность известного рода звуков, расположенных в определенном (абсолютном!) порядке, «в-себе» же она – в концепции Бхартрихари – не расчленена на «предшествующее» и «последующее» и абсолютно едина. У Шанкары Брахман тоже лежит за пределами времени, в его основе, и является, можно сказать, абсолютной точкой отсчета для всякого времени. Это значит, в частности, что Брахман внеисторичен и совершенно един в любой момент человеческой истории. Независимо от того, кто именно пытается познать свою истинную природу, в какую эпоху и в какой стране он живет, он в любом случае постигает то же самое, что и любое другое живое существо в любую другую историческую эпоху.

Третья важная особенность философии адвайты – это представление об уровнях реальности. В западной философии, как правило, выделяются лишь реальное и нереальное, а вопрос о том, к какому разряду отнести тот или иной феномен, решается каждым автором по-своему. В адвайте же все несколько сложнее. Здесь выделяются, во-первых, разные уровни *реальности*, а во-вторых, разные уровни *познания реальности*, или истины, и эта стратификация

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, p. 36.

парадигмальна для всего философского мышления Индии⁶⁵. Поистине реален лишь Брахман – точнее, Высший Брахман, свободный от качеств (Parabrahman, или Nirguṇa-Brahman), – и этот уровень реальности именуется paramārtha-avasthā; это уровень истинной реальности, подлинного, неколебимого бытия, которое реально всегда, при всех обстоятельствах, так как оно лежит в основе всех вообще мыслимых «обстоятельств». Это бытие неизменно, так как, будь оно изменчивым, оно потеряло бы в своем совершенстве и не могло бы быть основой Вселенной. На этом уровне нет множественности, которая, по мнению Шанкары, обусловлена майей и потому иллюзорна. Второй уровень реальности – это vyāvahāra-avasthā, уровень нашего повседневного бытия, обыденной жизни, где все меняется, что-то появляется, что-то исчезает, где, следовательно, есть страдание; словом, это то, что обычно в Индии называется сансарой. Этот уровень «предполагает “вовлеченность” познающего субъекта в множественный и изменчивый мир “имен и форм” (намарупа), в котором все упорядочено посредством сети пространственных, временных и причинных отношений»⁶⁶. Наконец, третий уровень – это уровень grātibhāsika, мир иллюзий (уже в обычном смысле), галлюцинаций, сновидений, плодов воображения и т. п. Следует специально отметить, что нигде Шанкара не отождествляет прямо второй уровень реальности со сновидением, а первый – с состоянием бодрствования⁶⁷. Как сам Шанкара, так и позднейшие ведантисты прекрасно отличали сновидения от реального мира и не считали, что мир так же пуст и иллюзорен, как содержание снов или шизофренических галлюцинаций; они лишь различали реальность относительную («нашу») и реальность абсолютную (трансцендентную, божественную, лежащую за пределами обычного познания).

Уровням реальности соответствовали и уровни познания реальности (точнее даже было бы сказать, что, наоборот, уровням познания соответствовали уровни реальности, так как изначально деление на pāramārthika, vyāvahārika и grātibhāsika принадлежало к сфере гносеологии и лишь потом было перенесено в онтологию⁶⁸). Vyāvahārika-satya представляла собой истину на относительном уровне познания, когда что-то считается истинным условно или предварительно, пока не прояснилась окончательная истина – pāramārthika-satya, гласящая, согласно Шанкаре, что реальность лишь одна, и эта реальность – Атман-Брахман. Как гласит один из текстов, приписываемых Шанкаре, «горшки, глинобитные стены и все прочее, [что сделано из глины] – это только глина. Таким же образом и Брахман – это весь мир: так возвещает веданта»⁶⁹.

Аналогичных воззрений, кстати, придерживались и буддисты (мадхьямики и йогачарины): в буддизме тоже существовало сложное и разработанное учение об онтологических и эпистемологических уровнях реальности⁷⁰.

⁶⁵ Шохин В. К. Стратификации реальности в индийской философии: генезис концепции // Историко-философский ежегодник 2000. М.: Наука, 2002, с. 342.

⁶⁶ Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм, с. 111.

⁶⁷ Шохин В. К. Ук. соч., с. 351.

⁶⁸ Там же, с. 361.

⁶⁹ Ghaṭakudyādikam sarvam mṛttikāmātrameva ca / tadvadbrahma jagatsarvamiti vedāntaṇḍimāh (Śaṅkara. Brahmajñānavālī, 17. – <http://www.svbf.org/sringeri/journal/vol4no1/brahma.pdf>, 05.10.2007).

⁷⁰ См., например: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб.: СПбФО, 2000, с. 88, 102 – 103.

С учением об уровнях реальности и познания естественно вытекает и представление о природе личности и о ее освобождении. По Шанкаре, человек может обрести освобождение еще при жизни (jīvanmukti) и жить дальше, но уже пребывая в особом, трансцендентном состоянии, не постижимом разумом простого, не обретшего еще мокшу человека. Это тоже близко к представлениям буддизма о человеке: как известно, Будда, достигнув нирваны, еще в течение сорока лет проповедовал свое учение, странствуя по Индии, и лишь в возрасте восьмидесяти лет обрел паринирвану, или «окончательную нирвану», которую можно сопоставить с ведантистским понятием videhamukti («освобождение [после отделения] от тела»). Освобожденную личность (jīvanmukta) можно рассматривать также через призму учения об уровнях реальности и познания. На уровне абсолютной истины это освобожденная душа, к которой неприменимы обыденные понятия о знании, действии, опыте и т. п., на уровне же относительной истины jīvanmukta – это санньясин (samnyāsin), странствующий отшельник, о котором, в принципе, можно говорить, что он обладает знаниями, испытывает что-то на опыте и каким-то образом действует. Эти две формы восприятия одной и той же личности не противоречат друг другу, а дополняют друг друга, так что при описании одной и той же личности ведантист как бы «переключает регистры» видения⁷¹, так что и в самом деле на одном уровне восприятия мы видим обыкновенного человека, на другом же – Атмана-Брахмана, Абсолют, которым является все во Вселенной. Естественно, на уровне абсолютной истины все сущее есть Брахман, реальные же вещи (точнее, те, которые обычный человек считает реальными) суть не более чем формы проявления творческой силы Брахмана.

Учение об уровнях реальности проявляется в адвайте и в вопросе об отношении Брахмана и слова Вед (śruti). Один из первых стихов «Брахма-сутр» гласит: «[Брахман всеведущ в силу того, что он является] источником Писания» (BrSū 1.1.3: «śāstra-yonitvāt»). Но если шрути происходят из лона Брахмана, а Брахман вечен, то столь же вечным оказывается и слово шрути. Тем не менее, онтологические статусы Вед и Брахмана все же различны; грубо говоря, оба – и бог, и Священная Речь – вечны, но по-разному: бог – превыше времени, его вечность – kūṭasthā-nityatā, тогда как Веды вечны во времени (упрощая, можно сказать, что Веды постоянны, в то время как бог вечен), вечность Священной Речи – это pravāharūpa-nityatā (букв. – «вечность, имеющая форму потока»)⁷². Брахман и Священная Речь оказываются двумя уровнями реальности, причем подлинной реальностью обладает именно Брахман, Веды же зависят от него в своем бытии. Их реальность – не sat («сущее», подлинное бытие), а bhava, что можно перевести скорее как «бытование», существование в процессе. Если рассмотреть через призму адвайты исторический процесс, то окажется, что в основе его лежит одна и та же, единая и неизменная реальность, которая только по-разному проявляется в реальном мире (точнее, в том мире, который мы привыкли считать реальным, ибо поистине реален лишь неизменный Брахман, – не может быть реальным то, что изменяется). Шанкара в отношении языка

⁷¹ Potter K. H. Introduction to the philosophy of Advaita Vedānta // Encyclopedia of Indian philosophies / Ed. by K. H. Potter. Vol. III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, p. 34.

⁷² Костюченко В. С. Ук. соч., с. 108.

стоит на позициях принципиально иных, чем Бхартрихари: Брахман для него – не речь, пусть даже и священная, абсолютная, существующая до вещей и поддерживающая их, а то, что лежит *за* речью и на что опирается любая речь. Есть, несомненно, Священная Речь (Веды), благодаря которой все существует, и у Бхартрихари она выступает как окончательная реальность, глубже которой ничего нет. Шанкара ставит перед собой парадоксальную задачу – при помощи языка прорваться *за* язык и показать, на что он в действительности опирается и что придает значение и смысл священным гимнам и формулам.

Как бы там ни было, Брахман остается в любом случае единым, неделимым, в нем нет частей, а когда говорится, что душа – его частица, это следует понимать лишь условно (BrSūBh 2.3.43)⁷³. Однако душа все же наблюдает множество самых различных вещей и процессов, видит происходящие вокруг изменения, страдает. Если Брахман – это неизменное блаженство, то как возможны страдания? На этот вопрос Шанкара отвечает, что в действительности нет ни множественности, ни страданий, все они существуют только на уровне относительной истины, на абсолютном же уровне существует только Брахман, он же – Атман. Восприятие же множественности и изменений обусловлено тем, что душа поражена неведением (avidyā), которое и скрывает от человека его истинную природу, так что познать Брахмана – по существу значит устранить покров неведения (BrSūBh 2.3.46)⁷⁴. Устранение этого покрова, как известно, и является в адвайте сущностью освобождения (mokṣa).

В адвайте душа по природе едина, одна, как единственен Брахман. Иными словами, освобождение – это еще и осознание единства всех душ, осознание того, что я – это еще и все остальные, все, кто когда-либо жил, живет сейчас и будет жить потом, и сюда, естественно, включаются не только люди, но и все живые существа вообще. Атман – это своего рода «все-душа», причем все эмпирические, преходящие особенности разных индивидуальных душ, по учению адвайты, имеют не большее значение, чем, например, волны на поверхности океана: в открытом море может бушевать шторм, а где-нибудь в тихой заводи, в тинистом заливице у самого берега вода тиха и безмятежна, но, тем не менее, это та же самая вода, что и в штормовом море, и это тот же самый океан. Шанкара всячески подчеркивает глубинное, сущностное единство мироздания, причем единство это затрагивает не только материальный мир, но и самого Ишвару, а в конечном счете – и Брахмана, так как божество в веданте не противостоит миру, как это имеет место, например, в западных религиях (ислам, христианство, иудаизм), а представляет собой его основу. Возникновение, существование и исчезновение всего во Вселенной зависит от Брахмана⁷⁵, так что он пронизывает собой все сущее, и адвайта в этом плане оказывается продолжением идеологии Упанишад, конкретно – Чхандогья-Упанишады, гл. VI, которая вся пронизана одной главной мыслью: все возникает и все состоит из одного Сущего, и все в него возвращается⁷⁶. Как

⁷³ The Vedānta-sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya. Vol. 2. Oxford: Clarendon press, 1896, p. 61.

⁷⁴ Ibidem, p. 63 – 64.

⁷⁵ Ibidem, vol. 2, p. 25.

⁷⁶ Hamm F. R. Chāndogyopaniṣad VI. Ein erneuter Versuch // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. Bd. XII – XIII, 1968/1969, S. 149.

гласит сама Чхандогья-Упанишада, «все эти существа, придя из Сущего, не знают, что они пришли из Сущего. Кем они ни бывают здесь – тигром, или львом, или волком, или кабаном, или червем, или крылатым насекомым, или слепнем, или мошкой, – тем они и становятся [вновь]»⁷⁷. Для того и нужно истинное знание, чтобы никем не становиться вновь и прервать круговращение в сансаре.

Таким образом, реальность в адвайте принципиально едина, однако это единство гетерогенно, ибо имеет ряд уровней, из которых лишь один абсолютно истинен и представляет собой действительность как таковую, остальные же (уровни *vyavahāra* и *pratibhāsa*) только надстраиваются над истинной реальностью. Отношения истинной реальности (*bhūtatahatā*, как сказали бы буддисты) и феноменального мира подобны отношениям между реальной веревкой и воображаемой нами змеей, за которую мы эту веревку принимаем: змея тоже некоторым образом реальна – настолько, насколько реален любой другой плод нашего воображения.

И, наконец, есть четвертая особенность классической адвайта-веданты, которая связана с вышеперечисленными и помогает лучше понять некоторые особенности философии неоведантизма. Я имею в виду проблему интерпретации Брахмана как онтологической основы Речи.

Язык устроен так, что всегда неизбежно описывает что-то как объект, а сам при этом находится на стороне субъекта как средство создания описания и его трансляции другим субъектам. Философия же Шанкары направлена на тотальную деструкцию языка – не деконструкцию, предполагающую разъятие языка на составляющие без их разрушения и с возможностью вновь собрать их в прежнюю концептуальную структуру или в какую-то иную, а именно деструкцию, разрушение, необходимое, чтобы человек мог увидеть истинную реальность за языковыми конструкциями и помимо них. С этой точки зрения и самосознание, составляющее природу Брахмана, – это совершенно не то самосознание, которое свойственно человеку, а особое состояние Высшего Сознания, которому в человеческом опыте невозможно найти адекватного соответствия, подобно тому, как *ānanda* применительно к Брахману – это не обычное человеческое чувство счастья (*sukha*), пусть даже исключительно интенсивное, а совершенно особое состояние, не поддающееся описанию средствами объектного языка («*ānandaśabdō loke sukhavācī prasidvāḥ*»)⁷⁸. Интуиция в этом случае оказывается единственным средством, способным помочь человеку проникнуть за пределы майи, которая описывается у Шанкары как сила, проявляющаяся в том числе и в языке. В самом деле, именно из-за привычного для обыденного языка деления мира на материальное и идеальное, хорошее и плохое, черное и белое мы полагаем, что все эти категории имманентно присущи миру, а не привносятся в него языком. Язык оказывается в адвайте одним из сильнейших средств закабаления человека, причем закабаление это осуществляется через сознание, которое, омраченное не только и даже не столько страстями, сколько ложным знанием, видит реальное там, где

⁷⁷ Чхандогья-Упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1965, с. 115.

⁷⁸ *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Kāṇva recension) with the commentary ascribed to Śaṅkara*, 3.9.28:7. – http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskrt/1_veda/4_upa/brupsb3u.htm, 05.10.2007.

его нет (в частности, везде находит какие-то бинарные оппозиции: истинное – ложное, благо – зло и т. п.), и одновременно не видит истины. В истинном же познании – интуитивном постижении Брахмана – дуализм, неизбежно свойственный языку, преодолевается и таким способом для живого существа открывается путь к освобождению от уз неведения.

Речь выступает в адвайте скорее как майя, причем она такова, что одновременно скрывает свою опору – Брахмана и дает нам возможность распознать его под ее покровами; ее можно сравнить с покрывалом, брошенным на человека, или – еще лучше – с одеждой: она, с одной стороны, скрывает и скрадывает фигуру человека, но с другой – по ней, по тому, как расположены на ней складки, можно распознать фигуру и понять, какова она, хотя это понимание и будет неполным. Проникновение же за покров майи означает, что адепт сдергивает покрывало и видит фигуру такой, какова она на самом деле. Более того, сдернув покрывало, адепт обнаруживает под ним не что-то иное, не изваяние божества или божество собственной персоной (это характерно, скорее, для учений Рамануджи или Мадхвы), а самого же себя. Речь в адвайте не отрицается; более того, она – единственное доступное нам средство постичь Брахмана и осознать свое единство с ним. Но для этого надо не останавливаться на Речи, считая ее окончательной основой Вселенной, своего рода онтологическим «материком» (если пользоваться терминологией археологов), а проникнуть *за* нее к ее основам, находящимся в недрах собственного сознания адепта. В адвайте сознание не противопоставляется бытию, а составляет с ним абсолютное и нераздельное единство⁷⁹, так что постижение основ сознания будет и постижением основ бытия. Веды важны для Шанкары не как система ритуалистических предписаний (так понимали их оппоненты ведантистов – мимансаки), а как Речь, указывающая на то, что лежит одновременно в ее основе и за ее пределами, но так как Вселенная покоится на Речи и существует благодаря ей (без нее невозможна *ṛta*), то и поддержание вселенского порядка, невозможное без организующей деятельности Речи, зависит от того, насколько правильно мы понимаем основу Речи.

* * *

Итак, в Ведах и веданте выделяются следующие ключевые (для последующего исследования) темы: мировой порядок, Священная Речь, Брахман как доречевая, недвойственная (*advaya*) основа Священной Речи, «многослойная», состоящая из нескольких уровней реальность и, наконец, освобождение, понимаемое как интуитивное проникновение за пределы языка и речи (включая и Священную Речь) к недвойственному, неопишуемому и неактивному Брахману – подлинной реальности, являющейся не просто основой Священной Речи, но – благодаря этому – и фундаментом феноменального мира, и в то же время основой каждой индивидуальной души. Концептуальная связь *ṛta* и *Vac* неслучайна, ибо всякая речь предполагает некоторую упорядоченность, *Vac* же – это упорядоченность абсолютная, так что

⁷⁹ Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: УРСС, 1998, с. 301.

в адвайте (в отличие от идеологии ранневедических времен) ничто не может нарушить этот мировой порядок, отклонение же от него приносит вред уже не Вселенной, а самому живому существу, погружая его в пучину неведения. Но и следование Речи еще не является освобождением – у Шанкары подлинная мокша предполагает проникновение за Речь к ее основе – Брахману. Но так как он тождествен Атману – глубинной основе индивидуальной души, – то познание Брахмана фактически является *самопознанием*. Или, иными словами, и Брахман, и Вас, и ĩta пребывают не в каком-то внешнем мире, а прямо в душе человека (или любого другого живого существа) и, более того, являются ее основой, сущностью, сама же индивидуальная душа есть не более чем проявление творческих сил Брахмана – элемент относительной реальности, покоящийся на единой для всего в феноменальном мире Абсолютной реальности.

ГЛАВА II. СУРЕНДРАНАТХ ДАСГУПТА КАК ФИЛОСОФ

Прежде чем приступить к рассмотрению философской концепции Дасгупты, следует сказать, что я не следовал тексту Дасгупты прямо – переходя от темы к теме так, как они идут в главном его труде. Предлагаемая работа построена скорее по «проблемному» принципу – исследованию подвергались те темы и вопросы, которые я полагаю важными для самой концепции Дасгупты, независимо от того, каково их положение в главном его труде или в других книгах. Краткое содержание «Истории индийской философии» таково: том I – религия Вед, идеология Упанишад, общие черты индийской классической философии, учение буддизма, джайнизм, ортодоксальные брахманистские системы – санкхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса, адвайта-веданта Шанкары; том II – развитие адвайты после Шанкары, учение «Йогавасишти», философские воззрения в медицинских текстах («Аюрведа», «Чарака-самхита» и т. п.), философские аспекты учения Бхагавадгиты; том III – школа Бхаскары, «Панчаратра», учения альваров, философия Ямуначарьи, вишиштадвайта-веданта Рамануджи, ведантистские школы Нимбарки и Виджняна Бхикшу, учения Пуран, локаята (материализм); том IV – учение «Бхагавата-пураны», двайта-веданта Мадхвы, шуддхадвайта-веданта Валлабхи, движение бхакти (Чайтанья и его последователи); том V – южные школы шайвизма. Это краткое содержание нужно здесь лишь для того, чтобы дать читателю возможность представить себе структуру основного труда Дасгупты, на который я главным образом и опираюсь при дальнейшем исследовании его историко-философской концепции, и уяснить себе место в ней той или иной философской системы. Поскольку в данном исследовании ключевым вопросом являются *проблемы*, которые ставил перед собой Дасгупта, то я не следую буквально структуре главного его труда (равно как и других его текстов) и опираюсь поэтому в «Истории индийской философии» по большей части на I, II и IV тома – хотя, естественно, не исключаю из рассмотрения и тома III и V.

§ 1. Природа философии в неоведантизме: философия как практика

Веданта – и в первую очередь адвайта-веданта Шанкары – оказала сильнейшее влияние на современную индийскую философскую мысль. Большинство крупнейших мыслителей Индии XIX и XX веков опирались тем или иным образом на достижения ведантистской философии, так что, по собственному мнению многих индийских мыслителей, вся индийская культура укоренена в этой философии⁸⁰. Значимость веданты в глазах современных индийских философов столь велика, что некоторые сравнивают ее появление с переворотом в физике, который совершил Эйнштейн, и даже утверждают, что доктрина относительности была возведена еще в Упанишадах за 2500 лет до гениального физика⁸¹. Это, в общем, довольно-таки смелое утверждение при

⁸⁰ Rajagopalachari C. Vedanta // Indian inheritance, p. 177.

⁸¹ Ramaswami Aiyar C. P. Shankaracharya // Ibidem, p. 218.

всей своей курьезности показывает, насколько велика роль адвайта-веданты в становлении индийской культуры в глазах самих индийцев, которые воспринимают учение Шанкары как суть индийской цивилизации, как ее концептуальное ядро, без понимания которого невозможно постичь ни философию Индии, ни ее религию, ни ее политику. На веданту опираются в значительной степени и историко-философские концепции современной Индии, среди которых, помимо учения С. Дасгупты, о важности которого подробно сказано выше, выделяются также концепции С. Радхакришнана, С. Чаттерджи и Д. Датты, компаративистская концепция А. К. Лахири и ряд других. Естественно, интерпретация ведантистского учения в этих концепциях заметно отличается от понимания веданты Шанкарой или Рамануджей. Материальный мир в неоведантизме признается реальным, а значит, достойным того, чтобы человек работал в нем для его совершенствования. Произошли изменения и в более широкой – религиозной сфере⁸². Адвайта интерпретируется в современной индийской философии не только как основание религиозной практики, но и как концептуальный каркас индийской цивилизации, функционально подобный христианству в цивилизации Запада.

Все это – серьезный вызов и философии в целом, и историко-философской науке в частности. Меняется само восприятие человека в философии. Ранее человек понимался в массовом сознании как элемент социальной системы, живущий по законам *varṇāśrama-dharma*, и идея индивидуальности, которой Запад обязан Ренессансу, индуизму не была знакома⁸³. В современной же философии и в культуре вообще внимание все больше обращается к проблемам и жизни отдельного человека со всеми ее трудностями, в результате чего даже идея вечного страдания, выход из которого можно найти лишь в религиозном успокоении и бесстрастии, принимает весьма специфический оттенок страдания индивидуального и даже в какой-то мере экзистенциального. Например, в романе современного писателя Хумаюна Кабира «Люди и реки» человеческая жизнь описывается фаталистической метафорой речных струй: жизнь – поток, несущий человека по своей прихоти, а человек бессилён на него повлиять и может только терпеливо ждать, когда волны выбросят его на песок, где он обретет, наконец, весьма относительный покой⁸⁴. Человек выступает здесь как пассивное начало, жертва самых различных внешних воздействий и факторов – от природных до глобально-политических. Но как было бы возможно такое отношение к человеку и такое восприятие его личности в культуре, в которой сама ценность индивида и необходимость активно добиваться самостоятельности и независимости (в самом широком смысле слова – от культурной до политической) были бы чем-то немислимым и не укладывающимся ни в какие рамки традиционного мышления? Сама постановка вопроса об активности индивида и указание на то, что в действительности он инертен и лишь пассивно претерпевает то, что с ним случается, возможны только тогда, когда самоочевидным требованием,

⁸² Подробнее см.: Рыбаков Р. Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма // Религии и атеизм в Индии. М., 1973, с. 129 – 133.

⁸³ Зильберман Д. Б. Ук. соч., с. 323.

⁸⁴ Ruben W. Humayun Kabirs Roman “Männer und Flüsse” (1945). Berlin: Akademie-Verlag, 1959, S. 31.

предъявляемым к человеку, становится деятельность, активная позиция и в социальном плане, и в политическом, и в религиозном.

Важно и то, что современные мыслители Индии стремятся читать древние тексты самостоятельно, минуя мощную комментаторскую традицию⁸⁵. Она, безусловно, помогает понять тексты, которые без комментариев остаются темными (достаточно вспомнить, например, сравнительно краткие «Брахмасутры» и обширный комментарий к ним Шанкары), однако вместе с тем навязывают в той или иной степени свое прочтение сутр, современные же мыслители пытаются понять, что означали древние тексты для самих их адресатов, реконструировать тот смысл, например, древнейшей веданты, который вкладывал в нее сам Бадараяна.

Все это не могло не отразиться и на историко-философских исследованиях в современной Индии. Даже в наши дни, несмотря на то, что с момента обретения независимости прошло более 60 лет, индийская философия еще по-прежнему ищет собственную идентичность, стараясь не потерять то, что было накоплено за века ее развития, и в то же время усвоить достижения западной философской мысли, благодаря чему особенно остро встает перед современными индийскими мыслителями проблема диалога с Западом, да и с другими культурными регионами. Когда речь идет о философской компаративистике, философы и историки Запада часто имеют в виду сопоставление индийских или китайских философских систем с западной, которая сознательно или неосознанно выводится как точка отсчета компаративного исследования. Но индийские историки, обращаясь к этой проблематике, отталкиваются чаще всего от собственных, выработанных в индийской культуре интеллектуальных стереотипов (индоцентризм)⁸⁶.

Особенности исследований по истории философии в Индии обусловлены в основном тем положением, которое занимает индийская цивилизация в мире, и проблемами ее самоидентификации и самопонимания. Взгляды на мир, которых придерживались индийцы, были весьма аморфными, ибо индуизм не требовал верить в какие-то определенные догмы. Но, исследуя мировоззрение (прежде всего – религиозную догматику) Запада, индийские мыслители пришли к заключению, что именно мировоззренческий аспект западной культуры стал той основой, на которой Европа построила свое благоденствие. Как следствие, в современной (с конца XIX в.) индийской философии специфика индийской цивилизации стала определяться как специфика религиозно-мировоззренческая. Запад подвергся критике за крайний прагматизм и забвение духовных идеалов прошлого. Собственно, даже в прошлом Запад, по убеждению неоведантистов, был если и не прагматичен, то, во всяком случае, крайне рационалистичен; прагматизм и утилитаризм стали рассматриваться как следствия и результаты развития рационалистического взгляда на мир. «Восток верит, что существуют реальности, которые невозможно ясно увидеть, и полагает, что попытка сформулировать их логически, в выражениях, которые можно высказать, – это

⁸⁵ Костюченко В. С. Ук. соч., с. 159 – 160.

⁸⁶ Показателен в этом смысле пример А. К. Лахири, который отталкивается именно от индийских систем при сопоставлении западной и индийской философии. См.: Lahiri A. K. Comparative studies in philosophy. Calcutta, 1963; Бурмистров С. Л. Философская компаративистика А. К. Лахири // Компаративное видение современной философии. СПб.: СПбФО, 2009, с. 44 – 54.

насилие над реальностью, Запад же требует ясности и избегает тайн. Что выразимо и полезно для наших непосредственных целей – то реально, что невыразимо и бесполезно – то нереально», – писал С. Радхакришнан⁸⁷.

Один из главных аспектов понятия «индийскости» у неоведантистов – это некий «мистицизм», убеждение в ограниченности человеческого интеллекта и способностей к познанию. Интеллект ограничен лишь весьма узким горизонтом поддающейся определению реальности, то же, что невозможно уложить в систему понятий, остается за его пределами.

Помимо этого, западная философия, западное мышление в целом, по представлениям индийских философов XX в., метафизично и объективно. «Современную западную философию, таким образом, можно воспринимать как победу объективной или, точнее, внешней установки над внутренней», – писал П. Т. Раджу⁸⁸. По его мнению, философия возникает из религии и является результатом переформулирования религиозно значимых высказываний, перевода их на нейтральный в религиозном отношении, свободный от прямых отсылок к сакральному язык объективного мира. Однако, несмотря на это, философия все равно сохраняет свои связи с понятием сакрального, с религиозным сознанием, которое по своей природе не является объективным или субъективным, но служит основанием для обеих этих установок⁸⁹. Экстравертность западной философии Раджу связывает с христианством. Эта установка ярко проявляется, например, у Гегеля, ставившего философское сознание выше религиозного. Это, по мнению Раджу, «показывает, что внутренняя природа (inwardness) реальности, которую может дать только религиозное сознание, не воспринимается как высшая. Философ, как наблюдатель всего сущего, включая внутреннее, оторван (detached) от нее, и его философия превращается в мировоззрение человека, который полагает, что находится за пределами реальности, а реальность считает внешней относительно самого себя»⁹⁰.

Раджу выделяет в индийской философии ряд черт, которые, с одной стороны, роднят и объединяют все философские системы и религиозные течения Индии, а с другой, отличают индийскую культуру *in corpore* от всех прочих, и в первую очередь от западной. Во-первых, индийская философия «атманоцентрична». «Атман – начало и конец философии. Все возникает из Атмана и все разрешается в него. Он – центр всех интересов, центральный принцип метафизики, психологии, этики, эстетики и религии. Западная же философия социоцентрична (society-conscious). Уже у софистов философия становится социальным предприятием»⁹¹. Во-вторых, человек в Индии воспринимается как часть бога, Абсолюта. В-третьих, индийская философия психотехнична, ибо в ее задачу входит помочь человеку обрести счастье (и в этом состоит ее своеобразный прагматизм), для этого человек должен суметь подавить в себе все желания, а это, в свою очередь, требует умения управлять

⁸⁷ Radhakrishnan S. East and West in religion. L.: George Allen & Unwin, 1933, p. 49.

⁸⁸ Raju P. T. The Western and the Indian philosophical traditions // Indian philosophy: past and future / Ed. by S. S. Rama Rao Pappu and R. Puligandla. Delhi etc.: South Asia Books, 1983, p. 79.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem, p. 88.

сознанием. В-четвертых, высшая и окончательная реальность в индийской философии считается непостижимой, на Западе же мысль об этом не кажется удовлетворительной. В-пятых, наконец, индийская философия универсалистична и толерантна; этим она обязана своей интравертности и безразличию к внешним обстоятельствам жизни, в том числе и к социальной ситуации. «Ощущение ценности общественной солидарности и тем более чувство национальности не было свойственно древним индийцам. Нынешние национальные чувства не имеют ничего общего с индийской философией»⁹².

Если попытаться выделить общую структуру неоведантистских воззрений на проблему самоидентификации индийской культуры, то мы обнаружим в качестве базисных конструктивных элементов, во-первых, бога, а во-вторых, человека, в качестве же связывающих их отношений – творение (от бога к человеку) и стремление и подчинение (от человека к богу); принципиальное отличие индийской цивилизации от западной в представлении неоведантистов состоит в том, что в этой последней связь сакрального и человеческого практически утрачена, вместо нее имеются социальные связи, связи с неодушевленной материей, определяемые чисто утилитарными принципами и остающиеся целиком и полностью «горизонтальными», тогда как Индия еще не потеряла «вертикальных» связей и включена в иерархическую систему: человек сотворен богом (или является его частью) и стремится вернуться к нему (или постигнуть сознанием, а не только неререфлектирующим «боковым зрением» психики, свою изначальную причастность к нему); язык религии выступает в качестве метаязыка по отношению к прочим семиотическим элементам культуры и задает в конечном итоге их взаиморасположение, их «синтаксис» и, следовательно, их значение.

Все это не могло не отразиться и на историко-философских исследованиях, которые в любой культуре выполняют роль одного из средств культурной самоидентификации – самоописания культуры, создания внутри нее ее же собственного образа, с помощью которого культура (в действительности вообще любая сколько-нибудь сложная система) обретает способность управлять собой и контролировать собственное поведение и взаимодействие со средой. Создание самообраза делает возможным *Ausdifferenzierung* (в терминологии Никласа Лумана), «от-дифференциацию» системы от среды, проведение границы между ними. «Образование границ прерывает непрерывность процессов, связывающих систему с ее окружающим миром. Усиление вклада границ заключается в увеличении числа аспектов, в которых это происходит. Прерывности, произведенные тем самым, могут быть вполне упорядоченными прерывностями, дающими системе возможность рассчитывать свои контакты с окружающим миром»⁹³. История философии оказывается в Индии одним из средств создания собственного образа как культурного феномена, а следовательно, она выступает не просто как чисто академическое исследование «древностей», а как ответ на определенный вызов современности. «История философии является не только предметом исследования, но и

⁹² Ibidem, p. 89.

⁹³ Луман Н. Социальные системы: Очерк общей теории / Пер с нем. И. Д. Газиева под ред. Н. А. Головина. СПб.: Наука, 2007, с. 60.

становится “лабораторией”, экспериментируя в которой над своим мышлением, исследователь производит определенные идеи как в отношении истории философии, так и в отношении своего мышления, а исследование превращается в перманентный опыт»⁹⁴. Историк философии, изучая свою тему, неявным образом затрагивает и те предпосылки, из которых он исходит в своей работе, изменяя их в той или иной степени, или, наоборот, подкрепляя, но в любом случае само исследование здесь, не меняя сам предмет исследования, меняет исследуемого субъекта.

Все это в полной мере применимо к Сурендранатху Дасгупте, который в истории философии выступил не только как просто «коллекционер мнений», рассказывающий о том, как мыслили те или иные древние философы, но как человек, показавший, что все эти «древности» означают для нас. В философии Дасгупты древность столь же актуальна, как и самые насущные вызовы современности, и, более того, позволяет нам ответить на эти вызовы более эффективно. Древняя философия в Индии, по его убеждению, сохраняет актуальность независимо от того, каковы внешние условия существования индийской цивилизации, и поэтому в известном смысле «современна»: Веды и Упанишады, Шанкара и Будда – не прошлое, на которое можно любоваться в музее, а едва ли не наши современники, диалог с которыми продолжается независимо от того, сколько прошло времени с тех пор, как жили эти мыслители и были созданы эти тексты.

Его история философии – это, так сказать, «философская история философии», которая показывает, какую цель преследует мышление, действуя в сфере чистой философии, какие фазы развития проходит, на решение каких задач направлено⁹⁵. Проблематика, которой он занимается, – проблематика рефлексивная. Что значит философия вообще? Что означает философское мышление применительно к конкретным этапам развития философской мысли в Индии? Чем различается понимание целей абстрактного мышления о Брахмане, Атмане, мокше и т. п. в разных даршанах? Именно отсюда, в конечном счете, проистекают в значительной мере различия, отграничивающие одну даршану от другой. Кроме того, можно поставить и вопрос о том, насколько вообще имеет смысл разделение философии и других интеллектуальных дисциплин. Мы проводим такое разделение, но это лишь *наша* точка зрения, и история философии с учетом этого оказывается во многом нашей же собственной интеллектуальной конструкцией⁹⁶. Все это тоже принимается во внимание Дасгуптой как историком философии.

Дасгупта как философ жил в сложную эпоху (впрочем, любая эпоха по-своему сложна), когда Индия постепенно отвоевывала свою независимость, свою самостоятельность, в том числе и культурную самостоятельность⁹⁷. В

⁹⁴ Авксентьевский И. И. Тотальность историко-философского процесса. Автореф. дисс... канд. филос. наук. СПб., 1995, с. 6.

⁹⁵ Geisler V. Was ist Philosophie? Was ist Geschichte der Philosophie? Berlin: Verlag von Theodor Fröhlich, 1905, S. 59 – 60.

⁹⁶ MacIntyre A. The relationship of philosophy to its past // Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy. Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University press, 1985, p. 31.

⁹⁷ Нет нужды подробно останавливаться здесь на биографии Дасгупты. Она освещена в воспоминаниях его второй супруги Сурамы Дасгупты: Surama Dasgupta. Surendranath Dasgupta: a memoir // Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy. Vol. 5. Cambridge: Cambridge University press, 1962, p. i – xii.

чисто социально-экономическом плане это было время разрушения традиционных моделей социальных отношений, экономических структур и формирования новых способов социального взаимодействия⁹⁸, что сопровождалось кардинальными изменениями в самосознании индийцев – прежде всего становлением новой самоидентификации, понимания себя не как бенгальцев, ассамцев и т. д., а как именно индийцев. Естественно, все это сопровождалось попытками понять, в частности, природу индийской философии и определить, что отличает ее от других философских культур и традиций и по каким законам она развивается.

Помимо этого, на становление личности Дасгупты как философа оказывали влияние и современные ему тенденции развития индийской культуры в целом. На протяжении достаточно короткого периода – чуть более века – она прошла сложный путь, в какой-то степени повторяя путь, пройденный (гораздо медленнее и, значит, со значительно меньшими издержками) западной цивилизацией. В первой половине XIX в. в индийской культуре (в частности, в литературе и искусстве) господствовала просветительская парадигма с акцентом на разуме как главном источнике и науки, и религии, и нравственности; вторая половина XIX в. была временем господства романтизма, придававшего особое значение отдельной человеческой личности и искавшего понимания природы человека через идею величия отдельного индивида, противостоящего серой и безликой толпе (характерная для романтизма коллизия «личность – масса» и интерпретация героя художественного произведения как личности, поставленной в чрезвычайные обстоятельства и не принимающей несовершенства мира⁹⁹); самый же конец XIX в. ознаменовался появлением на индийской культурной арене нового эстетического направления – реализма¹⁰⁰. Это направление принесло новые идеи не только в искусство, но и в философию. Так, основой европейского критического реализма XIX в. была мысль о принципиальном несовершенстве не только мира, но и самого человека, самого героя художественного произведения, так что единственным выходом представлялось не гордое противостояние Личности косной толпе, как это было у романтиков и унаследовавшего многие их идеи Ф. Ницше, а постепенное самосовершенствование¹⁰¹. Реализм как направление в эстетике и теории искусства интересен тем, что акцентирует внимание не на том, как *должно* поступать, каким *должно* быть, а в первую очередь на том, что на самом деле *есть*, и только опираясь на понимание реальности как на твердую мировоззренческую почву, делает выводы о должном. В философии, как и в искусстве, реалистическая идеология заставила мыслителей поставить вопрос о природе реальности самой по себе, независимо от представлений человека о ней, независимо от понятий этики, эстетики, религии и пр., а в Индии – еще и вопрос о том, какова в действительности природа индийской философии.

⁹⁸ Комаров Э. Н. Социально-политическое развитие независимой Индии // Политическое развитие и общественная мысль Индии в новое и новейшее время. М., 1976, с. 4 – 5.

⁹⁹ Боров Ю. Романтизм // Теория литературы. Т. IV: Литературный процесс. М.: ИМЛИ РАН, 2001, с. 226.

¹⁰⁰ Ruben W. Über die Aufklärung in Indien. Berlin: Akademie-Verlag, 1959, S. 3.

¹⁰¹ Боров Ю. Критический реализм XIX в. // Теория литературы, с. 388.

Этим вопросом, естественно, задается и Дасгупта, отмечая прежде всего необычайную сложность и разнообразие философских дискурсов в Индии, философскую культуру которой он сравнивает с тропическим лесом: в индийской философии, пишет он, можно найти практически все концепции, которые когда-либо были сформулированы в Европе, начиная еще с древней Греции¹⁰². Эту же мысль он повторяет и на первых страницах своего главного труда, говоря, что «большинство проблем, которые все еще обсуждаются в современной философской мысли, уже вставали в более или менее различных формах перед философами Индии. Их дискуссии, трудности и решения, надлежащим образом понятые в связи с проблемами нашего времени, могут пролить свет на процесс будущей реконструкции философского мышления»¹⁰³. Иными словами, глубинная суть философского мышления для Дасгупты – одна и та же в Индии, в Европе, в Китае, вообще в любой культуре, способной подняться до уровня философской рефлексии, и все различие между разными культурами состоит не в сущности философии, а в тех отношениях, которые выстраиваются между философией и другими формами культуры. В самом деле, если бы философия различалась в разных культурах не только в деталях, но и по сути, то невозможно было бы называть индийскую философию философией. В этом случае разные культуры вообще были бы несоизмеримы, так как не было бы общего для них критерия оценки рациональности интеллектуальных конструкций, логической связности, не было бы общих ценностей, и вся философская компаративистика, а вместе с нею – и вся история философии оказались бы невозможны. Но так как они все же возможны, то, следовательно, культуры хотя бы в какой-то степени соизмеримы и допускают сравнение, анализ, а значит, и интеркультурную коммуникацию.

Более того, как следует из приведенной цитаты, изучение индийской философии способно помочь западным мыслителям в решении проблем, которые сейчас, возможно, кажутся им неразрешимыми. В Индии, по мнению Дасгупты (и в этом он далеко не одинок), еще в древности создано многое из того, что в новинку для современного Запада, поэтому западные философы, как он считает, порой пытаются, образно говоря, заново придумать велосипед, не зная о достижениях индийских мыслителей.

Примечательно, что сам Дасгупта не задается в данном случае вопросом о том, что такое философия вообще. В санскрите, как известно, нет точного аналога греческому *φιλοσοφία*; там есть слова *darśana*, *dharma* и *ānvīkṣikī*, ни одно из которых не покрывает полностью объем западного термина «философия», но содержит моменты, не входящие в наше понятие философии. *Darśana* значит, собственно, «воззрение» или «видение» (от глагола *dr̥ś* «видеть»); *ānvīkṣikī* происходит от *anu+īkṣ* «разыскивать, исследовать, смотреть вслед»¹⁰⁴. Отдельного рассмотрения требует понятие *dharma*. *Dharma* – это то, что поддерживает нечто другое целостным и согласованным; образец, которому надо следовать; способность быть таким образом; высшая справедливость; безличный закон, гармонизирующий социальные и физические аспекты бытия

¹⁰² Dasgupta S. N. *Philosophy of dependent emergence // Contemporary Indian philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead. 2nd edition. L.: George Allen & Unwin, 1952, p. 252.*

¹⁰³ Dasgupta S. N. *A history of Indian philosophy. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University press, 1951, p. viii.*

¹⁰⁴ Кочергина В. А. Ук. соч., с. 50.

на этической основе; жертвоприношение; моральный и общественный долг¹⁰⁵. Это понятие «можно назвать одной из центральных, ключевых категорий индийской культуры, сфокусировавших самые фундаментальные черты индийской мысли – тесное переплетение, часто вплоть до полного отождествления физического и морального аспектов бытия, деятельности и нормы, космоса и общества»¹⁰⁶. Дасгупта же не анализирует специально эти понятия, полагая, что смысл их самоочевиден и не требует специальной рефлексии. В интерпретации понятия философии, равно как и в понимании сущности историко-философского процесса Дасгупта отталкивается от западных образцов¹⁰⁷, полагая западную интерпретацию понятия философии универсальной и самоочевидной. Делается это Дасгуптой, видимо, для того, чтобы найти какую-то концептуальную «точку опоры», основываясь на которой, можно, не вдаваясь в дальнейшие дискуссии о применимости термина «философия» к индийской мысли, приступить к исследованию основных тем древнеиндийского интеллектуального дискурса.

Разумеется, философия даже на Западе весьма разнородна, и на первый взгляд довольно трудно найти какие-то существенные общие черты между, например, экзистенциализмом А. Камю и логическими выкладками У. Куайна, так что «любая попытка найти “философию” и “религию” в Индии легко уязвима ввиду слишком европейского характера этих понятий и их чрезвычайной многозначности в самой европейской традиции»¹⁰⁸, но, тем не менее, для какого бы то ни было исследования природы индийского мышления о Брахмане, Атмане и мокше необходимо опереться на какие-то постулаты, касающиеся сущности мышления вообще и философского мышления в частности и в известной степени проигнорировать тонкие и порой весьма существенные различия между разными философскими традициями. Согласно Дасгупте, как видно, допустимо не принимать во внимание и разницу между философскими культурами, порожденными разными цивилизациями.

Когда идет речь о природе философии, естественно, сразу же встает вопрос о ее основных темах, уникальных и отличающих ее от других форм интеллектуальной деятельности. «Философия существует только как философии, т. е. как неопределенное множество различных, противостоящих друг другу философских систем»¹⁰⁹. Однако все эти системы должно объединять что-то общее, ибо в противном случае вообще невозможно будет говорить о философии. Именно на этой общности и акцентирует Дасгупта свое внимание. При этом оказывается, что разные философские культуры (при том, что философия остается самотождественной и в индийской, и в западной культурах) различны и разница между ними состоит в их отношении к обыденной жизни, к практике: центральной темой большинства индийских философских систем, по мнению Дасгупты, является «практическая гармония между жизнью и философией», тогда как на Западе философия представляется,

¹⁰⁵ Лысенко В. Г. Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока, с. 105.

¹⁰⁶ Там же, с. 104.

¹⁰⁷ Там же, с. 96.

¹⁰⁸ Там же, с. 114.

¹⁰⁹ Ойзерман Т. И. Философия как история философии. СПб.: Алетея, 1999, с. 5.

с его точки зрения, скорее как теоретическая наука, чем как мировоззренческая основа для практической деятельности¹¹⁰.

Представление об индийской философии как об интеллектуальной деятельности, практической по преимуществу или, во всяком случае, направленной на достижение практических целей, на не на чистое «знание ради знания», достаточно распространено и, в общем, не лишено некоторых оснований¹¹¹. Таких же взглядов придерживается Радхакришнан: «Индийская философия, – пишет он, – интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни и, пройдя сквозь различные школы, возвращается в жизнь. Великие памятники индийской философии не имеют того академического характера, который так сильно сказывается в позднейшей критике и комментариях»¹¹². С этой позиции индийская философия предстает значительно более прагматической, чем западная мысль, ориентированная, по мнению Дасгупты и Радхакришнана, на постижение абстрактных сущностей, познание которых будет тем более точным и полным, чем меньше будет зависеть от практических потребностей познающего.

Однако практика, о которой говорит Дасгупта, – это практика прежде всего религиозная, связанная с проблемой освобождения. Это видно из изложения им фундаментальных положений («догм», по его собственному выражению) всей индийской философии: 1) непогрешимость мудрости Вед, 2) учение о закабалении и освобождении, 3) закон кармы, 4) учение о перерождении. Основной догмой является, конечно, первая, из которой следует, что разум неспособен постичь истину («убеждение, почти самоубийственное для всякой философии в современном смысле слова», – иронически замечает Дасгупта) и может оперировать только в сфере обыденных – биологических и социальных – потребностей человека, но бессилён показать человеку даже отблеск истины¹¹³.

Конечно, Дасгупту трудно заподозрить в грубом иррационализме. Он не отвергает разум как средство познания мира, не отказывает логическим рассуждениям в способности познавать то, что дано человеку в ощущениях, и адаптировать его к материальной реальности. Но Дасгупта пытается показать ограниченность разума в тех вопросах, которые лежат за пределами чувственно познаваемого и могут быть постигнуты только йогической интуицией. В самом деле, первым и наиболее очевидным средством познания являются, естественно, ощущения; ими ограничивают свою теорию познания локайтики, показывая, насколько сомнительными могут быть результаты использования других познавательных средств. С данными чувств имеет дело разум, оперирующий логическими категориями, надстраивающий над эмпирическим уровнем познания новый – концептуальный. Однако чувственное восприятие

¹¹⁰ Dasgupta S. N. *Philosophy of dependent emergence*, p. 253.

¹¹¹ Хотя мнения по данному вопросу расходятся, и многие ученые (как западные, так и индийские) крайне скептически относятся к представлению об индийской философии как практической *par excellence*. Среди отечественных востоковедов так полагает, например, В. К. Шохин (см.: Лысенко В. Г. *Классическая индийская философия в переводах и исследованиях российских ученых (1990 – 1996)* // *Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока*. М., 1988, с. 48), из индийских – А. Ч. Дас (*Das A. C. Studies in philosophy*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1962, p. 55).

¹¹² Радхакришнан С. *Индийская философия*. СПб.: Стикс, 1994, т. 1, с. 13.

¹¹³ Dasgupta S. N. *Op. cit.*, p. 253.

дает нам лишь знание отдельных вещей или даже отдельных их аспектов, логические же конструкции опровержимы. Дасгупта вслед за ортодоксальными ведантистами ставит здесь серьезный вопрос: можно ли считать то, что опровержимо, знанием? По замечанию одного из современных западных философов, «знание должно быть *неопровержимым* по определению»¹¹⁴.

Естественно, высшим, абсолютно истинным знанием у Дасгупты является знание о непреходящем – о том, знание чего дается лишь Ведами. То, что Веды не имеют автора, делает их свободными от всяческой субъективности и налагаемых ею ограничений, поэтому и истинность их неколебима. Здесь взгляды Дасгупты близки мнениям и многих других индийских мыслителей XX века на природу индийской философии. Так, Ауробиндо Гхош полагает, что «Веды скорее всего были именно тем, на что они претендуют, – поиском мистического знания, первым проявлением вечного стремления индийской мысли проникнуть внутренним оком за пределы материального мира в область божественного, сил и самосуществования того, о ком мудрецы говорят столь различно, – знаменитая фраза, в которой Ригведа раскрывает свою главную тайну»¹¹⁵. Ауробиндо подчеркивает, что для ведических риши «Веды были Словом, раскрывающим Истину и облекающим мистический смысл жизни в одежды образа и символа»¹¹⁶. Лучше сказать даже, что Веды были Словом, которое само и есть Истина. Философ отмечает при этом, что непонятность ведического текста для современного человека обусловлена тем, что его разум управляется логикой, абстрактными понятиями, формализующими мышление, а содержание его составляют факты жизни, как они даны нам в простом чувственном опыте, осмысляемом в позитивистском ключе, «без попытки обнаружить в них божественный или мистический смысл, причем воображение рассматривается как эстетическая игра фантазии, а не ключ к истине, и его подсказки принимаются в расчет лишь в тех случаях, когда они не противоречат логике или опыту постижения материального мира, а интуиция признается лишь в ее глубоко преобразованной интеллектуализированной форме»¹¹⁷. Показательно, что Ауробиндо постоянно использует применительно к Ведам слово «мистический»: ведическое знание для него – за пределами не только обыденного, повседневного опыта, но и вне рациональности, в сфере, где отсутствуют какие бы то ни было законы – не только физические, но и логические, такие, как законы тождества или противоречия. Ведическое знание понимается им как знание не столько логическое, сколько практическое, ибо в реальной практике мы можем видеть (кажущееся, естественно) нарушение и физических, и логических законов, так что полностью доверять следует не им, а собственной религиозной интуиции, ведущей к познанию божества. Мистицизм в принципе предполагает прямое, без посредников, общение адепта с божеством или иной высшей религиозной инстанцией. Но у Ауробиндо он означает отказ также от посредничества интеллекта, который облекает религиозные переживания в логические и словесные формы, тем самым

¹¹⁴ Hendricks V. F. *Mainstream and formal epistemology*. Cambridge: Cambridge University press, 2007, p. 8.

¹¹⁵ Гхош А. *Основы индийской культуры // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX века / Пер. с англ., бенгали и урду. М.: Художественная литература, 1987, с. 346.*

¹¹⁶ Там же, с. 345.

¹¹⁷ Там же, с. 344.

неизбежно ее искажая. По его мнению, «провидцы скорее видели, чем осознавали истину, облакая ее в форму интуитивной идеи и образа-открытия»¹¹⁸. Иными словами, Ауробиндо отказывает разуму вообще в какой бы то ни было ценности за пределами чисто утилитарной сферы. Чтобы стать средством доступа к абсолютной истине, само сознание должно переродиться, для чего и существует йога (в случае Ауробиндо – разработанная им интегральная йога), замысел которой состоит в том, чтобы раскрыть божество в человеке, не растворяя, однако, его личность в божественном¹¹⁹. Как видно, в отличие от Дасгупты, не акцентировавшего внимание на бессилии разума достичь абсолютной истины самостоятельно, без помощи указаний извне – со стороны ведических риши, – Ауробиндо подчеркивает, что интеллект глубоко ограничен по своей природе, ибо способен познавать нечто только в тесных рамках субъект-объектных отношений.

Таким образом, философия как у Ауробиндо, так и у Дасгупты оказывается деятельностью, в конечном счете, низшей по сравнению с религиозными (прежде всего психотехническими) практиками, выводящими человека за пределы обыденного интеллекта. Эти философы признают единство разных компонентов индийской культуры и полагают, что западная цивилизация породила культуру, в которой элементы ее были разъединены и не сообщались между собой напрямую, тогда как в индийской культуре они были, по существу, разными сторонами одной и той же деятельности, которую невозможно четко назвать ни практической, ни чисто интеллектуальной, так как теория и практика в ней также не были отделены друг от друга. Лишь на основе концептуальных структур индийской философии, по мнению Ауробиндо, возможен подъем сознания на столь высокий уровень, что оно объемлет собой весь мир, не теряя при этом своей индивидуальности («Глобальное Сознание» в его терминологии)¹²⁰. Дасгупта же об изменении сознания не говорит: его внимание отдано другой цели – выявлению природы философии и механизмов ее развития. Религиозно-прагматический момент в философии Ауробиндо, очевидно, акцентирован гораздо сильнее, чем у Дасгупты.

Одной из весьма существенных для Дасгупты тем была тема отличия индийской философии от западной. В статье «Догмы индийской философии»¹²¹ Дасгупта рассматривает важный для его времени вопрос – отношение современной ему индийской культуры к западной философской мысли. В самом деле, говорит он, западная культура достигла больших высот не только в области политики и экономики, но и в чисто теоретических знаниях. Велики ее научные достижения, несомненна тонкость и глубина поэтического гения, очевидны философские прозрения, и все это влияет на образованных индийцев, которые порой склонны искать в своей собственной культурной традиции в первую очередь сходства с философией Запада, что осложняется еще и тем, что большая часть философских традиций древности в Индии давно угасла и стала

¹¹⁸ Там же, с. 354.

¹¹⁹ Величенко А. Е. Тайна йоги Шри Ауробиндо: реконструкция безмолвного знания. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005, с. 105.

¹²⁰ Пендюрина Л. П. Шри Ауробиндо. М., Ростов-н/Д: MapT, 2005, с. 57.

¹²¹ Dasgupta S. N. Dogmas of Indian philosophy // Dasgupta S. N. Philosophical essays. Calcutta: Calcutta University press, 1941, p. 208 – 233.

достоянием лишь истории, так что всякое их изучение вынужденно оказывается работой чисто филологической¹²². Мы не можем причаститься философии, например, санкхьи, мимансы или вайшешики как живой деятельности, и нам остается только изучать древние рукописи, пытаюсь из них же самих понять, в чем состоял практический смысл этих философских систем (в этом опять проявляется представление Дасгупты о философии как живой практической деятельности, направленной на изменение нашего мировоззрения, а через это – и человеческой природы в целом). По этой причине следует считать бессмысленными утверждения некоторых радикальных традиционалистов о необходимости возвращения к прошлому, устранения всего того, что Индия получила благодаря контакту с Западом, и восстановления тех социальных порядков и культурных стереотипов, которые существовали в индийской культуре в доколониальный период.

Для Дасгупты такие взгляды неприемлемы уже хотя бы потому, что восстановление традиций прошлого способно резко отрицательно повлиять на современную индийскую культуру и ослабить ее по сравнению с другими культурами мира. Воскресить прошлое – значит вернуться к идеалам йогинов, погруженных в медитацию и равнодушных ко всему, кроме собственного спасения, к вынужденному аскетизму простого народа, способного удовлетворить лишь самые простейшие жизненные потребности, а это заставит Индию выйти из общего потока развития современного мира¹²³. С другой стороны, невозможно и заменить полностью прежние традиции западными – индеец никогда не станет полноценным европейцем. Выход для Дасгупты один – сочетать индийские культурные достижения с западными. Подлинный шанс развития индийская культура получит тогда, когда сможет, по его образному выражению, выстроить собственную крепость, о стены которой будут разбиваться волны западных культурных влияний¹²⁴. Философия, как пишет Дасгупта, – это жизнь в миниатюре¹²⁵, поэтому всякие попытки искать идеи Гегеля в учении Шанкары или философию Д. Юма в буддизме заранее обречены на провал: сходства мало о чем говорят, если не дополняются анализом различий¹²⁶.

Вторая фундаментальная догма индийской философии (учение о закабалении и освобождении) отражена уже в Упанишадах: это учение о двух путях – пути богов и пути отцов, о которых гласит Брихадараньяка (VI. 2: 15 – 16), и связанное с ними учение о перерождении. Кроме локаятиков, ни одна философская система Индии не отрицала доктрину перерождения, включая и одну из ее важнейших частей (может быть, ключевую) – доктрину кармы. Каждое действие имеет последствия, которые проявятся в жизни того, кто совершил действие, независимо от того, знает он об этом или нет, и все, что можно сделать с кармой, – это попытаться уравновесить ее другой кармой (и тогда существование в колесе перерождений будет бесконечным) или, не создавая новой кармы, дождаться исчерпания старой (и тогда живое существо

¹²² Ibidem, p. 210.

¹²³ Ibidem, p. 215.

¹²⁴ Ibidem, p. 216.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem, p. 221.

сможет пойти по пути богов и покинуть сансару). С этой догмой связана и другая – понятие освобождения (*mokṣa*, *mukti*, *apavarga*, *nirvāṇa*)¹²⁷. Она тоже, в конечном счете, коренится в Упанишадах и тоже находит свое отражение в самых разных философских системах, за исключением локаяты, хотя и толкуется по-разному.

Эти догмы, пишет Дасгупта, составляют самый фундамент индийской философской мысли и, шире, мировоззрения вообще. Можно не верить в бога, отрицать эффективность молитв, не признавать божественной милости, но каждый индиец, согласно Дасгупте, на едва ли не бессознательном уровне принимает эти принципиальные мировоззренческие установки.

Все это обусловлено религиозно-практической значимостью философии для индийской культуры. «Философия началась в Индии с глубокого субъективного стремления к высшему, и ценность его поиска подтверждалась и обосновывалась сверхсознательным духовным опытом, эпистемологическими рассуждениями и диалектическими спорами, так что все, что мы называем философией, росло и накапливалось в течение столетий развития, но никогда не входило в противоречие с изначальными догмами, оправдывавшими свое практическое значение»¹²⁸. Философия у него призвана удовлетворить тоску человека по высшему началу, по единению с ним, возвысить человеческое естество до его истинного – божественного состояния. Разумеется, эта мысль основана на допущении, что человек способен обрести истинное, высшее знание, так что «этот высший оптимизм можно рассматривать в каком-то смысле как “материковую породу” (*bed-rock*) индийской философской культуры»¹²⁹.

Как видно, философия в учении Дасгупты представляет собой практическую деятельность по, можно сказать, *разъяснению* обыденному человеческому сознанию тех истин, которые были интуитивно постигнуты древними мудрецами – риши. Философия – это средство коммуникации или инструмент для перевода прозрений риши на язык обыденной *жизни* (именно *жизни*, а не чистого мышления, так как чистое мышление, сколь бы совершенным оно ни было, не сможет, не имея прямых связей с повседневной практикой, поднять до божественного совершенства все человеческое естество). Философия оказывается средством достичь в рамках культуры того единства, которое свойственно самому мирозданию. Мир, с точки зрения адвайты, един, в нем нет кардинальных, неустранимых разрывов, в том числе и пропасти между богом и сотворенным им миром, и если человек постигает себя, в соответствии с принципами адвайты, как единого с божеством, «тогда заживляется рана, которая, казалось, вечно разделяла мир надвое между Сатаной и Небесами так, как если бы не существовало ничего другого – только Добро и Зло, и снова Добро и Зло, а посередине находились бы мы, подобные избалованному ребенку, которого наставляют на путь истинный. Всякая двойственность – это видение, основанное на Неведении. Ведь везде – лишь одно: *неисчислимое*

¹²⁷ Ibidem, p. 226.

¹²⁸ Ibidem, p. 231.

¹²⁹ Ibidem, p. 232.

Единое – а “диссонансы Бога” служат росту божества внутри нас»¹³⁰. Субъект сансары понимается в веданте как душа, пораженная неведением и не знающая своей истинной природы – единства с Брахманом¹³¹, так что философия, с точки зрения Дасгупты как ведантиста, представляет собой средство очищения сознания и постижения душой ее истинного «Я».

Разумеется, взгляд на индийскую философию как на определенный тип практики, мягко говоря, весьма уязвим для критики. Если считать связь с практикой необходимой чертой философии, тогда то же самое мы легко найдем и в западной философской мысли, которая вся – от Фалеса до Рорти – ориентирована на решение проблем, возникающих перед человеком западной культуры; естественно, проблемы эти – иные, чем те, что встают перед носителем культуры Индии, но все же философская деятельность никогда не отрывается от социальной и культурной практики, а ощущение ее оторванности возникает лишь из того, что философия подходит к практике опосредованно, не пытаясь решать те проблемы, которые могут быть решены позитивной наукой. Прямо связывать философские концепции с жизненными проблемами – значит совершать ошибку, подобную описанной П. Бурдьё «ошибке короткого замыкания», которая заключается в связывании между собой сильно удаленных, имеющих мало общего терминов и вытеснении исключительно важного опосредующего звена – поля культурного производства¹³². Невозможно установить прямой контакт между житейскими практиками и, например, учением о Брахмане. Как было показано выше, между этими вещами, несомненно, есть связь, но она опосредована «культурным полем» – системой определенных представлений о мире и человеке, системой, центром которой является понятие *ṛta* и представление о мировом порядке и мировой гармонии и которая проявляется в деятельности известных социальных институций – жречества, ритуалистики, практики санньясы, социальной организации индийского общества. Лишь через посредство всех этих культурных инстанций могут взаимодействовать чистая философия и чистая практика, причем философия нацелена на осмысление не столько самой по себе практики, сколько тех концептуальных условий, в которых она становится возможной и которые детерминируют ее специфические черты.

Естественно задаться вопросом о причинах такого восприятия философии. Чтобы не впасть в «ошибку короткого замыкания», рассмотрим (по необходимости очень кратко) некоторые особенности развития индийской философии в конце XIX и начале XX вв. Для современной индийской философии – тех ее направлений, что берут истоки в классической древней философии, – характерно отрицание процесса освобождения как чисто созерцательного. Освобождение возможно не только посредством чистой медитации, но и через практическую активность, так что человек в неоведантизме предстает уже не только как существо высшего порядка, чье

¹³⁰ Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Пер. с франц. А. А. Шевченко, В. Г. Баранова. СПб.: Алетейя, Комплект, 1992, с. 142.

¹³¹ Шохин В. К. Сансара // Универсалии восточных культур / Под ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2001, с. 344 – 345.

¹³² Бурдьё П. Объективировать объективирующего субъекта / Пер. с франц. Н. А. Шматко. – http://bourdieu.narod.ru/choses_dites/PBchoses_dites24.htm, 15.04.2006.

достоинство сокрыто неведением, но и как «садовник материи» (по образному выражению Елены Рерих). Человек не должен только созерцать, хотя, безусловно, джняна-йога все равно остается для многих типов личностей хорошим и даже предпочтительным путем к освобождению. Нужны (хотя бы как вспомогательные) также и другие религиозные практики. Уже в середине XIX в. у Свами Дайянанды при всей его строгой ортодоксальности «освоение и преобразование наличного мира считается единственным правомерным путем приближения к освобождению»¹³³. Человек представляется в неоведантизме не иллюзорным порождением Брахмана, плодом его творческой игры, а реальным соратником божества, участвующим по мере своих слабых сил в божественном мирозидующем труде. Как было сказано выше, в современной индийской философской мысли человек начинает восприниматься как самостоятельная и, главное, самоценная личность, которая может страдать от одиночества или активно участвовать в жизни общества, господствовать над своей судьбой или быть игрушкой в ее руках, но в любом случае человек уже несет полную ответственность за выполнение им своего нравственного и социального долга. Возможно, именно по этой причине столь созвучной идеям индийских мыслителей XIX – XX вв. оказалась философия Бхагавадгиты с ее представлением о дхарме, хотя индийцы, адаптируя его к условиям современности глубоко переосмыслили его: если в Гите речь идет о варновом долге, до у неоведантистов – о долге индивидуальном. Например, Ананда Кумарасвами различает понятия *dharma* и *svadharma*: первое – это универсальный мировой порядок, второе же представляет собой ту часть мирового порядка, за которую несет ответственность отдельный человек; таким же образом различаются у него *karma* и *svakarma*: первое – всеобщий безличный закон, определяющий характер деятельности людей, второе – принцип сознательного участия конкретного человека в столь же конкретной созидательной деятельности¹³⁴.

Более того, уже в конце XIX в. (у Свами Вивекананды) ставится вопрос о социальных аспектах мокши. «Мокша каждого, по мнению Вивекананды, – приобретение всех: положение Индии изменится, когда одновременно лучшие ее сыны станут совершенными. По сути, и здесь в специфической форме выразилась просветительская идея совместной деятельности всех индийцев, определяющей направление общественного развития»¹³⁵. Человек выступает здесь как член общества, но роль его уже не определяется жестко и однозначно его позицией в варновой системе, а зависит от самого человека, что налагает на него особую ответственность – как социальную, так и религиозную. Еще дальше идет Ауробиндо, у которого человек (не только индеец, как у Вивекананды, а человек вообще) – это переломная фаза мировой эволюции, на которой эволюция Вселенной впервые становится сознательной¹³⁶, так что он оказывается носителем не только всечеловеческой, но и вселенской миссии.

¹³³ Мезенцева О. В. Проблема человека в учении Свами Дайянанды Сарасвати // *Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества*. М.: Наука, 1992, с. 86.

¹³⁴ Ефименко В. А. Ананда Кумарасвами: преображение человека в культуре // Там же, с. 129 – 130.

¹³⁵ Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в индийской философии Нового времени // *Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока*. М.: Наука, 1993, с. 119.

¹³⁶ Литман А. Д. Современная индийская философия. М.: Мысль, 1985, с. 155 – 156.

Особенности развития индийской философской мысли в конце XVIII – начале XIX вв. определили целый ряд специфических черт философии в Индии XX в. Активность человека как ценность, которую он должен осуществить перед ликом божества, участие человека в божественной созидательной деятельности выступили на первый план в неоведантизме, последователи которого поставили под сомнение как традиционную установку адвайты на освобождение как чисто созерцательное и индивидуальное действие, так и установку вишиштадвайты Рамануджи на любовь к божественной Личности как средство освобождения. Исходя из этого, становится понятно, почему на рубеже XIX – XX вв. особенную популярность приобрела в интеллектуальных кругах Индии Бхагавадгита: сторонники движения за возрождение традиционных моделей индийской культуры в новых социально-культурных условиях (revivalists) ставили «духовную революцию» Гиты выше любых социальных революций Запада, ибо она совершилась не во внешнем мире, а во внутреннем, в душе человека, содержание которой одно определяет, как будет действовать человек и каким вообще он будет¹³⁷.

Как видно, представление о философии как о деятельности по преимуществу практической (во всяком случае, в идеале) не было уникальной особенностью философского учения Дасгупты. Он в этом отношении следовал тем представлениям, которые были распространены в индийской интеллектуальной среде в его время. Выше уже шла речь о воззрениях П. Т. Раджу. С. Ченнакесаван полагал, что «философия – это не только интеллектуальные упражнения, но и способ управления жизнью в свете познанных и постигнутых истин. Таким образом, философия – по крайней мере, в древности – формировала путь жизни, мировоззрение, которое влияло на жизнь»¹³⁸. По мнению Дж. Неру, «в Индии философия не была исключительным достоянием узкого круга философов или ученых мужей. Философия являлась важным элементом религии масс. Она проникала к ним в упрощенной форме и создавала философское мировоззрение, ставшее в Индии почти столь же общим, как и в Китае»¹³⁹. В философии видят продолжение религии – или, точнее, философию и религию видят как два феномена, спаянных друг с другом настолько тесно, что разделить их можно только в воображении ученого. По мнению этих индийских мыслителей, одна из специфических черт религиозного сознания в Индии заключается в том, что оно глубоко пронизано философскими взглядами, предполагает определенное мировидение, тогда как западная религиозность, по их мнению, прекрасно может обходиться и без философской основы. Интересно, что такого мнения придерживаются порой и западные исследователи: так, Д. Х. Бишоп полагает, что для индийской философской мысли характерно отсутствие четкого различия религии и собственно философии, а также материального и нематериального уровня бытия¹⁴⁰. С его точки зрения, в Индии от философов

¹³⁷ Ключев Б. И. Идеология индуистского возрожденчества // *Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее*. М.: Наука, ГРВЛ, 1989, с. 137.

¹³⁸ Chennakesavan S. In search of Indian philosophy // *Indian philosophy: past and future*, p. 41.

¹³⁹ Неру Дж. *Открытие Индии* // *Открытие Индии*, с. 59.

¹⁴⁰ Bishop D. H. *Prologue* // *Indian thought: an introduction* / Ed. by D. H. Bishop. N. Y. – Toronto: John Wiley & sons, 1975, p. 2 – 3.

ждали, что они сами будут образцами того, как надо жить в соответствии с их учениями¹⁴¹. Здесь философия предстает поистине одной из форм житейской практики, своеобразным стилем жизни и затрагивает, следовательно, и мировоззрение, и социальные контакты вместе со способами их осуществления, и повседневную деятельность человека. Вся философская проблематика, согласно этим взглядам, вращается в Индии вокруг проблем и трудностей человека. Вся индийская философия, как пишет еще один индийский автор, укоренена в субъективности и ориентирована на нее («subjectivity-rooted»), а учения, подходящие к человеку как к объекту, ограничены и не в состоянии дать истинное знание о своем предмете¹⁴².

§ 2. «Философия зависимого возникновения» и западный эмерджентизм

В вопросе о природе философии Дасгупта занимает совершенно ясную позицию: основой всякой философии является опыт. «Посторонние допущения любого рода, которые не объясняют опыт непосредственно, а привнесены в него извне, обречены быть препятствием для развития философских спекуляций и затемнять философское видение. Философия, если хочет расти, должна основываться на опыте, непосредственном или опосредованном»¹⁴³. О том же говорит и Ауробиндо: «Опыт и обобщение опыта я считаю истинной философией»¹⁴⁴. Однако последний прямо раскрывает то, что он понимает под термином «опыт», тогда как у первого сущность опыта и интерпретация этого понятия описываются более завуалированно. Для Ауробиндо опыт – это в первую очередь опыт йогический, медитативный¹⁴⁵. Дасгупта тоже видит сущность философии в опыте, но понимает его более широко, включая сюда не только трансперсональные переживания, но и самые обыденные, и стараясь показать относительность границ между обычным и йогическим опытом: и то, и другое есть именно *опыт*, переживание, и не следует отдавать предпочтение одной сфере его перед другой, основываясь лишь на априорных предпосылках (или, лучше сказать, предрассудках). Опыт в понимании Дасгупты – это то, что он называет «mental facts» – самые разнообразные переживания, независимо от того, насколько они объективны. Вообще понятие объективности у него трактуется своеобразно: у всякого переживания есть свой объект, всякое переживание чем-то вызвано, а значит, никогда не может быть совершенно пустым. В опыт в понимании Дасгупты входят все чувственные данные, ощущения, желания, акты воли, логические построения, плоды воображения, верования, социальные явления, восприятие ценности, надежды, стремления, все то, что мы знаем от других людей (прямо или через посредство письменных источников), мистические переживания, религиозный или художественный опыт, эмоции, йогические прозрения – все это объемлет и включает в себя понятие опыта¹⁴⁶. Дасгупта не проводит границы между опытом объективным и

¹⁴¹ Ibidem, p. 6.

¹⁴² Sinari R. The quest for an ontology of human self // Indian philosophy: past and future, p. 123, 125.

¹⁴³ Dasgupta S. N. Philosophy of dependent emergence, p. 255.

¹⁴⁴ Цит. по: Величенко А. Е. Ук. соч., с. 9.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 256.

субъективным, обыденным и трансперсональным, между переживаниями здорового человека и душевнобольного и т. д. Все это Дасгупта именует «непосредственным опытом» (direct experience).

Существует, однако, и опосредованный опыт, к сфере которого принадлежит то, что не дано непосредственно, но помогает объяснить и связать воедино те непосредственные переживания, которые без допущения объединяющего их начала остались бы *disjecta membra*, бессмысленным набором отдельных ощущений и представлений. Рассматривая опосредованный опыт, Дасгупта ссылается на Ф. Г. Брэдли и его учение об Абсолюте. По сути дела, Абсолют Брэдли, Мак-Таггарта и Бозанкета был той же гегелевской «абсолютной идеей», но лишенной своей историчности и не развивающейся, что в какой-то степени сближает эту концепцию с учением о Брахмане, выдвинутым Шанкарой, причем ее целостность и всеохватность последователями абсолютного идеализма были доведены до своих логических границ. Они, так сказать, «возвели Абсолют в абсолют», сделав его тем самым чем-то глубоко иррациональным и не поддающимся познанию разумом, что, естественно, привело к выдвиганию на первый план интуиции в качестве главного инструмента познания, ибо если Абсолют поглощает и растворяет в себе все частное, лишая части их онтологического статуса, то познание частных вещей, то есть отдельных вещей, уже не ведет к получению истинного знания. В самом деле, если мы воспринимаем вещи только через их чувственные качества, то восприятие дает сознанию только «внешность» вещей, ничего не говоря об их глубинной сущности. Помимо этого, невозможно постичь, как первичные качества вещи (протяженность, форма и т. д.), которые позволяют нам судить о природе наблюдаемого объекта, связаны со вторичными качествами (цвет, вкус и т. д.) Ф. Брэдли, исследуя этот вопрос, приходит к пессимистическому выводу: «Различные способы восприятия вещей оказались в состоянии дать лишь простую видимость»¹⁴⁷. В итоге наиболее валидным источником знания об Абсолюте становится интуитивное познание.

Интересный парадокс философии Брэдли состоит в том, что действительность как целое имеет для него эмпирический характер. Грубо говоря, Абсолют дан в опыте. Однако человеческая мысль не в силах охватить все содержание опыта и потому не достигает знания о действительности. «Мышление в силу его дискурсивной и “реляциональной” природы, считает Брэдли, не в состоянии совершенным образом проникнуть в природу реальности. Чего лишено мышление или интеллект, так это способности чувственной интуиции, “симультанного” видения мира, отчего оно вынуждено переходить от одного пункта к другому, оперировать терминами и отношениями, приходя тем самым к созданию “идеальных конструкций” (это понятие – одно из центральных в логике и метафизике философа), обладающих не более, чем гипотетической значимостью»¹⁴⁸. Абсолют непознаваем, однако при этом он служит точкой отсчета при оценке степени реальности того или иного явления. Наблюдаемые нами вещи и явления не могут считаться

¹⁴⁷ Bradley F. H. Appearance and reality. Oxford, 1966, p. 111.

¹⁴⁸ Косич И. В. Критика абсолютного идеализма Ф. Г. Брэдли (проблема реальности). Автореф. дисс... канд. филос. наук. М., 1989, с. 21.

реальными вполне; они реальны лишь постольку, поскольку в них присутствует реальность как таковая – Абсолют, и иллюзорны настолько, насколько отделены от Абсолюта. Разум же (и тем более эмпирическое познание) не постигает этой особенности феноменального мира, приписывая феноменам одинаковое свойство быть совершенно реальными, чем и демонстрирует свою несостоятельность в деле познания действительности, какова она на самом деле, ибо, согласно Брэдли, «внутренняя противоречивость понятия есть симптом нереальности его объекта»¹⁴⁹.

Абсолют в интерпретации британских неогегельянцев Дасгупта понимает как нечто, что дано лишь в опосредованном опыте. Для Брэдли Абсолют *дан* практически, мы его можем, так сказать, потрогать и попробовать на вкус, для Дасгупты же понятие о нем – единственное средство связать воедино разрозненный опыт. Логический вывод у этого философа помещается в сферу опыта так же, как и ощущения, восприятия и т. п., хотя в ней Дасгупта и отводит ему отдельный регион. В конечном счете, все, с чем человек как познающий субъект имеет дело, есть опыт.

По всей видимости, такие взгляды индийского историка разумнее всего можно объяснить непосредственным его знакомством с концепциями западных философов, с которыми он общался во время своих поездок в Европу. Тексты Дасгупты явственно свидетельствуют о хорошем его знакомстве с европейским неогегельянством (достаточно сказать, что он специально посвятил две статьи рассмотрению некоторых вопросов итальянского неогегельянства, причем работал с сочинениями Б. Кроче и Дж. Джентиле на языке оригинала; к этим статьям мы еще вернемся). Явно не хуже был он знаком и с другими философскими концепциями того времени, влиятельными в Европе и Америке. Так, трактовка опыта у него близка концепции Э. Маха, в которой вся физическая реальность сводится к «комплексам ощущений»¹⁵⁰. У Маха речь идет о том, что истинной реальностью может считаться только то, что переживается каким-то образом в простейшем, не прошедшем еще через фильтры разума опыте – ощущении, свободном от любой концептуализации. В его философии элементы мира не разложены еще на субъективное и объективное – это деление появляется позднее, когда в дело вступает интеллект, работающий дискретно и делящий чистый дорациональный опыт на «сознание» и «действительный мир»¹⁵¹.

Созвучны взглядам Дасгупты и философские воззрения американского прагматиста У. Джеймса (1842 – 1910). Согласно учению «радикального эмпиризма», выдвинутому этим старшим современником Дасгупты, мироздание описывается как поток *перцептов* (в собственной терминологии Джеймса) – элементарных ощущений, поток которых непрерывен, а части его невозможно четко отделить друг от друга. Над уровнем перцептов надстраивается уровень *концептов* – понятий, которые, в отличие от перцептов, не перетекают один в другой и ясно друг от друга отделены. «Концепты дискретны, прерывны в том смысле, что каждый имеет свое особое значение. У каждого концепта есть его

¹⁴⁹ Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. М.: Наука, 1973, с. 66.

¹⁵⁰ Зотов А. Ф. Современная западная философия. М., 2001, с. 100.

¹⁵¹ Там же, с. 101.

единственный *смысл*, исключаяющий все другие [...]. Наоборот, поток чувственных переживаний, как таковой, не *означает* ровно ничего и есть просто непосредственное переживание»¹⁵². Поток сознания совершенно хаотичен, в нем нет никаких имманентно присущих ему закономерностей, никакого порядка, и всякий порядок, который можно там найти, мы привносим туда сами. Опыт хаотичен и бессвязен, а одной из высших потребностей человека является потребность в связности, предсказуемости мироздания, породившая и позитивную науку, и магию, и астрологию, и другие формы культуры. «После желания свободно дышать величайшим желанием человека... является желание *последовательности*, т. е. ощущения того, что все мыслимое человеком в настоящее время согласуется с его идеями, возникшими в других ситуациях»¹⁵³. Из этого желания и возникает сознание как инструмент, позволяющий человеку прогнозировать будущее и устанавливать между событиями разнообразные связи. Но это вовсе не значит, что такие связи существуют объективно. Законы и правила – только средство успешно ориентироваться в мире и достигать в данных условиях поставленных перед собой целей.

Примечательно, что слова Джеймса о жажде последовательности как одной из высших потребностей человеческого сознания в какой-то степени перекликаются и со взглядами Дасгупты. В отличие от американского прагматиста, индийский историк указывает, что опыт наш в значительной мере связан с опытом других людей, так как человек склонен доверять лишь тем переживаниям, которые совместимы с переживаниями других, а тот опыт, который несоизмерим с опытом ближних наших, мы склонны рассматривать как случайный и ставить его под сомнение¹⁵⁴. Для Джеймса же опыт других людей не столь актуален, хотя он и учитывается в известной степени в так называемой «кредитной теории истины». Суть ее состоит в том, что мы можем считать истинной идею, о полезности которой для нас мы судить не можем по тем или иным причинам, при условии, что она оказалась полезной для кого-то другого в той или иной жизненной ситуации. Мы считаем ее истинной как бы «в кредит». В самом деле, если практическая ценность (то есть истинность) идей зависит от ценности их объектов, а один и тот же объект не всегда ценен для нас одинаково, то и истинность идей будет меняться. Более того, если отказаться от «кредитной теории истины», мы будем обречены каждую идею проверять, грубо говоря, «на собственной шкуре», что, конечно, весьма существенно усложнит нашу жизнь, то есть будет практически вредным; поэтому уже по самим критериям истинности, принятым в прагматизме, идея отказа от данной теории – идея неистинная.

Однако наиболее созвучны в учениях Джеймса и Дасгупты представления о значимости прошлого опыта в переживаниях. Всякий опыт, касается он внешнего объективного мира или наших собственных переживаний, имплицитно несет в себе всю предшествующую историю нашей личности,

¹⁵² Джеймс У. Введение в философию. Рассел Б. Проблемы философии / Пер с англ. под ред. А. Ф. Грязнова. М.: Республика, 2000, с. 35.

¹⁵³ Джеймс У. Воля к вере / Пер. с англ. М.: Республика, 1997, с. 356. Об этом см. также: Бурмистров С. Л. Уильям Джеймс. – <http://anthropology.ru/texts/burmistr/james.html>, 21.08.2009.

¹⁵⁴ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 258.

нашего прошлого опыта, благодаря которому новый опыт подтверждается и входит в наше сознание или же, наоборот, отвергается и маркируется как ложный, иллюзорный¹⁵⁵. Достаточно сравнить это с еще одной особенностью учения Джеймса об истине – «Истина должна быть совместима с предыдущими истинами и с новыми фактами»¹⁵⁶. Иными словами, картина мира не должна быть «рваной». Избежать же этого можно лишь при условии, что мы не только сознательно отбираем факты так, чтобы они могли уложиться в какую-либо внутренне непротиворечивую концептуальную схему, но и для начала эту схему создаем – или, точнее, в нас она возникает сама благодаря постепенному накоплению сравнительно однотипного опыта, к которому приходится приспособливаться всем новым переживаниям.

Общим в концепциях Маха, Джеймса и Дасгупты является, как видим, понятие опыта. Даже особенности трактовки этого понятия у них весьма сходны – везде речь идет о простейших переживаниях, которые еще не разводятся по регионам «объективное» / «субъективное», «материальное» / «идеальное» и т. п., а просто переживаются в чистом виде. Такой подход к проблеме опыта был характерен для времен, когда жил и работал Дасгупта. На рубеже XIX – XX вв. проблеме опыта и осмысления его нашим сознанием уделялось много внимания, и одна из главных трудностей заключалась в том, чтобы объяснить, как сознание – нечто совершенно идеальное, *res cogitans*, отделенная на картезианский манер от материи, *res extensa*, – может взаимодействовать с материей и получать от нее какие бы то ни было переживания. Если исходить из ставшей к тому моменту традиционной установки Декарта на четкое разделение материи и сознания как субстанций, которые по определению никак взаимодействовать не могут (иначе они просто не были бы субстанциями), психофизическая проблема не находит своего решения, поэтому многие мыслители того времени (прагматисты, позитивисты, неореалисты) отказывались от деления всего сущего на «материю» и «сознание» и предлагали говорить о чистом опыте, который только потом разделяется на отдельные области «материи» и «сознания» в зависимости от особенностей как самого конкретного опыта, так и субъекта, который проводит это разделение. В неореализме, например, «речь идет о *статусе* самого познаваемого *предмета*, объекта или вещи. Поскольку мы можем воспринять их только посредством ощущений, то идеалисты типа Беркли утверждали, что нам могут быть известны наши ощущения, за пределы которых мы выйти ни в состоянии. Мы замкнуты в своих ощущениях, и как бы мы ни пытались заглянуть за них или через них, чтобы добраться до самих вещей, существующих объективно, вне нас и нашей познавательной деятельности, нас ждет неудача. За пределы наших ощущений мы выйти не в состоянии.

Отсюда делался вывод о том, что и все, что мы познаем, это только наши ощущения и, следовательно, то, что мы называем вещами, суть не более как комплексы ощущений. Весь внешний мир, таким образом, состоит из ощущений или из их комбинаций»¹⁵⁷. Этот радикальный эмпиризм

¹⁵⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 258 – 259.

¹⁵⁶ Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М.: Наука, 1974, с. 70.

¹⁵⁷ Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века. –

http://www.koob.ru/books/western_philosophy_20.rar, 26.06.2008.

неореалистов, как видно, близок к эмпиризму Джеймса, в учении которого основой познания также считаются простейшие, не прошедшие еще концептуализацию ощущения.

Дасгупта также подчеркивает, что на опыт опирается в конечном счете всякая истинная философия, хотя опыт этот, несомненно, может быть очень разным; отсюда и вся разница между философскими системами – каждая из них опирается не только на физический, культурный и социальный опыт, общий у нее с другими системами, но и на такой, который специфичен для нее и в других системах отсутствует. «Я не верю, – пишет он, – в существование какого-то опытного целого, части которого не открыты непосредственно индивидуальному переживанию»¹⁵⁸. С этой точки зрения бессмысленно говорить о социальном опыте, так как опыт может быть дан только индивиду; выражения же типа «социальный опыт» или «социальное сознание» суть только удобные метафоры, призванные показать, что сферы частного опыта разных индивидов сходны¹⁵⁹.

Однако, в отличие от неореалистов, прагматистов и позитивистов, имевших в виду только общезначимый опыт, не выходящий за пределы возможных переживаний любого душевно здорового человека, Дасгупта вводит еще один тип опыта – уникальный, не имеющий прецедентов ни в индивидуальной биографии человека, ни в общественном сознании. Этот опыт, говорит Дасгупта, внезапно возникает (*emerges*) из предшествующего опыта, но не обусловлен им в своей специфике, так что ни его появление, ни его конкретные характеристики невозможно спрогнозировать, основываясь только на знании тенденций развития индивида¹⁶⁰. Эти переживания неповторимы, и любой, кому посчастливилось испытать их, затрудняется объяснить другим, что именно он пережил, уложить неопишущее и несопоставимое ни с чем переживание в слова, хотя рассказать о них, пусть и искажая в чем-то их специфику, в принципе возможно. Этот опыт служит стимулом развития философии, так как заставляет ее постоянно изменяться в попытках объяснить и уже известное, и эти новые переживания, которые, на первый взгляд, могут вообще не поддаваться никаким словам. Опыт здесь – это опыт, если угодно, «шоковый», вызывающий потрясение в привычных мировоззренческих схемах¹⁶¹. К этому типу переживаний относятся, по Дасгупте, в том числе и переживания религиозного и художественного характера. В самом деле, истинно религиозный или поэтический опыт, когда человеку открывается то, чему ни в одном человеческом языке нет названия, ставит человека в тупик, ибо, хотя переживание его самоочевидно и не может отрицаться тем, кому даровано, оно, тем не менее, не может быть без серьезнейших потерь, иногда делающих любые слова бессмысленными, передано другому человеку. Именно для передачи этого уникального и охватывающего все человеческое существо опыта и создают поэты новые выразительные средства, для этого ищут новые, не затасканные еще, не ставшие банальностями метафоры. Известен такой художественный прием – остранение; в поэтическом тексте оно нужно в том

¹⁵⁸ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 260.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Thévenaz P. La condition de la raison philosophique. Neuchatel: Editions du Baconnière, 1968, p. 13.

числе и для того, чтобы показать читателю, что написанные слова означают не совсем то, к чему он привык, что их невозможно понять, исходя из обыденного словоупотребления, и надо остановиться и попытаться проникнуть в их скрытый смысл, который заложил в них поэт. Но и в этом случае понимание все равно остается предельно затрудненным. Важно отметить, что для Дасгупты проблемы эстетики и, в частности, проблемы понимания художественного произведения прямо были связаны с проблематикой чисто философской: то, что на логическом, рациональном уровне выражается в философских текстах, в творениях искусства находит воплощение образное и обращенное не к интеллекту уже, а к эмоциям; различие между философским трактатом и поэмой оказывается не содержательным, а лишь формальным, связанным со способом реализации смысла и трансляции его адресату.

Главным средством коммуникации и, значит, трансляции уникального и ни с чем не соизмеримого религиозного или поэтического опыта, согласно Дасгупте, является язык, который у него оказывается одновременно и средством связи между индивидами, и инстанцией, ограничивающей возможности коммуникации. «К сожалению, – пишет он, – язык является практически единственным средством, при помощи которого мы можем выражать наши переживания другим людям и понимать эти переживания самим. Переживания динамичны, конкретны и показывают себя в различных полутонах и оттенках в связи с другими переживаниями, тогда как язык статичен, абстрактен, дискретен и лишен силы реальности»¹⁶². Эта же особенность языка делает возможной приватность нашего сознания и наших переживаний, ограничивая сферу того, что в принципе может быть сообщено, и вместе с тем служа почвой для социальной кооперации между индивидами – носителями сходных психологических установок¹⁶³. Естественно, что человек больше тянется к тем, кто разделяет его фундаментальные представления о жизни, к тем, чье поведение предсказуемо и реакции понятны. С такими людьми меньше требуется слов для того, чтобы достичь взаимопонимания, так как основные компоненты сознания у них общие. При этом не что иное, как язык, является основой и необходимым условием «знания по описанию» (в терминах Б. Рассела), которое оказывается в значительной мере детерминировано языком; из этого следует, в частности, что языком детерминировано и наше мышление.

Примечательно, что при анализе понятия опыта Дасгупта прямо обращается ко взглядам одного из наиболее влиятельных в то время западных мыслителей – Бертрانا Рассела. Индийский философ, разъясняя суть своих концептов непосредственного и опосредованного опыта, ссылается на введенное Расселом различие «знания-знакомства» и «знания по описанию»¹⁶⁴. Согласно Расселу, «я знаком с объектом, когда я имею прямое познавательное отношение к этому объекту, то есть когда я непосредственно осведомлен в объекте самом по себе. Говоря здесь о познавательном отношении, я не имею в виду ту разновидность отношений, которая конституирует суждение, но ту,

¹⁶² Dasgupta S. N. Op. cit., p. 261.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 262.

которая конституирует представление»¹⁶⁵. По Расселу, знание непосредственное, знание-знакомство может касаться только элементарных чувственных данных: «в число объектов, с которыми мы знакомы, не входят ни физические объекты (в противоположность чувственно-данным), ни сознания других людей. Эти вещи известны нам способом, который я называю “знанием по описанию”»¹⁶⁶. Иными словами, то, что действительно нам дано, – это лишь простейшие чувственные данные, ощущения; отдельные же предметы и тем более классы предметов суть только ментальные конструкторы, более или менее произвольно создаваемые сознанием; знание-знакомство составляет основу процесса познания, над которой надстраивается как производное знание по описанию¹⁶⁷. Знание о физических предметах как объектах сравнительно неизменных (сохраняющих свои физические свойства, по крайней мере, сколько-нибудь длительное время), согласно Расселу, основано на коллективном опыте, в котором признается существование «нейтральных» вещей, не зависящих от того, познаем ли мы их вообще и как мы это делаем¹⁶⁸. Стремление к нейтрализму в философском описании мира вообще характерно не только для Рассела, но и для многих других мыслителей того времени; в частности, сам Рассел, подобно Маху и Джеймсу, придерживается «нейтрального монизма», в соответствии с которым понятия «материя» и «дух» понимаются как специфические логические продукты, получаемые на базе чувственных данных¹⁶⁹.

Дасгупта, развивая эту мысль, утверждает, что к опосредованному знанию относится всякое знание, полученное благодаря социальной коммуникации, и знание выводное – научные гипотезы, теории и т. п. Разумеется, сюда же относится и философия¹⁷⁰. Одной из важных областей ее деятельности является сознание и особенности его функционирования, причем философия, в отличие от психологии, изучает не отдельные процессы в психике, а сознание как носителя субъективности. Однако главной проблемой здесь является то, что сам по себе субъект ни в каком восприятии не дан и существует только как ментальный конструктор или, точнее, как конструктор лингвистический¹⁷¹. На первый взгляд, мнение Дасгупты о субъекте сильно напоминает учения Лакана и Салливана о «Я» как лингвистическом и социально-коммуникативном конструкторе. Однако в действительности сходство это лишь кажущееся, и Дасгупта на самом деле имеет в виду, что лингвистической конструкцией является только внешнее, эмпирическое «я», которое изменяется в зависимости от социальных условий, сети коммуникаций, в которые включен человек, и его самоописания. «Я» или субъект выступает в его концепции как явление, обязанное своим существованием всему многообразию ощущений, восприятий, мыслей, желаний – словом, всему множеству психических процессов личности, но вовсе не сводящееся к нему. Когда мы имеем дело с новорожденным

¹⁶⁵ Рассел Б. Знание-знакомство и знание по описанию / Пер. с англ. В. Горбатова // Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. М.: Терра, Республика, 2000, с. 445.

¹⁶⁶ Там же, с. 447.

¹⁶⁷ Колесников А. С. Свободомыслие Бертрана Рассела. М.: Мысль, 1978, с. 13.

¹⁶⁸ Колесников А. С. Философия Бертрана Рассела. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991, с. 119.

¹⁶⁹ Нарский И. С. Философия Бертрана Рассела. М.: Изд-во МГУ, 1962, с. 29.

¹⁷⁰ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 262.

¹⁷¹ Ibidem, p. 271.

ребенком, пишет Дасгупта, трудно заметить в нем проявления какого бы то ни было «я», в то время как у взрослого, если только он не олигофрен, субъективность отрицать невозможно. Откуда возникает это «я»? Согласно Дасгупте, субъект – это не все множество психических процессов, собранных вместе в один «букет», и не какая-то сущность, отличная от психических процессов и относящаяся к ним примерно так же, как душа к телу в обыденных представлениях о структуре индивида. Субъект, self – это интегральное целое, единство психических процессов, и оно, конечно, может изменяться в ходе развития личности, однако оно всегда будет «больше», чем простая сумма составляющих его частей¹⁷². Естественно, субъект всегда связан с некоторой историей; он детерминирован своей биографией, своим прошлым, так что все новые его состояния, вся его спонтанная активность опираются на его прошлые состояния. «Эту спонтанную активность можно назвать свободной волей, – пишет Дасгупта. – Она в той же мере обусловлена историей, в какой сама обуславливает историю. История – это не статичный факт, а представляет собой постоянные изменения: история детерминирует спонтанность, а спонтанность – историю. История с когнитивной точки зрения – это значение или, если угодно, “душа” всякого состояния сознания. Нет ни одного состояния сознания, которое не отсылало бы к какой-то истории. Чем больше связь с историей, тем больше глубина и смысл сознания»¹⁷³.

Как видно, сознание, а значит, и субъект связывается у Дасгупты с биографией, с прошлым человека, на которое он опирается и порождением которого он является. Человек как личность возникает из прошлого, и чем богаче опыт человека (термин «опыт» надо понимать здесь в том числе и в самом обыденном смысле – как житейский опыт, навыки социальной коммуникации и понимания конструкций культуры), тем богаче и личность. Сама же личность возникает, естественно, на определенном биологическом субстрате, хотя, повторим, и не сводится к нему. Низшие формы жизни целиком и полностью зависят от этого субстрата, и все их поведение, по мнению Дасгупты, детерминировано их биологическими особенностями. Разум же надстраивается над биологическим уровнем, внезапно возникает (*emerges*) из него, и лишь благодаря этому, когда он проявляет спонтанную активность, не определяемую полностью биологическими импульсами, мы можем говорить о существовании личности, которая от чисто биологического индивида отличается еще и тем, что ее поведение регулируется не только инстинктами и рефлексамми, но и *ценностями*¹⁷⁴. Следом за этим возникает и новая целостность – единство разных сознаний, разных личностей, возможное благодаря любви, связывающей разных индивидов воедино и создающей их личностное общество¹⁷⁵. Любовь также возникает в процессе коммуникации между личностями внезапно, «эмерджентно», так что невозможно редуцировать ее к особенностям личностей, входящих в общество, взятым по отдельности.

Таким же образом появляется и понятие бога. Истинный бог – это божество, возникающее эмерджентно из нашего чувства ценности, из понятий

¹⁷² Ibidem, p. 272.

¹⁷³ Ibidem, p. 273 – 274.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 283.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 284.

добра и зла, прекрасного и безобразного, и это божество, к которому может быть обращена человеческая любовь¹⁷⁶, так что бог оказывается в этой системе, по существу, одной из частей общества как сети коммуникативных связей.

В этой концепции обращает на себя внимание постоянное использование Дасгуптой терминов «эмерджентный», «emerging», глагола «to emerge», что явно отсылает к одной из концепций неореализма – учению С. Александера и К. Ллойд-Моргана об эмерджентной эволюции. Согласно этой философии, базисом мироздания является пространство-время, которое эмерджентно порождает из себя материю, та, в свою очередь, порождает жизнь, а из жизни таким же образом (эмерджентно, скачкообразно – так, что из прежнего состояния развивающейся системы невозможно вывести то состояние, к которому она пришла в результате скачка, и предсказать, когда совершится новый скачок и к чему он приведет) возникает разум. Движущая сила этой эволюции – *nisus*, «порыв» (понятие, в чем-то близкое учению А. Бергсона об *élan vital*), постоянно устремленный к новому, к формированию новых уровней реальности. Более того, эта эволюция порождает в конечном счете не только материю, разум, ценности, но и самого бога как понятие¹⁷⁷. Бог, каким мы его знаем, – это, по Александеру, порождение нашего сознания и его стремления к эволюции, к созданию новых ценностей, к социальной коммуникации и кооперации. Мир в этой философии оказывается системой иерархически соподчиненных уровней реальности, отличающихся друг от друга наличием эмерджентных качеств¹⁷⁸. Иными словами, Александер вводит в западной философии представление об уровнях реальности, что характерно для индийской философии. В Индии, как было показано выше, и реальность сама по себе, и познание разводятся по разным уровням (истинная реальность и, соответственно, истинное знание; относительные реальность и знание); у Александера также речь идет об уровнях, но он вводит это представление только относительно самой реальности, но не познания: познание для него остается всегда устремленным к познанию объективной истины, которая может быть только одна. Кроме того, адвайта от учения Александера отличается, помимо всего прочего, еще и тем, что в ней нет представления об эволюции мира, который предстает в ней как совершенно статичный, тогда как в философии эмерджентной эволюции, как видно уже по самому ее названию, Вселенная изменчива, и лишь благодаря этому в ней *формируются* (а не существуют как данные от века) различные уровни реальности. Возникновение нового качества, по Александеру, означает, что на данном уровне реальности появляются определенные «сочетания движений» («constellation or collocation of the motions»), которые принадлежат данному уровню, однако несут в себе, помимо качеств, присущих ему, также такие свойства, которые в нем отсутствуют; именно эти свойства и отличают данное эмерджентно возникшее новое от уровня, которым оно было порождено¹⁷⁹. Эмерджентное появление новых качеств обусловлено у Александера перераспределением

¹⁷⁶ Ibidem, p. 285.

¹⁷⁷ Грицанов А. А. Сэмюэл Александер // Всемирная энциклопедия. Философия. XX век / Под ред. А. А. Грицанова. М.: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2002, с. 23.

¹⁷⁸ Богомолов А. С. Философия англо-американского неореализма. М.: Изд-во МГУ, 1962, с. 48 – 49.

¹⁷⁹ Alexander S. Space, time and deity. L.: Macmillan & Co., 1927, vol. 2, p. 45.

пространственно-временных отношений на данном уровне реальности так, что в дополнение к уже существующим конечным чертам реальности появляются еще какие-то, которых не было ранее¹⁸⁰. Таким путем, в частности, возникает разум: на чисто биологическом уровне реальности нет еще никаких объективных предпосылок к возникновению сознания, но определенное сочетание биологических факторов приводит к тому, что в живой материи внезапно, скачкообразно формируется сознание, которое невозможно свести к чисто биологическим особенностям живой материи – носителя сознания. Таким же путем возникает и общество: индивиды не просто сходятся вместе – их коммуникации порождают совершенно новый феномен, социальную систему, которую, по мнению сторонников теории эмерджентной эволюции, невозможно свести только к сумме отдельных индивидов.

В этой концепции Вселенная предстает как динамическая, развивающаяся целостность, эволюция которой направлена, условно говоря, «вверх», к усложнению объектов, к возникновению все более разнородных и, естественно, противоречивых вследствие этого феноменов, систем, предметов¹⁸¹. Развитие это направлено к божеству – носителю высшего блага. Само толкование понятия блага, правда, у Александера неоднозначно: с одной стороны, это качество индивида, импульсы воли которого когерентны, не противоречат друг другу (в этом случае благо понимается как нравственная целостность личности), с другой же – это когерентность воли индивида с волей других, благодаря которой только и возможна социальная жизнь¹⁸². Это можно истолковать таким образом: первый аспект блага – это благо «низшего уровня», благо на уровне отдельного индивида; здесь благо понимается как свобода от неразрешимых внутренних конфликтов, блокирующих всякое личностное развитие и не позволяющих человеку эффективно действовать в мире и изменять его. Но над этим уровнем эмерджентно надстраивается другой, более сложный и высокий – уровень блага как социального феномена: лишь человек, в достаточной мере свободный от внутренних конфликтов, может успешно встроиться в социальную систему и стать ее эффективной частью; тогда его воля будет соответствовать воле других, что эмерджентно даст новое качество – социальную солидарность.

Процесс познания у Дасгупты описывается во многом в соответствии с учением Александера. Знание, как пишет Дасгупта, – это не прямое соответствие идеи объекту, не мистическое «озарение» и не простая когерентность идей друг с другом, это соотнесение идеи как с предметом, так и с предшествующей когнитивной историей личности¹⁸³. Знание, продолжает он, – это в первую очередь знание отношений¹⁸⁴. Для Александера также процесс познания – это процесс формирования и развития отношений между субъектом и объектом. Всякое отношение для него представляет собой взаимодействие предметов, вступивших в это отношение¹⁸⁵, и они, в полном соответствии с

¹⁸⁰ Brettschneider B. D. The philosophy of Samuel Alexander: Idealism in «Space, time and deity». N. Y.: Humanities press, 1964, p. 57.

¹⁸¹ Эфендиева Н. М. Критический анализ натурфилософии Эррола Харриса. Баку: Элм, 1978, с. 12.

¹⁸² Konvitz M. R. Meaning and value: A study in the axiology of S. Alexander. S. I., 1933, p. 3.

¹⁸³ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 276.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 277.

¹⁸⁵ Alexander S. Op. cit., vol. 1, p. 242.

концепцией неореализма, могут вступать в отношения с другими предметами, не изменяя своей собственной сущности, то есть не зависят в своих существенных характеристиках ни от других предметов, ни от познающего субъекта. Эта концепция у неореалистов была направлена против некоторых идеалистических теорий в эпистемологии, согласно которым сам акт познания модифицирует свой объект, так что последний в существенных своих характеристиках детерминирован познанием. Опровержению этих взглядов, в частности, посвятил специальную статью один из основателей американского неореализма Р. Б. Перри¹⁸⁶.

Согласно Дасгупте, процесс познания детерминирован не только самим объектом, но и субъектом, однако объект при этом никак не изменяется – вклад субъекта в результат познавательной деятельности зависит от того, каков был прежний опыт личности, что ей привычно, что ново для нее. Иными словами, взгляды Дасгупты здесь во многом близки к таковым у Джеймса, в учении которого познание также обусловлено спецификой предшествующего опыта индивида.

Как видно, в своей концепции зависимого возникновения Дасгупта выступил, по существу, как последователь западных философских концепций. В его философии со взглядами, характерными, скорее, для веданты, сочетались воззрения, заимствованные из неореализма, прагматизма и позитивизма, хотя в заимствовании Дасгупта был, конечно, избирателен. Так, неприемлемыми для него оказались воззрения прагматистов на познание как на чисто утилитарную функцию, необходимую только для приспособления человека к ситуации и для эффективного взаимодействия с нею. Для Дасгупты, придерживавшегося в онтологии скорее реалистической позиции, предполагающей признание независимого от познавательных актов существования относительно постоянных объектов, понимание прагматистами внешней реальности как хаотического «потока сознания», простейших переживаний, не связанных друг с другом никакими закономерностями, оказалось чуждо, и во взглядах на природу мира самого по себе он был сторонником реализма. В области же теории познания он был более склонен признавать некоторые взгляды прагматистов – а именно, учение Джеймса о влиянии прошлого опыта на познавательные акты. При этом само понятие опыта у него оказалось очень широким, охватывающим не только обыденный опыт, но вообще все возможные переживания – повседневные, поэтические, религиозные и т. п. В этом он также близок и прагматизму, и позитивизму Маха и Авенариуса.

Однако Дасгупта как философ был наследником не только реалистических направлений в западной философии и прагматизма, но также испытал влияние и другой философской традиции Запада – неогегельянства (прежде всего итальянского).

§ 3. Дасгупта и итальянское неогегельянство

Выше уже было показано значение британского неогегельянства для индийской философии, в том числе и для учения Дасгупты, но не меньшее

¹⁸⁶ Perry R. B. The ego-centric predicament. – <http://www.ditext.com/perry/ego.html>, 04.03.2005.

воздействие на него оказала на него и другая традиция этого учения – неогегельянство итальянское, ведущими представителями которого были Джованни Джентиле (1875 – 1944) и Бенедетто Кроче (1862 – 1952). Их концепциям Дасгупта посвятил специальные статьи, в которых, в частности, анализировал возможные сходства их учений с некоторыми индийскими даршанами.

Гегелевская философия появилась в итальянской интеллектуальной среде в 1860-х гг., и первыми ее представителями были Бертрандо Спавента (1817 – 1883) и Аугусто Вера (1813 – 1885)¹⁸⁷. Вера при этом был вполне ортодоксальным гегельянцем и принимал философию Гегеля в том виде, в каком она была дана у самого немецкого философа, в то время как Спавента пытался в какой-то степени реформировать гегельянство: в частности, гегелевский Абсолют у Спавенты трактуется как творение из ничего, воплотившееся в акте мышления¹⁸⁸. Своеобразно понимает этот философ и процесс развития западной философии: по его мнению, новая философия сформировалась в основах своих в итальянской мысли времен Ренессанса, но окончательно сложилась лишь в трудах Спинозы, Канта и Гегеля¹⁸⁹. Именно итальянская философия понималась им как носительница духа новой мысли, нового мировидения, которое затем нашло полное воплощение в немецкой классической философии, хотя при этом, конечно, разрабатывалась и в самой Италии такими мыслителями, как П. Галуппи, А. Розмини и В. Джоберти.

3.1) Дасгупта и Джентиле

Джентиле известен как создатель философии актуализма, в которой реальность фактически отождествляется с деятельностью субъекта. Реальность у него выводится из нашей мысли, в которой «Я» осуществляется и становится в полном смысле слова реальным, истинным, действительным. При этом Джентиле «признает исходным акт мышления “моего Я” (конечного субъекта, отличного от “эмпирического я”), направленный на познание бесконечного “универсального я” (“абсолютной субъективности”), имманентного человеку Бога»¹⁹⁰. Он переосмысляет философию Гегеля, находя в ней противоречия, делающие гегелевскую систему внутренне конфликтной. По мнению Джентиле, несомненной заслугой Гегеля было понимание им необходимости создания новой логики, противопоставленной аристотелевской аналитике, однако принципиальной ошибкой немецкого философа было то, что он уже при анализе первых, элементарных категорий (бытие, небытие, становление) упустил из виду абсолютный характер мышления. «Дело в том, что если бытие – уже больше не идея в себе, но категория, то как категория оно – мыслительный акт. И как мыслительный акт оно творит себя. В итоге бытие, небытие, становление, по Джентиле, должны рассматриваться не как объективные логические полагания (что было характерно для Гегеля), а как

¹⁸⁷ Angiulli A. Gli hegeliani e i positivisti in Italia. Firenze: Leo S. Olschki, 1992, p. 77ff.

¹⁸⁸ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Пер. с ит. С. А. Мальцевой. СПб.: Пневма, 2003, т. 4, с. 331 – 333.

¹⁸⁹ Там же, с. 331.

¹⁹⁰ Абушенко В. Л. Джованни Джентиле. – <http://www.ruart.info/?article=dzhentile>, 01.12.2008.

моменты сознания в акте, моменты “мыслящей мысли”, в коей становление как синтез двух других посылок выражает не что иное, как процесс познания (снимающий в своей конкретности абстрактные моменты, на которые его разрывает анализ). Таким образом, все гегелевское логическое построение рушится – и рушится именно потому, что предложенная немецким философом дедукция, которая стремилась быть систематической (в отличие от эмпирической дедукции Канта и от априорной дедукции Фихте) и примирить множество с абсолютным единством, не преуспевает в этом. И это происходит из-за того, что Гегель “трактует категории как понятия, которые необходимо постичь, а не как понятия, которые необходимо реализовать”¹⁹¹. С точки зрения Джентиле, понятия, категории – не просто объекты для созерцания, как, по его мнению, полагал Гегель, а, если угодно, руководство к действию, и постичь их можно не как объекты, которые остаются сами собой независимо от того, с какой стороны мы их созерцаем, а как инструкции, сущность которых можно понять, только попытавшись реализовать их.

Подлинным субъектом у этого итальянского философа оказывается «Я», но не то эмпирическое «я», с которым человек обычно отождествляет себя, а «Я» абсолютное, высшее, носитель бесконечных творческих потенций. Одна из наиболее заметных особенностей философии Джентиле – это ее монизм. Мир воспринимается не как множество самостоятельных, не зависящих друг от друга «атомарных фактов», что было характерно для неореалистов (в частности, Рассела), а как единое целое. В этой системе утверждается не только принципиальное единство мира, но и указывается основа, на которой оно покоится, – субъект¹⁹². Иными словами, поскольку существует субъект и он един, то существует и является единой и реальность, так что все различные факты, процессы, явления – словом, все, что человек в принципе может наблюдать, оказывается моментами одной единой реальности. В неореализме уничтожение одной вещи никак не влияет на существование всех остальных. У Джентиле же реальность выступает как *связная*, целостная, так что в его системе, если использовать образное выражение Елены Рерих, «крыло, выпавшее из крыла маленькой птицы, производит гром на дальних мирах». «Если уничтожить хотя бы одну песчинку в глубине океана, были бы повреждены не только смежные песчинки, поддерживаемые ею, но в действительности разрушилась бы Вселенная»¹⁹³. Все элементы мироздания соединены друг с другом не внешними, а внутренними связями, которые нарушатся и приведут к исчезновению Вселенной как целого, если исчезнет хотя бы самая малая ее часть, ибо в каждой части мира этот мир содержится как целое. Конечно, различия существуют, но они вторичны по отношению к тому целому, моменты которого составляют. «Принцип различия относится здесь исключительно к эмпирической сфере, а истинный мир сводится к абсолютному единству Я, в “Акте мысли” снимающему всякие эмпирические подразделения;

¹⁹¹ Зорин А. Л. Жизнь и творческий путь Джованни Джентиле // Джентиле Дж. Введение в философию / Пер. с итал., вступ. статья, коммент., указатель А. Л. Зорина. – http://www.koob.ru/books/introduction_into_philosophy.rar, 27.06.2008.

¹⁹² Реале Дж., Антисери Д. Ук. соч., т. 4, с. 348.

¹⁹³ Джентиле Дж. Введение в философию / Пер. с итал., вступ. статья, коммент., указатель А. Л. Зорина. – http://www.koob.ru/books/introduction_into_philosophy.rar, 27.06.2008.

многообразии и различии категорий поглощается здесь единой универсальной категорией чистого «Акта мысли»¹⁹⁴.

С этих же позиций понимает Джентиле и сущность философии. «Философию можно было бы определить как великое усилие, совершаемое рефлексивной мыслью, дабы обрести критическую достоверность истин, являющихся достоянием здравого смысла и наивного сознания, тех истин, которые каждый человек, можно сказать, естественно ощущает и которые составляют прочную структуру ментальности, служащей опорой каждому, чтобы жить. Следовательно, ее можно было бы также определить в шутку как искусство делать трудным то, что по своей природе является легким»¹⁹⁵. Иными словами, философия для него представляет собой попытку артикулировать, ясно проговорить и осмыслить то, что уже изначально заложено во всяком человеческом сознании и только проявляется у разных людей по-разному и в разных масштабах, а центром личности оказывается божество, которое «присутствует во всех своих сущностных аспектах в уме и в сердце каждого человека как несокрушимая реальность, которая оказывает сопротивление каждому сомнению и отрицанию и поэтому никогда не терпит фиаско и управляет всеми вещами и одновременно мыслью и волей людей как предпосылка всякого бытия, которое существует, и всякого события, которое происходит»¹⁹⁶.

Голос божества – Абсолютного Субъекта – слышен человеку, в частности, в виде эстетического восприятия (что, кстати, было близко и Дасгупте, у которого есть книга «Fundamentals of Indian art», специально посвященная рассмотрению концептуальных особенностей индийского искусства и понимания смысла художественного произведения согласно индийским эстетическим канонам). Искусство для Джентиле – это одна из форм выражения духа¹⁹⁷, так что деятельность субъекта у него может выступать в самых разных формах. Искусство – одна из них, но дух может выражать себя также и в политике, философии, науке и других формах культуры; главное – наличие трансцендентного смысла в произведении искусства, философской концепции или политическом действии. Дух созидает себя в самых разных формах деятельности, и такой трансцендентный смысл возникает в произведении искусства тогда, когда оно само оказывается проявлением самотворящей активности субъекта. У Джентиле мы сами являемся актом божественной деятельности¹⁹⁸. Искусство же, равно как наука, политика или философия, представляет собой усилие по созданию субъектом самого себя.

Неудивительно поэтому, что такая философия нашла живой отклик у Дасгупты, рассматривавшего мир в значительной степени с позиций веданты. В веданте, как и у Джентиле, основой мироздания был субъект, только субъект абсолютный, высший и лежащий за пределами всякого познания и мышления. Он был, так сказать, беднее конкретными характеристиками, чем субъект Джентиле, но при этом оказывался более всеобъемлющим.

¹⁹⁴ Эфи́ров С. А. Итальянская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1968, с. 52.

¹⁹⁵ Джентиле Дж. Ук. соч.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Gentile G. Philosophie der Kunst / Übers. von H. Langen. Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag, 1934, S. 171 – 172.

¹⁹⁸ Джентиле Дж. Ук. соч.

Дасгупта обозначает учение Джентиле как идеализм (хотя, естественно, одной философией актуализма идеализм у Дасгупты не ограничивается), а идеализм, по его мнению, – это «высшая вера в идеал, который реализует себя и должен реализовывать себя со все большей полнотой несмотря на то, что многообразные препятствия могут, как кажется, сдерживать его стремительное развитие или противостоять ему. Слово “идеализм” в этом смысле тесно связано с идеалом любви, истины и добра, бесконечно превосходящим силы зла и страдания, над которыми он возвышается»¹⁹⁹. На первый взгляд, идеализм в трактовке Дасгупты оказывается феноменом скорее эмоциональным, чем чисто рациональным, ибо связывается им с верой, надеждой, добром, – словом, со всем тем, что относится, по видимости, больше к сфере религиозных (в лучшем случае) эмоций, чем к области философской рациональности.

Достоинно внимания, что Джентиле, как и Дасгупта, тоже говорит о любви как силе, в которой обретает воплощение творческая активность духа, причем проявляется она в наибольшей степени именно в искусстве. Любовь лежит в основе всякого чувства прекрасного, без которого невозможно художественное творчество, и не может не быть также основой всякой жизни духа²⁰⁰. Искусство, знание, вера, вообще всякая деятельность человека имеет в своей основе любовь как стремление и к другому субъекту, и – в конечном счете – к самому себе, но себе истинному. В любви человек стремится *быть* во всей своей возможной полноте, и стремление это находит свое осуществление в создании творений, в которых явственно видна сущность категории прекрасного.

По существу, Джентиле пытается рассматривать реальность не через призму каких-то общих, абстрактных категорий, а с точки зрения самой же реальности, центральным моментом которой у него является субъект и его деятельность. Утверждение им бесконечной субъективности реальности – это изложение в философских терминах того видения мира, которое раскрывается, если стоять на точке зрения самого мира, самой реальности, а не чего-то, что находится за ее пределами и должно, по замыслу, дать нам объективную, не зависящую от субъекта картину мира²⁰¹. Все это требует радикального изменения всей существующей философии: именно потому, что субъект – не созерцатель только, но также (и прежде всего) деятель, изменение философского мышления не может ограничиваться только реформой философской рациональности и вообще способов видения мира. В какой-то степени взгляды Джентиле в отношении задач философии близки к таковым у Маркса: «Философы лишь различным способом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»²⁰². Кризис современности требует не только корректировки в области абстрактной рациональности, но и изменения практики²⁰³.

По Джентиле, дух, субъект есть деятельность; у его учеников философия есть деятельность (что выглядит естественным следствием из его собственных

¹⁹⁹ Dasgupta S. N. Idealism in Gentile // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 3.

²⁰⁰ Gentile G. Op. cit., S. 157.

²⁰¹ Cogni G. Umanità di Gentile // Giovanni Gentile. A cura di V. Vettori. Firenze: La Fenice, 1954, p. 92.

²⁰² Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти тт. Т. 2. М.: Политиздат, 1985, с. 3.

²⁰³ Sgroi R. Immanentismo e trascendenza // Giovanni Gentile, p. 101.

философских воззрений). Но точно такой же деятельностью выступает философия и во взглядах мыслителей современной Индии. Однако между этими воззрениями все же есть существенная разница. Для индийских философов деятельность, которую они полагают основой индийской философии, – это деятельность религиозная: человек действует, чтобы приблизить мокшу, освободить и себя, и других от пут неведения и обрести единение с божеством и для себя, и для всего человечества. У итальянских же философов деятельность не имеет, как правило, религиозного характера, и религиозность может быть присуща ей или отсутствовать в ней – природа философии как деятельности от этого не изменится. Своеобразие понимания рациональности у современных индийских философов и у Джентиле состоит в том, что сравнительно низкая оценка абстрактной философской рациональности, скептическое отношение к чистому понятийному мышлению, выше которого стоит деятельность (у Джентиле) и религиозная интуиция (у неоведантистов) обусловлены предпочтением практики теориям; с этой точки зрения рациональное мышление неадекватно задачам практической жизни, что имеет результатом не только теоретические ошибки, но и практическое бессилие²⁰⁴.

Как видно, учение Джентиле – это не только актуализм, но и монизм: как пишет сам философ, реальность одна, поэтому и понятие реальности может быть только одно – понятие реальности как *conceptus sui*²⁰⁵. Реальность – это то, что способно постигать себя. Но одновременно с этим – и именно поэтому – реальность есть то, что *творит себя*. Понятие реальности (субъекта) как начала самотворящего, создающего самого себя – основа актуализма Джентиле. Это положение действует и на уровне абсолютного субъекта (божества) и на уровне субъекта эмпирического (человека), причем в последнем случае процесс самотворения субъекта поразительно сходен с процессом познания, как он описывается у Дасгупты: он начинается с простейшего ощущения, которое субъект воспринимает и соотносит со всем своим предшествующим опытом, инструментом для чего служит язык²⁰⁶. Джентиле, как и его оппонент Б. Кроче, отрицает абсолютную ценность конкретной человеческой индивидуальности, стремясь представить Абсолютный Дух в качестве единственного поистине существующего индивида²⁰⁷. Но раз единственное сущее – это Дух, абсолютный субъект, по отношению к которому все эмпирические субъекты суть лишь формы его существования, то отсюда естественно следует вывод, что и исторический процесс – это, по сути, не *история*, предполагающая действие множества не зависящих друг от друга субъектов и являющаяся суммой их действий, а *биография*, жизнь одного самостоятельного субъекта, целостность которой обеспечивается единством его как личности и сущность которой есть сама сущность этой личности, раскрывающейся в различных поступках и

²⁰⁴ Jarvie I. C., Agassi J. The rationality of irrationalism // Rationality: the critical view / Ed. by J. Agassi and I. C. Jarvie. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 446.

²⁰⁵ Gentile G. L'esprit, acte pur / Trad. par A. Lion. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925, p. 217.

²⁰⁶ Harris H. S. Giovanni Gentile // Encyclopedia of philosophy. Ed. by D. M. Borchert. 2nd edition. N. Y.: Thomson Gale, 2006, vol. IV, p. 50.

²⁰⁷ Cione E. Croce e Gentile // Giovanni Gentile, p. 107.

формируемой событиями, в которых она принимает участие. И Джентиле этот вывод делает.

В философии истории он следует прежде всего Б. Спавенте, трактуя его взгляды шире и более самостоятельно²⁰⁸, а через него – Гегелю, в учении которого история – это история саморазвития Абсолютного Духа. Как писал сам Гегель, «из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда была одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии»²⁰⁹. Бытие мира разумно, хотя замысел Провидения и ход развития мира не всегда очевидны наблюдателю поверхностному, особенно если он еще и настроен скептически по отношению к самой возможности найти разумное в кажущемся хаосе исторических событий, но человек достаточно глубокий и наблюдательный, убежден Гегель, заметит в чередке открытий, переворотов, войн и восстаний разумный порядок, явно ведомый разумным началом (не следует, видимо, говорить «существом», ибо вряд ли можно назвать существом мировой дух, которому Гегель отводит решающую роль в историческом процессе). При этом, подчеркивает немецкий мыслитель, «всемирная история совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории, и мы уже в самом начале обратим внимание на эти основные соотношения природных определений. Но субстанциальным является дух и ход его развития»²¹⁰.

Таких же взглядов придерживается и Джентиле. Для него «история есть не что иное, как “становление” духа, который в действительности “конкретен” лишь в той мере, в какой он во всех исторических формах, им принимаемых и преодолеваемых, обнаруживает свою наличность (гегелевское “Aufhebung”))»²¹¹. Исторический процесс – это не просто самораскрытие духа, но, в соответствии с пониманием субъекта как деятельности, *самотворение* духа, процесс создания Абсолютным субъектом самого себя. История, следовательно, как и у Гегеля, направляется у Джентиле разумной целью – задачей самосотворения высшего субъекта, что предполагает свободу того, кто творит историю²¹². Это же очевидно и для Джентиле: «Говоря, что история делается людьми, хотят сказать, что история – продукт или реализация свободы, которой люди отличаются от природных вещей»²¹³. В обоих случаях мы видим представление об истории как о *прогрессе*: история – это процесс движения общества и отдельного человека к состоянию все большего совершенства (свободы, знания, могущества и т. п.), так что цель исторического процесса невозможно отрицать (если бы история была бесцельной, невозможно было бы говорить ни о каком прогрессе применительно к истории вообще, но лишь к некоторым историческим периодам, между которыми располагаются периоды стагнации и регресса), а

²⁰⁸ Carlini A. Gentile '44 // Ibidem, p. 74.

²⁰⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 2005, с. 65.

²¹⁰ Там же, с. 70.

²¹¹ Белардинелли С. Джованни Джентиле и христианство / Пер. с нем. Дм. Атласа. – http://www.miu.by/kaf_new/kaf_ggp/kaf_download/2564_553771.pdf, 08.12.2008.

²¹² Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., с. 70.

²¹³ Джентиле Дж. Ук. соч.

кроме того, невозможно отрицать и то, что она разумна (единственной разумной целью любого сознательно управляемого процесса и может быть только улучшение состояния определенного объекта, и многочисленные примеры сознательного и преднамеренного садизма, разрушения материальных ценностей и т. п. не могут служить контраргументами против этого, так как подобные явления суть следствие лишь неведения того, кто мучает и разрушает, об истинном благе).

Если прогресс – это неотъемлемое свойство истории, то естественно говорить и о прогрессе в философии, которая, разумеется, имеет свою историю. История философии, равно как и всеобщая история, представляет собой упорядоченный процесс, в котором каждое звено опирается на предыдущие и детерминирует специфику последующих, так что в истории философии нет случайностей, нет явлений, которые не требовались бы самой логикой развития философской мысли, центрированной вокруг основной темы – темы действующего субъекта как Абсолютного субъекта, имеющего божественный характер. Эта тема обуславливает все остальные вопросы философии – этику, эстетику, эпистемологию, социальную философию, теорию политики и пр., так что история философии – это цепь закономерных событий, связанных не только между собой, но и с другими областями культуры. Каждое учение имеет смысл лишь в определенном культурном контексте, определяемом и предшествующей философской традицией, и культурными вызовами современности, а значит, каждая система – это ответ на тот или иной вызов, предъявляемый культуре, как внешним культурным окружением, так и ею же самой. Из этого следует, что всякая философия есть естественный продукт развития философской мысли во все предшествующие эпохи эволюции данной цивилизации. Философия немислима без истории философии, равно как история философии невозможна без философии как таковой, определяемой своими темами и методами; философия и история философии – это, в сущности, две стороны одного и того же духовного процесса²¹⁴.

Ход исторического, а значит, и историко-философского процесса у Джентиле предстает чередой вызовов культуре и ответов на эти вызовы, но ответы, которые дает культура, никогда не бывают произвольными и четко связаны как с самой ситуацией, так и со всеми предшествующими состояниями культуры как системы. То же справедливо и относительно развития философии: ее движение ко все большему осознанию свободы и осуществлению ее в мысли – это движение через кризисы, реакцией на которые является любая философская система. С этой точки зрения можно утверждать, что успех той или иной концепции зависит от того, насколько полно и точно она отвечает запросу эпохи и всей логике развития философии в данной культуре. Одним из таких вызовов – причем вызовом, с которым философия сталкивается постоянно и на который снова и снова должна давать все новые ответы, – является рутинизация философских представлений, исчезновение живого религиозного чувства из религии и живой, действенной интуиции мирового первоначала – из философии, так что любой радикальный переворот в философии – это восстановление изначального мистического чувства,

²¹⁴ Baur J. Giovanni Gentiles Philosophie und Pädagogik. Langensalza: Hermann Beyer & Söhne, 1935, S. 126 – 127.

ощущения присутствия божества в человеке и ощущение себя «скрытым божеством», Абсолютным субъектом, по отношению к которому субъект эмпирический – это только внешняя маска или проявление Абсолюта. Для этого философию каждый раз приходится переосмысливать в новых терминах, придавать ей новый облик, однако каркас философского знания от этого совершенно не меняется, и новые «одежды» мысли могут только подчеркивать одни особенности каркаса и скрадывать другие, но ни один элемент истинно философского содержания от этого не исчезает и не меняется. Философия как интеллектуальная деятельность остается у Джентиле абсолютной в том смысле, что она независимо от исторических обстоятельств и конкретных способов выражения мысли сохраняет неизменным свое базовое содержание, без которого она вообще перестает быть философией и вырождается в лучшем случае в апологию того или иного политического порядка или религиозного учения.

Эти особенности философии Джентиле отразились и во взглядах Дасгупты, однако отразились по-разному. Итак, идеализм у Дасгупты, как уже указывалось выше, представляет собой в первую очередь веру в идеал, превосходящий ограниченную личность отдельного человека и развивающийся в реальной жизни, несмотря на препятствия, чинимые ему низшей человеческой природой и косной материей. Идеал, таким образом, выступает у Дасгупты как развивающаяся сила, движущее начало эволюции, причем начало, заложенное в самой природе эволюционирующего предмета. Когда растет и развивается человеческий индивид, это происходит потому, что в нем самом заключена сила, побуждающая его расти и реализующаяся в нем в виде способности к любви и творчеству, которые, естественно, встречают сопротивление низшего человеческого естества – инстинктов, примитивных желаний и, если угодно, даже элементарной лени, инертности и тела, и мысли, мешающей ему выразить живущий в нем идеал в достаточно полной и точной, то есть адекватной форме. Большинство людей живет в привычном порядке и мыслит стереотипами, которые, конечно, освобождают от необходимости при встрече с чем-то новым или странным сознательно выстраивать новую, не апробированную еще линию поведения, но в качестве платы за простоту жизни берут способность видеть мир свежим взглядом, делают его рутинным, и чтобы вновь ощутить мир таким, какой он есть, нужно то самое «остранение», о котором по-своему говорили и В. Шкловский, и Джентиле, и, например, Радхакришнан, у которого сама эволюция философского мышления в Индии представляет собой процесс поиска все новых форм выражения для одного и того же неизменного содержания.

Идеал у Дасгупты играет ту же роль, что и субъект у Джентиле – он является истинным человеческим «Я», которое ищет пути полного и точного выражения своего в действиях человека. Личность предстает здесь как начало активное, деятельное, а всякая инертность и стереотипность мышления и восприятия лишает человека контакта с истинной своей природой, ибо подлинная связь человека со своим истинным «Я» не может не быть мистичной. В веданте истинное «Я» не отделено от нас непреодолимой пропастью, а заключено в самом центре нашей личности – более того, оно само и *есть* наша

истинная личность, а все то, что мы привыкли считать таковой, – не более чем внешние наслоения, нисколько не меняющие истинную природу нашего «Я». Очевидно, что те же по существу своему идеи высказывались и самим Джентиле, и его учениками и последователями, что свидетельствует не только о хорошем знакомстве Дасгупты с соответствующими концепциями, но и о глубоком их влиянии на его собственное мировоззрение. На наш взгляд, это можно объяснить глубинным типологическим родством между ведантой и учениями Джентиле и его последователей: в обоих случаях, если отвлечься от некоторых подробностей, центром личности является нигде явным образом объективно не данное, но проявляющееся в нашей деятельности «Я», которое и составляет истинную природу личности; разница, однако, заключается в том, что в веданте – по крайней мере, в адвайте, – истинное «Я» неактивно, это покоящееся начало, которое само по себе не действует, а предоставляет действовать своей магической силе – майе, само же пребывает неизменным, тогда как в философии актуализма истинное «Я» – это, напротив, действие и только действие, это непрерывная творческая активность, устремляющая человека к самосовершенствованию, общество – к построению все более гармоничных социальных порядков, а природу – к порождению все более совершенных (то есть все более *свободных*) явлений и существ. В этом отношении «Я» Джентиле ближе к майе адвайты, чем к ее Брахману.

Идеал не предполагает каких-то определенных форм выражения, уклонение от которых было бы предательством идеала. Он может воплощаться в самых разных формах, лишь бы они полно и точно отражали и выражали идеал. Как и у Джентиле, активность может быть различной – художественной, философской, политической или еще какой-то, но пока она остается активностью и основана на интуиции окончательной религиозной основы бытия, она остается истинной, то есть соответствующей идеалу. Идеал у Дасгупты при этом отличается тем, что его нельзя назвать полностью субъективным, ибо он осуществляет себя в объективном мире и, даже если его полное развитие блокировано какими-то жизненными обстоятельствами, он не позволяет личности погрузиться в ничтожество и зло и делает человека «господином самого себя»²¹⁵. Идеализм, следовательно, – концепция (или, лучше сказать, тип философствования), необходимо предполагающая практическое осуществление идеала, то есть *деятельность*, – то, что составляет костяк концепции Джентиле, а по мнению неоведантистов, отличает индийскую философию от западной. Философия, иными словами, должна быть практичной, ориентироваться не на абстракции, ничего не меняющие в жизни, а на жизнь и на то, как ее следует изменить. «Идеализм в истинном своем смысле предполагает спонтанное прогрессивное движение, инициируемое идеалами, которые живут и формируют глубинное бытие личности. В сущности, можно пойти даже дальше и сказать, что “бытие” – имея в виду идеал – и есть личность как таковая, которую можно определить как спонтанное саморазвитие, преобразование всякой объективности в субъективные запросы для достижения цели, которая только кажется внешней, в действительности же находится в

²¹⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 4.

сердцевине духовного движения»²¹⁶. Прежде всего видно, что идеализм у Дасгупты означает практическую программу *развития* личности, активность которой направлена на то, чтобы усложнить себя, сделать себя ближе к абсолютной основе реальности, как бы ее ни называть – Брахманом, Абсолютным субъектом или еще как-то. Можно предположить также, что имеется в виду под словами о «внешней» цели. Осуществление идеала не означает, что человек реализует его только внутри себя, в собственных фантазиях, – это, конечно, означает полный отказ от всякой реализации идеала. Осуществление его – это его реализация вовне, в видимых результатах деятельности – в книгах и картинах, в концепциях и верованиях, наконец, в самом поведении человека, которое, будучи при поверхностном рассмотрении только внешним, на самом деле отсылает к глубинным, неочевидным мотивам, которые можно реконструировать при анализе всего комплекса поведенческих реакций человека – от простейших, рефлекторных до наиболее сложных, таких, как научная или художественная деятельность.

Будучи основой деятельности, идеализм, естественно, связан с понятием ценности, которая у Дасгупты отождествляется с *чувством* ценности. Она понимается им как спонтанная интуиция значимости, необходимости того или иного поведения, стиля жизни или экзистенциальной установки – интуиция, не поддающаяся никакому интеллектуальному анализу, рефлексии и лишь побуждающая человека действовать. Непосредственное познание ценностей невозможно, они доступны познанию только в виде отражений их в реальной деятельности²¹⁷. Ценностное сознание (в частности, следовательно, и нравственное сознание) оказывается у Дасгупты деятельностным по своему характеру, проявляющимся не столько в абстрактной рефлексии и понятиях, сколько в реальной практике, в деятельности, изменяющей мир. В этом активность как ценность, принимаемая неоведантами, перекликается с активностью как сущностью Абсолютного субъекта у Джентиле. Конечно, вряд ли будет полностью справедливым утверждение, что взгляды Дасгупты на нравственное сознание как на активность являются всецело результатом заимствования у итальянских неогегельянцев, но невозможно отрицать, что неогегельянские концепции заметно перекликаются с неоведантистской идеологией, в которой значительное место уделяется человеку как субъекту *активному*, деятельно изменяющему мир.

В отличие от ортодоксальной адвайта-веданты, в неоведантизме мир признается вполне реальным и заслуживающим того, чтобы прилагать усилия по его совершенствованию²¹⁸. Традиционное для адвайты учение о майе подвергается переосмыслению и переоценке, а мир признается реальностью, необходимой для того, чтобы человек трудился над ее совершенствованием и тем самым продвигался сам к предначертанной божественным замыслом цели эволюции Вселенной и помогал другим живым существам (и материи в целом) продвигаться к ней. По этой причине на первый план в философии неоведантизма выходит не джняна-йога, как это было у Шанкары, и не бхакти-

²¹⁶ Ibidem, p. 4 – 5.

²¹⁷ Ibidem, p. 6.

²¹⁸ Костюченко В. С. Ук. соч., с. 170.

йога, как у Рамануджи, а карма-йога, практика бескорыстного исполнения своего социального и метафизического долга. Один из основателей неоведантистской идеологии, Свами Вивекананда, писал: «Мы ответственны за то, что мы есть, и мы имеем в себе силу сделать себя тем, чем хотим быть. Если мы, каковы мы теперь, являемся результатом наших прежних действий, то из этого, конечно, следует, что наш будущий облик может быть создан нашими настоящими действиями; следовательно, мы должны знать, как нам поступить, в разных случаях жизни»²¹⁹. Именно в этом заключен смысл всякой философии, всякого вообще абстрактного мировоззрения. «Лучшее, что мы можем сделать в мире, это – исполнить долг, налагаемый на нас в каждое данное время»²²⁰.

В этих взглядах прослеживается общая для всей современной философской мысли тенденция сделать философию практической, низвести ее с небес на грешную землю и заставить работать на благо человечества. Такова основная идея философии прагматизма, о которой Джеймс прямо пишет, что «прагматистский метод – это прежде всего метод улаживания метафизических споров, которые без него могли бы тянуться без конца»²²¹. Аналогичным образом чисто практические задачи решает и философия неореализма, пытаясь заложить новые основы для философского мышления, свободные от противоречий, от которых страдала предшествующая философия, и дать человечеству связную, целостную философскую основу, на которой можно будет затем строить этические, эстетические и т. п. концепции, не опасаясь, что внутренняя противоречивость сделает их практически бесполезными. В этом смысле неореализм шел в русле не только философской, но и научной мысли Запада, для которой в то время остро стояла, в частности, проблема логических оснований математики.

Роль неогегельянства была несколько иной: основные дискуссии в рамках этого направления вращались в основном вокруг места человека во Вселенной и его отношения к миру и богу. Антропологическая и аксиологическая проблематика стояла в центре внимания и итальянских, и английских неогегельянцев. «Почему я должен быть нравственным?» – этот вопрос является главным в этике Ф. Г. Брэдли²²², и ответу на него он посвящает книгу «Ethical studies». Основной принцип этики (и вообще социальной философии) Брэдли – принцип «деиндивидуализации». Человек должен реализовать себя, сделать свое существование подлинным; но добиться этого возможно только путем самопожертвования, причем человек должен жертвовать своей индивидуальностью не другим людям, а Абсолюту. Слияние с Абсолютом есть высшая цель любого человеческого действия, ибо, будучи отделенным от него, человек не является вполне реальным, он в какой-то степени иллюзорен, как и всякая отдельная вещь. Человек в отношении реальности находится в более выгодном по сравнению с другими феноменами нашего мира положении – он может не только определять степень реальности объектов, но и изменять степень своей собственной реальности. «Сфера морали совпадает со сферой

²¹⁹ Свами Вивекананда. Философия йога. Магнитогорск: Амрита, 1992, с. 11.

²²⁰ Там же, с. 39.

²²¹ Джеймс У. Ук. соч., с. 225.

²²² Airaksinen T. An argument in Bradley's ethics // Value, consciousness and action / Ed. by A. Siitonen and T. Airaksinen. Turku, 1976, p. 38.

самореализации как самоутверждения, единого с идеалом», – пишет Брэдли²²³, поэтому реализовать (в буквальном смысле – сделать реальной) свою сущность можно лишь обращением к Абсолюту, который самодостаточен в том смысле, что не нуждается ни в чем вне его, чтобы быть реальным.

В неогегельянстве – как британском, так и итальянском – речь идет, таким образом, о человеке, его сущности и его положении в космосе, сущность же человека – и в этом неогегельянцы, естественно, следуют философии Гегеля – заключается в том, что он свободен и способен реализовать свою свободу в творчестве, вообще во всякой созидательной деятельности. История человечества – это история развития свободы человека, и именно в этом состоит специфика историцизма Джентиле²²⁴.

Однако в индийской философии принцип активности личности интерпретируется иначе, чем на Западе. Здесь на передний план выходит религиозная деятельность человека – точнее, деятельность, сущностью которой является осуществление человеком как проводником воли божества плана божественного творения. Уже у наставника Вивекананды – Рамакришны на первое место ставится чисто психологический, внутренний фактор – общение верующего с божеством, через которое человек становится причастен божественному замыслу²²⁵. У Вивекананды эта причастность требует от человека не столько совершенствования мира, сколько совершенствования самого себя. «Наша обязанность по отношению к ближним, – пишет он, – заключается в том, чтобы делать добро миру. Зачем же нам делать добро? По-видимому, для того, чтобы помогать миру, но в действительности для того, чтобы *помогать самим себе*. Мы всегда должны стараться помогать миру; таково должно быть наше высшее побуждение; но при тщательном рассмотрении мы видим, что мир вовсе не нуждается в нашей помощи. Наш мир не был создан для того, чтобы мы с вами ему помогали. [...] Вся помощь состоит в том, что мы сами нравственно упражняемся»²²⁶. Человек оказывается в учении Вивекананды онтологически замкнут по отношению к ближнему и открыт только божеству, которое выступает как истинный онтологический центр личности. Идеал карма-йоги в его концепции – это осуществление божественного замысла в пределах одной отдельной личности, а между разными личностями не может быть непосредственно никакого общения. Всякое истинное, выходящее за рамки обыденной практики общение между личностями возможно только через посредство Брахмана, составляющего ядро личности и делающего возможной ее самотождественность. В этом отношении Вивекананда предстает перед нами как подлинный индуист: в индуизме нет представления о любви человека к человеку, но лишь представление о любви человека к богу²²⁷. Чувства человека к чему-то, что не является божеством, вообще чем-то сакральным, суть только омрачение, отвлекающее человека от движения по единственному пути, который достоин того, чтобы двигаться по

²²³ Bradley F. H. Ethical studies. Bristol, 1990, p. 203.

²²⁴ Bellezza V. A. Storicismo della necessità e storicismo della libertà // Giovanni Gentile, p. 231.

²²⁵ Рыбаков Р. Б. Религиозно-реформаторское учение Рамакришны Парамахансы (1836 – 1886) // Идеологические проблемы современной Индии. М., 1970, с. 194.

²²⁶ Свами Вивекананда. Ук. соч., с. 46. Курсив наш. – С. Б.

²²⁷ Мезенцева О. В. Концепция бога в индийской философии нового и новейшего времени // Универсалии восточных культур, с. 134.

нему, – пути к освобождению. Даже ахимса (ненасилие) представляет собой принцип, помогающий сохранить благую карму самому субъекту, а не проявление любви к ближнему²²⁸.

В Бхагавадгите карма-йога – это реализация своего варнового долга, помогающая Вселенной сохранить порядок и не скатиться в хаос, в *anṛta*. Собственные чувства Арджуны на поле сражения не имеют никакого значения и только препятствуют ему в осуществлении долга; именно поэтому индивидуальные эмоции воспринимаются как препятствие на пути долга. Действие, ведущее к укреплению вселенского порядка, неизбежно бескорыстно: не имеет значения, каковы будут последствия этого действия для самого человека, важно лишь, насколько больше (или меньше) станет сакральный порядок в мире. Здесь нет уже четкого соотнесения понятия долга с какими бы то ни было социальными порядками, и йогин должен сам решать, в чем состоит его обязанность по поддержанию мировой гармонии. Но в любом случае принципом философии и религии является деятельность, активность, направленная на установление гармонии в мире, и человек в этой философии выступает как соратник бога, воплощение его воли в тварном мире. Для этого нужно и всякое индивидуальное развитие, цель которого – духовное просветление²²⁹. Важно здесь то, что духовное просветление в любом случае – феномен индивидуальный; человек добивается его не для того, чтобы служить другим или лучше понимать других, а для того, чтобы лучше воспринимать волю и вдохновение божества – точнее, высшего начала, которое только человеку является как божество, на самом же деле неопишимо.

Аналогичных взглядов придерживался и другой современник Дасгупты – Ауробиндо. В его учении о природе сознания одним из важных моментов является представление о божественных интуициях, «вспышках света», нисходящих в сознание, и разные уровни сознания тем, в частности, друг от друга и отличаются, что в обыкновенном разуме зов божественной основы мира очень быстро гаснет. «Иногда случайно сверху нисходит маленькая вспышка света, маленькая радость, маленькое пламя любви, танцующее среди этой серости. Но эта *нейтральная основа* [ground of neutrality], как ее называет Шри Ауробиндо, настолько толста и всеобъемлюща, что она поглощает все, затуманивает, засасывает вниз в зону своего темного притяжения»²³⁰. Следующий уровень сознания – высший разум уже больше открыт трансцендентному зову, «нисходящие вспышки света поглощаются уже не так быстро. Кроме того, они нисходят чаще и становятся богаче и интенсивнее, радость длится дольше, любовь становится глубже и уже не в такой степени подчиняется бесчисленным правилам низших уровней»²³¹. Человек здесь обретает большие возможности общения с божеством, что ведет к росту его способностей следовать логике развития Вселенной. При этом божество у него находится в несколько иных, чем в западной религиозной философии, отношениях с миром: оно не отделено радикально от Вселенной – мир сам

²²⁸ Там же, с. 135.

²²⁹ Рюстау Г. Об идеологии Миссии Рамакришны // Политическое развитие и общественная мысль Индии в новое и новейшее время. М., 1976, с. 374.

²³⁰ Сатпрем. Ук. соч., с. 175 – 176.

²³¹ Там же, с. 176.

является как бы продолжением божества. Основа Вселенной – «То-что-превыше-сознания» (Overmind) сначала претерпевает инволюцию, порождая различные уровни реальности и в конце концов – материю, а эта последняя затем эволюционирует, стремясь к воссоединению со Сверхсознанием: как дух стал материей, так и материя должна стать в процессе эволюции духом. Естественно, ни инволюция не означает исчезновения более высоких уровней бытия, ни эволюция не отменяет более низкие уровни. Интегрализм философии Ауробиндо в том и состоит, что все уровни реальности сосуществуют и более низкие в процессе эволюции только снимаются (почти по Гегелю), сохраняясь как реальность²³². Мир благодаря этому сохраняет в представлении Ауробиндо свою целостность.

Человек же в этой концепции важен тем, что это ключевое звено эволюции, в лице которого она впервые становится сознательной. Человек – это саморефлексия эволюционного процесса, и из этого положения вытекают требования, которые предъявляет к нему Ауробиндо. Пока человек остается ограниченным своей малой, эмпирической личностью, он всегда есть нечто меньшее, чем истинная личность, и только причастность к Личности делает его вполне человеком. «Жизнь, как она есть, повернута к удовлетворению отдельного “эго”; это должно исчезнуть и быть заменено истинной духовной личностью, центральным существом; тогда сама жизнь должна быть обращена к осуществлению Божества в земном существовании, и она должна ощущать Божественную Силу, входящую в нее, становясь послушным инструментом ее целей»²³³. Уже из этого видно, каков смысл деятельности человека в мире – он заключается в том, чтобы помочь одухотворению материи, возвращению Вселенной к ее истинной реальности – реальности Сверхсознания. Здесь Ауробиндо полностью следует учению веданты о мокше лишь с той (весьма существенной) разницей, что в веданте мокша – дело одного отдельного человека, тогда как у Ауробиндо задача освобождения стоит перед человечеством и даже Вселенной в целом, и субъектом религиозной практики является не индивид, а общество и даже мир как целое. Это имеет смысл лишь при допущении, что между миром и божеством нет четкой грани, и одно перетекает в другое, одно сосуществует вместе с другим в органическом единстве. Не только человек есть Брахман incognito, таким же является и Вселенная, так что задачей является пробуждение всего мироздания, а это имеет смысл, только если мы постулируем, что материя не отличается по своей сущности от сознания – точнее, что материя – это всего лишь грубая и отчужденная от себя форма сознания. «В результате нисхождения Вечного этот мир и “я” должны взломать свою обманчивую наружность и стать Божеством в скрытой форме и в процессе проявления, так как они являются таковыми и сейчас, но в своей скрытой сущности»²³⁴.

Как видно, принцип деятельности играл существеннейшую роль и в неоведантизме, хотя сущность этой деятельности представлялась совершенно иначе, чем на Западе: для, например, итальянского неогегельянства

²³² Литман А. Д. Ук. соч., с. 148 – 151.

²³³ Гхош А. Синтез йоги / Пер. с англ. СПб.: Алетейя, 1992, с. 159.

²³⁴ Там же, с. 153.

деятельность – это свободная активность духа, который не скован ничем, кроме обязанности творчески выражать себя в самой разносторонней созидательной деятельности; в прагматизме деятельность – это естественная потребность человека, который не может быть пассивным, и понимается на здесь как не направляемая никакими вселенскими законами или волей Абсолюта, так что искренняя, горячая молитва, благотворительность и самопожертвование и, скажем, обыкновенный бизнес ради прибыли находятся как разные формы деятельности на одном уровне, и среди них нет такой, которая была бы лучше других; неореализм как философское течение вообще не проблематизирует сколько-нибудь серьезно вопрос деятельности, которая мыслителям этого направления представляется естественным, не нуждающимся в специальном осмыслении фоном человеческой жизни. Неоведантисты в интерпретации активности духа стояли, конечно, ближе всего к неогегельянам, однако и между этими похожими в чем-то концепциями были существенные различия, главным из которых было открытое признание неоведантистами религиозного характера истории. Жизнь человечества и эволюция Вселенной в целом направлена ко всеобщему освобождению, это возвращение к самому себе, и роль человека здесь – содействовать этому процессу. В философии же, например, Джентиле человек – это Абсолютный субъект *incognito*, но его активность имеет более индивидуальный, чем в философии неоведантизма, характер, ибо сама эволюция мироздания – это движение ко все большей полноте свободы. У Джентиле, подчеркивает Дасгупта, мышление и действие отождествляются друг с другом, так что мышление не просто сближается с деятельностью, а значит, и со становлением как философской категорией, но и становится одним целым с ним: «Мышление не есть именование (*nominative*) становления, но есть становление само по себе»²³⁵. Мышление, интеллект, сознание, деятельность – это все у Джентиле, в сущности, синонимы, в то время как, например, у Ауробиндо они достаточно четко разведены. «Учение Шри Ауробиндо представляет собой сочетание языка мысли и логики сверхразумного опыта. Поэтому, изучая тексты индийского гуру, необходимо различать, когда он использует то или иное понятие на территории сознания, а когда на территории интеллекта. В первом случае понятие (например, “бытие”) указывает на переживание трансцендентной реальности, а во втором – выступает как категория, подчиняясь законам той или иной концептуальной схемы»²³⁶. Здесь видна, кстати, и еще одна немаловажная особенность неоведантизма, отличающая его от западной философии, – ориентированность на трансперсональный опыт, на переживания, которые даются только как результат длительной психотехнической практики, ибо и в классической веданте, и в неоведантизме обыденное сознание воспринимается как лишь низший, ограниченный уровень сознательной деятельности, который для построения подлинной философии необходимо дополнить уровнем трансцендентным.

²³⁵ Dasgupta S. N. *Op. cit.*, p. 15 – 16.

²³⁶ Величенко А. Е. Специфика философии Востока (на примере учения Шри Ауробиндо) // Запад – Восток – Россия: философия в компаративистской перспективе, с. 28.

Дасгупта, рассматривая философию Джентиле, подчеркивает в ней момент, который у самого итальянского мыслителя отступает на второй план по сравнению с принципом деятельности, – учение о саморефлексии субъекта. Субъект не просто действует, но для того, чтобы иметь возможность действовать, вступает в познавательные отношения с самим собой, понимает себя, результатом чего и является Вселенная. Универсальное и индивидуальное, человек вообще и конкретный человек не существуют сами по себе и пребывают всегда в постоянной связи друг с другом, так что и универсальное, и индивидуальное суть только аспекты одного соотнесенного с собой самим процесса²³⁷. Отношение выступает у Дасгупты как фундаментальный момент реальности, а то, что находится вне каких бы то ни было отношений, не может считаться существующим²³⁸.

В этой схеме на первый взгляд нет места божеству, Абсолюту, который по определению находится вне всяких отношений с чем бы то ни было. Однако Дасгупта ставит Абсолют в особое положение: он находится не *вне* отношений, а *превыше* их, но может вступать с познающим субъектом в связи особого порядка, которые Дасгупта прямо называет мистическими. Эту связь сложно назвать отношением в прямом смысле слова, так как отношение предполагает существование онтологически не зависящих друг от друга объектов, которые вступают в это отношение или находятся в нем. Здесь же нет различия между Абсолютом и индивидом: последний растворяется в первом благодаря силе любви, которую он обращает на божество. Мы потому и называем любовь добродетелью, а ненависть злом, что последняя отрывает индивидов друг от друга, предельно индивидуализируя их и замыкая каждого в рамках собственной личности, тогда как первая растворяет их друг в друге, делает едиными, формируя тем самым новую, более богатую личность²³⁹.

В интерпретации Дасгупты учение Джентиле приобретает своеобразную окраску. Актуализм отступает на второй план перед силами, связывающими разных индивидов воедино и соединяющими их с высшей личностью божества или Абсолюта, деятельность же играет здесь роль средства установления и поддержания этих связей. В этом он ближе к учению о бхакти-йоге в той его форме, которая дана в трудах Вивекананды: «Одно мгновение пламенной любви к богу приносит вечную свободу»²⁴⁰. Для Вивекананды очевидна настоятельная необходимость эмоционального компонента для любого религиозного сознания, ибо все религии, которые отрицали и пытались вытравить из сознания верующего обрядность и мифологию, очень быстро вырождались в догматизм и софистику и, естественно, теряли всякую социальную опору²⁴¹. Лишь та религия поистине жива, которая дает право голоса эмоциям человека, но, конечно, не открывает перед ними ворота настежь, а учит верующего управлять своими чувствами и направлять их в религиозно ценное русло. Не нуждается в любви к богу только человек-зверь, еще не доросший до религиозного уровня, слишком примитивный для него, либо освобожденный дух, *jīvanmukta*, который

²³⁷ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 21 – 22.

²³⁸ Ibidem, p. 22.

²³⁹ Ibidem, p. 25.

²⁴⁰ Свами Вивекананда. Ук. соч., с. 85.

²⁴¹ Там же, с. 95 – 96.

уже превзошел уровень эмоционального поклонения²⁴². По Вивекананде, поклонение божеству, поиск его изначально заложен в человеке, ибо он божествен по природе – Атман и Брахман суть одно. «Почему человек ищет Бога? Почему во всяком народе, при всяком состоянии общества человек жаждал высокого идеала совершенства, – в Боге, в человеке? Да потому, что все это уже есть в человеке»²⁴³.

Дасгупта, подобно Вивекананде, полагает, что именно эмоциональная связь демонстрирует человеку истинную его природу. В другом человеке мы любим не самих себя, а свое истинное «Я», которое у всех одно, и это дает нам шанс обрести освобождение от ограниченности собственного эмпирического «я». В этом отношении он, конечно, отходит от основных принципов адвайты, и его философия здесь ближе к бенгальскому вайшнавизму, концептуальной основой которого служит учение Рамануджи и который провозглашает основной религиозной ценностью не познание божества, а экстатическую любовь к нему. В вайшнавизме даже мокша не является высшим понятием – таковым в нем выступает бхакти (или према), которое в других школах веданты понимается как лишь средство достижения освобождения; здесь же освобождение – лишь побочный продукт бхакти²⁴⁴. Это учение, в свою очередь, связано с некоторыми представлениями тантрического индуизма, в котором высшая форма освобождения – не познание Брахмана, а *sayujya-mukti*, при котором адепт осознает себя неотделимой частью божества²⁴⁵. Освобождение здесь уже не является столь ценным, как в адвайте, и выступает только как нечто второстепенное. У Дасгупты хорошо прослеживаются следы влияния этого учения. Это видно уже по его представлениям об эмерджентной эволюции общества, которая становится возможной лишь благодаря тому, что разные индивиды вступают друг с другом в *эмоциональные* связи, что и порождает общество, понимаемое не как конгломерат атомарных личностей, но как система, внутренне связанная, целостная, управляемая специфическими для нее законами; эмерджентное возникновение этого более высокого по отношению к отдельным индивидам уровня бытия возможно благодаря появлению между ними связей того типа, высшим воплощением которого является, согласно Дасгупте, любовь. Установление связей такого рода, конституирующее общество, имеет много общего с установлением связей с божеством, которое тоже следует любить для того, чтобы обрести спасение, – или, точнее, которое просто следует любить, ибо любовь к нему ценна независимо от того, что за нею последует (освобождение, блаженство и т. п.). Здесь Дасгупта близок и к Ауробиндо, у которого социогенез является, в конечном счете, ступенью на пути становления идеального общества, а в дальнейшем – и обретения всей Вселенной единства с божеством. Общественный прогресс, по Ауробиндо, –

²⁴² Там же, с. 105.

²⁴³ Свами Вивекананда. Бог и человек. – http://www.koob.ru/books/india/god_and_man.rar, 16.02.2008.

²⁴⁴ Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005, с. 219. Асташкевич С. А. Эстетика веданты на примере учения бхакти гаудия-вайшнавизма // Путь Востока. Тезисы IV молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока (Санкт-Петербург, 26 – 27 апреля 2001 г.). СПб.: Изд-во СПбФО, 2001, с. 10.

²⁴⁵ Ольшевский А. П. Концептуальные обоснования достижения освобождения в индийских садхана-шастрах // Путь Востока: традиции освобождения. Тезисы II молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока (Санкт-Петербург, 21 – 22 апреля 1999 г.). СПб., 1999, с. 5.

это постепенный рост и усиление коллективной души народа, которая представляет собой одно из проявлений вселенского духа, а сама проявляется через индивидуальное творчество в науке, религии, философии, искусстве²⁴⁶. При этом индийский философ предупреждает о необходимости различать коллективную душу и коллективное эго. «Коллективная душа народа – проявление космического Духа, а коллективное эго государства – это машина, лишенная какого-либо такта или интуиции. Коллективная душа стремится быть собой, а коллективное эго – не только быть собой, но и жить единственно для себя и ради себя»²⁴⁷. Коллективное эго – это безличная сила, не имеющая отношения к глубинному духу личности, инородная ему и способная действовать только посредством принуждения, тогда как общественные действия, исходящие из коллективной души, единоприродны ей и не являются поэтому насилем. Сам Ауробиндо замечает, что гораздо более интенсивной была духовная жизнь у малых народов и их объединений, а не в гигантских империях, в которых стираются различия между гражданами²⁴⁸.

В этих взглядах прослеживается, скорее всего, влияние воззрений немецких романтиков на общество и силы, движущие его развитием. Так, в учении В. фон Гумбольдта постулируется существование духа народа, который обретает наиболее полное свое воплощение в языке, но равным образом реализуется также и в народном искусстве, созданных народом социальных структурах и институтах, в мифах и т. п. Он выступает в его концепции как непосредственное движущее начало исторического процесса. «Вторжение духовной силы, – писал Гумбольдт, – исходящее из ее глубины и полноты, в ход мировых событий есть подлинное творящее начало в том скрытом и как бы таинственном поступательном развитии человечества, о котором я говорил выше, противопоставляя его развитию явному, скрепленному видимыми причинно-следственными связями»²⁴⁹. Язык у него понимается как своеобразное априори, непосредственно присущее человеку, в нем самом заключенное, существующее едва ли не на уровне физиологии мышления человека²⁵⁰. Но так же точно заключен на априорном уровне в человеке и Абсолют у Ауробиндо и других неоведантистов (да и вообще в веданте), и разница между ними состоит главным образом в том, что у романтиков дух народа не имеет такого высокого, вселенского значения, как Абсолют в веданте, и существует только на уровне общества, тогда как в веданте язык, искусство, политические институты и социальные структуры суть такие же проявления божества, как законы природы и само существование материи, которые в романтизме представлялись феноменами все же существенно иного уровня, непосредственно связанными с божеством, в то время как человечество (и,

²⁴⁶ Величенко А. Е. Мистическая парадигма общества (реконструкция по текстам Шри Ауробиндо) // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 15 – 18 февраля 2006 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006, с. 89.

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ Шри Ауробиндо. Идеал человеческого единства. М.: Мирра, 1998, с. 14 – 15.

²⁴⁹ Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества / Пер. с нем. А. А. Алексеева и др. // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию, с. 53.

²⁵⁰ Ricken U. Wilhelm von Humboldt, Jacob Grimm und das Problem des Sprachursprungs: zur sprachtheoretischen Rezeption der Aufklärung in 19. Jahrhundert // Sprache, Mensch und Gesellschaft – Werk und Wirkungen von Wilhelm von Humboldt und Jacob und Wilhelm Grimm in Vergangenheit und Gegenwart / Hrsg. von A. Spreu und W. Bondzio. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 1986, Teil 1, S. 56.

соответственно, законы его развития) были связаны с ним через посредство природы и ее законов. У Гумбольдта язык репрезентирует весь массив концептуального знания, которое накоплено данным обществом за все время его развития, так что индивид, говорящий на том или ином языке, ограничен в отношении своего мышления этим языком, а значит, все возможное для него мышление – это полное содержание данного языка²⁵¹. В веданте же (и в неоведантизме) границы мышления заданы непосредственно божественной волей. Они имеют скорее ценностный, чем онтологический характер: мы, в принципе, *можем* мыслить всё, что угодно (в рамках, конечно, логических возможностей мышления), но не всё мы *должны* мыслить. В этом и состоит существенный момент джняна-йоги.

Неоведантисты в своей социальной философии ближе к учению Гегеля. Общество есть одно из порождений Брахмана (наряду с материальным миром, биологическими видами и т. п.), и Брахман есть движущая сила истории. У Гегеля «дух по существу дела *действует*, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением; таким образом он становится предметом для себя, как наличное бытие пред собой. Таким образом действует дух народа: он есть определенный дух, создающий из себя наличный действительный мир, который в данное время держится и существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах. Это есть его дело – это *есть* этот народ. Народы суть то, чем оказываются их действия»²⁵². Здесь дух сам по себе выступает движущим началом исторического процесса.

В неоведантизме же движущее его начало – это само божество, осуществляющее свою волю через человека, поэтому в историческом процессе и в прогрессе общества решающую роль играет религия – «переживание или живой контакт с высшей реальностью», по выражению Радхакришнана²⁵³. «Бог, – пишет этот философ, – это вневременной дух, пытающийся осуществить вневременные ценности в плоскости времени»²⁵⁴. История, следовательно, предстает у Радхакришнана как процесс осуществления божества в мире, в том числе и в человеческом мире, а человек – носитель высших божественных идеалов, благодаря которым мир вообще может существовать.

В какой-то мере близки к этим воззрениям и взгляды Дасгупты – с той разницей, что он меньше, чем Радхакришнан, акцентирует внимание на осуществлении бога в мире и гораздо больше – на связи человека с высшим началом Вселенной. Общее у Дасгупты и Радхакришнана – это признание наличия в человеке некоего истинного «Я», абсолютного субъекта, более истинного (в ценностном смысле), чем эмпирическое «я», и эту подлинную личность необходимо раскрыть в себе, дать ей право голоса, что и приведет человека к состоянию, которое в традиционной веданте именуется мокша. Следовательно, одним из ключевых моментов философии неоведантизма

²⁵¹ Manchester M. L. The philosophical foundations of Humboldt's linguistic doctrines. Philadelphia: John Benjamin's Publishing Co., 1985, p. 150.

²⁵² Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., с. 121.

²⁵³ Radhakrishnan S. The spirit in man // Contemporary Indian philosophy, p. 492.

²⁵⁴ Ibidem, p. 495.

является понимание природы субъекта (субъекта действия, мыслящего субъекта и т. д.) Специфика интерпретации понятия субъективности в современной веданте заключается в том, что субъективность понимается здесь как *данность* и *заданность* одновременно: данностью она является постольку, поскольку без нее невозможно было бы никакое действие, в том числе и действие, направленное на достижение мокши, а заданностью – постольку, поскольку она не дана человеку сразу и непосредственно и нуждается в восстановлении. Такой тип субъективности можно назвать «археологическим»: надо снять с нее посторонние наслоения и восстановить ее первоначальный вид²⁵⁵.

Но в равной мере созвучны в этом вопросе и взгляды Дасгупты и Джентиле. У итальянского неогегельянца речь идет об Абсолютном субъекте, являющемся основой всякой эмпирической субъективности и стремящемся выразиться через нее в искусстве, религии, философии и т. п. Дасгупта же признает существование абсолютного «Я», истинной личности, которую не просто надо раскрыть в себе, но которая сама настоятельно требует этого, пробивая себе путь, как и в учении Джентиле, в философии, религии, искусстве, политике и других сферах культуры. В этом Дасгупта отступает от принципов адвайты с ее представлением о неактивности Атмана-Брахмана и выступает как подлинный неоведантист. Эмерджентная эволюция, о которой он говорит в своей программной статье, тоже становится осмысленной в контексте его философии лишь с учетом того, что основой такого эволюционного развития все равно выступает некое абсолютное начало мира, его основа, без которой миру, говоря грубо, было бы просто не на что опереться. Эмерджентное развитие у Дасгупты – это развитие, как ни парадоксально, направленное: по особенностям нынешнего положения мира и общества невозможно предсказать, когда и где произойдет решающий прорыв и каким будет мир после него, но можно сказать, каким должен быть общий результат всего этого движения. И, как у Джентиле, мировая история предстает в его концепции как *биография* духа, единого для всех живых существ и ищущего реализации в мире через них. В этом Дасгупта оказывается причастен не только к веданте, но и к целой плеяде западных мыслителей – от Гегеля и Гумбольдта с его абстрактным духом, ищущим воплощения в конкретной деятельности людей и в культуре народа, до Фрейда с его «гидравлической» моделью психики.

3.2) Дасгупта и Кроче

Бог у Радхакришнана или Ауробиндо внеисторичен, а значит, внеисторичен и истинный дух человека. В плоскости истории и исторического времени лежит только относительное человеческое «я», играющее роль в лучшем случае проводника божественных велений в сотворенный им мир. Несколько иначе дело обстоит у другого крупного мыслителя современности – Бенедетто Кроче, который тоже, как и Джентиле, повлиял и на Дасгупту,

²⁵⁵ Бурмистров С. Л. Понятие субъективности в неоведантизме // Дни петербургской философии 2003. Материалы конференций «Россия – Запад – Восток: компаративные проблемы современной философии» и «Современные проблемы преподавания религиоведения: плюрализм и толерантность». СПб., 2004, с. 18 – 22.

находившего его философию в некоторых отношениях близкой к буддизму²⁵⁶, и на Радхакришнана²⁵⁷. В его философии историчен сам дух, а человек, причастный ему, благодаря этому становится причастен и истории.

Дух проявляется у Кроче в теоретической и практической формах, которым соответствуют познание и действие и каждая из которых может существовать как проявление индивидуальное или универсальное. Познание индивидуального проявляется как искусство со свойственными ему эстетическими ценностями, познание же общего – как наука с ее логикой; практически же дух может проявляться как универсальное в виде экономической деятельности и как индивидуальное в виде этических ценностей²⁵⁸. В процессе познания ведущая роль у него отводится интуиции, которая, в отличие от логического мышления, постигает мир не как всеобщее, а в его неповторимой индивидуальности²⁵⁹. В таком отношении к интуиции он близок не только к западным мыслителям, таким, как Бергсон, но и к индийским, хотя здесь надо учитывать, что понятие интуиции в европейской философии в общем является понятием гносеологическим (интуиция есть один из способов познания объективного мира), в индийской же философии она – не только и даже не столько теоретико-познавательное понятие, сколько единственно истинный способ взаимодействия с истинной реальностью. Разум может быть полезен на уровне *vyāvahārika* – на уровне эмпирии, прагматики. Когда же речь заходит о познании истинной реальности безотносительно к чьим бы то ни было интересам, убеждениям, склонностям и т.п. – а познание ее есть спасение, то есть это сфера не только гносеологии, но и религии, – то единственным способом этого познания-спасения оказывается интуиция. Как ни парадоксально, она наиболее тесно связана со сферой личных интересов и склонностей, так как именно она позволяет удовлетворить самую главную человеческую потребность – потребность в спасении.

Интуиция у Кроче – универсальная форма познания, к которой восходят прямо или косвенно все остальные его формы. Она автономна и первична по отношению к интеллекту. Язык же выступает как средство связи интуиции и сферы, в которой ее содержание обретает понятное другим выражение²⁶⁰. Язык по отношению к интуиции играет роль инструмента, посредством которого человек может воплотить то, что интуитивно постигнуто, в формы, доступные пониманию другого, и, следовательно, делает возможной коммуникацию, которая в этой концепции базируется, в конечном счете, на интуитивном уровне. Коммуникативное значение языка, однако, далеко не исчерпывает в концепции Кроче всю сущность языка как феномена, ибо он, как и сама интуиция, воплощаясь в нем, есть выражение духа, ищущего себе выхода вовне, в сферу межличностной коммуникации. Интуиция в его учении – это,

²⁵⁶ Бурмистров С. Л. Буддизм и неогегельянство Б. Кроче в историко-философской концепции С. Дасгупты // Компаративное видение истории философии / Под ред. А. С. Колесникова. СПб.: Геликон Плюс, 2008, с. 53 – 58.
Бурмистров С. Л. Буддийская философия и неогегельянство в компаративной аналитике С. Дасгупты // Вестник Российского университета дружбы народов, серия «Философия», 2008, № 2, с. 32 – 42.

²⁵⁷ Scalabrino Borsani G. La filosofia indiana. Milano: Casa editrice dr. Francesco Vallardi, 1976, p. 612.

²⁵⁸ Реале Дж., Антисери Д. Ук. соч., т. 4, с. 335.

²⁵⁹ Котрелев Н. В. Бенедетто Кроче // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, с. 291.

²⁶⁰ Абушенко В. Л. Бенедетто Кроче // Всемирная энциклопедия. Философия. XX век, с. 389.

собственно, проявление некоторого «предпонимания» истины человеком, причем абсолютно любым человеком – постольку, поскольку каждый есть воплощение и проявление духа²⁶¹.

Это «предпонимание», интуитивное и не всегда ясное для самого его носителя знание истины реализуется в сфере искусства. Искусство, вообще вся сфера человеческой деятельности и человеческих ценностей, в которой реализуется чувство прекрасного, играет ключевую роль в процессе осуществления духом самого себя, его самопознания и самосозидания. Всякая эстетическая интуиция экспрессивна, способна к внешнему проявлению, и бессмысленно поэтому говорить: «Я это интуитивно чувствую, но не знаю, как выразить» – если ты это чувствуешь, значит, ты *уже можешь* выразить это²⁶². Художественная интуиция дана всем, ибо в противном случае художественный гений не был бы человеком, а люди никогда не поняли бы его; мы понимаем произведение искусства лишь постольку, поскольку оно обращается к чему-то в нашей собственной душе, показывая нам нас же самих²⁶³. Но так как искусство есть прямое выражение и реализация духа, то оно, по Кроче, имеет вселенский, космический характер, связывая человека – через дух как общую основу – и с другим человеком, и со всей Вселенной²⁶⁴.

Все это видно не только по чисто философским работам Кроче, но и по его литературной критике. Он, будучи, помимо всего прочего, еще и крупным теоретиком литературы²⁶⁵, выдвинул концепцию, согласно которой в искусстве (в частности, и в литературном – поэтическом по сути своей – творчестве) находит выражение *personalità* – категория личности. Личность в ранних работах Кроче по теории литературы понимается как феномен уникальный, не сводимый ни к чему внешнему и совершенно своеобразный. Она не имеет отношения ни к истории, ни к традиции, на которой, как обычно считается, основывается творчество любого писателя, ни к культуре, в которой он существует и которой он причастен, ни даже к природе²⁶⁶. Природа художнику служит не источником вдохновения, а лишь полем для выражения того внутреннего содержания, которое имманентно любой человеческой личности и не зависит ни от культуры, ни от природы – ни от чего, кроме себя. Природа, как и культура, только предоставляют художнику выразительные средства, помогают ему облечь в приемлемую и понятную для потенциального адресата форму то, что существует вне и помимо внешнего бытия, – содержание Духа. Сама литературная критика имеет своей задачей не столько исследование содержательных моментов творчества того или иного автора, выразительных средств, применяемых им, или его влияния на других авторов; основная задача критики (не только литературной) – исследовать художественные факты как

²⁶¹ Реале Дж., Антисери Д. Ук. соч., т. 4, с. 337.

²⁶² Там же.

²⁶³ Там же, с. 338.

²⁶⁴ Orsini G. N. G. Benedetto Croce: Philosopher of art and literary critic. Carbondale: Southern Illinois University press, 1961, p. 210, 213.

²⁶⁵ Его исследования в этой области оказали заметное влияние не только на литературную критику в Европе начала XX в., но и на собственно литературный процесс. Подробнее см.: Giammattei E. *Retorica e idealismo: Croce nel primo Novecento*. Bologna: Il Mulino, 1987.

²⁶⁶ Puppo M. *Il metodo e la critica di Benedetto Croce*. Milano: U. Mursia & Co., 1964, p. 69.

проявления *personalità*²⁶⁷. Сама же личность – это проявляющийся вовне Дух, деятельность которого абсолютна и не может быть приостановлена.

Все это Дасгупта, анализируя учение Кроче, находит в той или иной степени в Индии. В своей статье, посвященной сравнению философии Кроче с буддизмом, он повторяет мысль, высказанную им в предисловии к «Истории индийской философии»: большая часть философских достижений Запада была предвосхищена в индийской философии, и, хотя нельзя утверждать, что древнеиндийские даршаны и современные философские системы суть одно и то же, лишь повторяемое на разные лады, но можно, по мнению Дасгупты, уверенно говорить об идентичности ключевых элементов в философском мышлении современного Запада и древней и средневековой Индии²⁶⁸. Это проявляется, в частности, в многочисленных и, по убеждению Дасгупты, далеко не случайных сходствах между, например, философией веданты или буддизма, с одной стороны, и учениями Гегеля или неогегельянцев – с другой. Эти сходства, а порой и совпадения говорят лишь о том, что сущность философии не меняется в зависимости от того, в каком культурном регионе и в какую эпоху реализуется философская мысль. Философия всегда одна и та же, хотя формы ее выражения, термины, в которых отражаются философские интуиции, и формы бытования самой философии как феномена культуры могут быть разными. То, что философия на Западе имеет по преимуществу теоретический характер, а в Индии она значительно более практична, говорит не о сущности философии как таковой, а только о том, что философское мышление в цивилизациях Запада и Индии выполняет разные функции: на Западе оно ближе к абстрактной науке, и задача его – прежде всего познание безотносительно к тому, что практически может оно дать человечеству, в то время как в Индии роль философии состоит в помощи человеку на пути к освобождению от пут сансары.

Через все системы индийской философии, по Дасгупте, проходит красной нитью одна главная идея: «Высшая истина – это духовность “Я” (self), а Вселенная либо имеет ту же сущность, что и “Я”, либо в значительной мере подобна ему, либо же зависит от него таким образом, что все ее изменения побуждаются внутренне присущей ей целью – постепенным, чередой успехов и провалов, осуществлением “Я” в свободе и духовности человека»²⁶⁹. У Дасгупты, как видим, развитие человека и Вселенной имеет одно и то же направление – к большей свободе индивида, а значит, и к более высокой его нравственной ответственности. В этом Дасгупта близок к Гегелю, хотя, разумеется, свобода эта понимается ими очень по-разному: для Гегеля свобода – это окончательная реализация Абсолютного Духа, полное его воплощение и осуществление в виде гармонично устроенного мира, тогда как для Дасгупты это – раскрытие в себе своего подлинного «Я», высвобождение из сансарического бытия, подъем с уровня *vyavahāra* на уровень *paramārtha* (словом, не столько *свобода* в западном понимании термина, сколько *освобождение*).

²⁶⁷ Ibidem, p. 61.

²⁶⁸ Dasgupta S. N. Croce and Buddhism // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 120.

²⁶⁹ Ibidem, p. 122.

Однако в обоих случаях речь идет о внутренне присущем человеку Духе, составляющем его истинное «Я» и проявляющемся в созидательной деятельности. Он именуется в индийской ортодоксальной философии Брахманом, в буддизме махаяны – природой Будды, у Гегеля и в неогегельянстве – Абсолютным Духом, но, как его ни назови, сущность его остается той же самой: это высшая *духовная* реальность, лежащая в основе и материального мира, и отдельных личностей. Реальность предстает у Дасгупты – и у многих других мыслителей, исследовавших ее как историком философии, – как сознание по преимуществу, материя же оказывается лишь эпифеноменом сознания или формой его бытия, но никоим образом не основой мира, ибо – помимо всего прочего – материальная реальность не содержит в себе ценностного аспекта, в ней нет ни добра, ни зла, ни прекрасного, ни безобразного, которые были бы имманентно присущи ей; ценностный аспект по природе присущ лишь сознанию, что и делает возможным понимание его как онтологической основы реальности.

Понимание человеческой истории как истории свободы свойственно и учению Кроче. История в его концепции – не идиллия и не трагедия, а драма, в которой все действия не являются чистым добром и злом, а актеры играют не только роли ангелов и злодеев; история – это смешение того и другого, направляемое, однако, идеей блага, по отношению к которой зло – только стимул к развитию и усилению добра и свободы, проявляющихся, в частности, и в соответствующих социальных и политических порядках²⁷⁰. Она, согласно Кроче, имеет разумный характер и четко выраженное направление, по которому движется пусть и неторопливо и не всегда последовательно, иногда останавливаясь или даже делая несколько шагов назад, но все же в общем продолжая продвигаться к свободе.

Аналогично рассматривают исторический процесс и многие современные индийские мыслители. У Ауробиндо история мира (и человечества как его части) направлена ко всеобщей мокше. Учение о свободе (правда, по преимуществу в политическом контексте) развивает и М. К. Ганди, для которого свобода отдельного человека невозможна без свободы всего общества²⁷¹. Политическое учение Ганди основано на представлении о всеобщей и всепроникающей *ṛta*, которой подчиняются и люди, и боги²⁷². Но это же понятие лежит, в конечном счете, и в основе учения Ауробиндо о всемирной эволюции, и учения Радхакришнана об «универсальной религии», и многих других концепций современных ведантистов.

У Кроче, в отличие от неоведантистов, всеобщий закон истории не постулируется как необходимое условие ее осмысленности, а выделяется из конкретных исторических фактов, прежде всего – из наблюдений над художественным творчеством. История у Кроче имеет в значительной мере эстетический характер, так как сам исторический процесс есть, по его учению,

²⁷⁰ Croce B. History as the story of liberty / Transl. by S. Sprigge. L.: George Allen & Unwin, 1962, p. 62.

²⁷¹ Бурмистров С. Л. Гандистский утопический проект: социально-философский анализ // Восток, № 4, 2006, с. 55 – 69. Бурмистров С. Л. Социальный проект Махатмы Ганди и западное утопическое мышление // Запад – Восток – Россия: философия в компаративистской перспективе. Материалы конференции. СПб., 2005, с. 43 – 48.

²⁷² Varma V. P. The political philosophy of Mahatma Gandhi and sarvodaya. Agra: Lakshmi Narain Agrawal, 1959, p. 81 – 82.

процесс выражения присущих человеку творческих способностей, так что человечество само творит историю. Естественно, история Вселенной, ее развитие от Большого Взрыва до настоящего момента и далее не имеет связи с человеком и не зависит от него, тогда как у неоведантистов нравственное (то есть соответствующее *ṛta*) поведение человека имеет прямое отношение к материальным процессам. Исторический процесс у Кроче – не просто движение к свободе, но движение к ней через искусство, точнее, через выражение собственных творческих сил и способностей, которое выражается прежде всего в искусстве и воспринимается посредством эстетического впечатления²⁷³. История – не бесконечное повторение одного и того же, как в древнеиндийских космологиях, а процесс становления, отхода от непродуктивной самотождественности и усилий по возвращению к ней. История обладает силой необходимости, но не в трансцендентальном смысле (как проявление творческой силы бога или иных запредельных миру инстанций) – она, напротив, *имманентно* рациональна, и помимо нее, невозможна никакая историческая логика; бессмысленно поэтому рассуждать о том, что было бы, если бы не случилось того или иного события, – вне реальной истории, грубо говоря, нет ничего даже на уровне чистой возможности²⁷⁴.

В отказе от трансцендентального измерения реальности усматривает Дасгупта сходство между учением Кроче и буддизмом²⁷⁵. В буддизме, в отличие от, например, веданты или санкхьи, мир предстает как совершенно единый, не расколотый на трансцендентное и имманентное, на «этот мир» и «тот мир», тогда как в веданте Брахман за пределами феноменальному миру (хотя и лежит в его основе), а в санкхье пуруша и пракрити жестко и четко разделены и не могут быть сведены воедино. В буддизме же абсолютно *вся* реальность представлена как движение дхарм, и нирвана – это тоже только дхарма, так что высшее состояние сознания в буддизме не отделено от мира. Поэтому в буддологии, когда речь заходит о космологии буддизма, принято говорить не о *космосе*, а о *психокосме*²⁷⁶. Как и для буддизма, для Кроче история мира – это череда отдельных феноменов, не отсылающих ни к чему, что лежало бы в глубине, за ними, и связанных друг с другом чисто каузально.

Также, по мнению Дасгупты, отличаются буддизм и учение Кроче и от позитивизма и аналогичных ему течений в индийской мысли. Отличие состоит в том, что оба течения отказываются от чисто эмпирического метода познания²⁷⁷. Только эмпирический метод ограничивает познание лишь чувственно данным, лишая человека при этом четких критериев отличия восприятия реальных объектов от галлюцинаций и сновидений. Чистый сенсуализм и эмпиризм бессилён дать вполне надежный критерий для разделения реального и нереального. Кроме того, эмпиризм слеп и относительно ценностного аспекта реальности; в сфере нравственности логическим следствием эмпиризма будет растворение должного в существе или

²⁷³ Овсянникова И. А. Философ и паладин истины Бенедетто Кроче // Вестник Московского государственного университета, серия 7 (философия), 1997, № 2, с. 36 – 37.

²⁷⁴ Реале Дж., Антисери Д. Ук. соч., т. 4, с. 343.

²⁷⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 129.

²⁷⁶ Хижняк О. С. Стрoение буддийского психокосма и архитектура древнеиндийской ступы. – http://anthropology.ru/ru/texts/hizhnyak/paradise_14.html, 22.12.2008.

²⁷⁷ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 129.

вообще полное устранение категории должного, в результате чего мы потеряем и понятие блага, и понятие прекрасного, и даже понятие пользы окажется под вопросом (что полезно одному, то может быть вредно другому). Буддизм для Дасгупты ценен тем, что привносит в реальность ценностный момент, деля сами дхармы на две группы – дхармы с притоком аффективности и без такового, что делает возможным внесение религиозно ценного в самую объективную реальность. Вместе с тем дхармы познаются как таковые – не абстрактно, как если бы они были проявлением какой-либо глубинной и абсолютной реальности, а конкретно, как *они сами*, безотносительно к каким бы то ни было абсолютам.

Кроме аналогичным образом понимает эстетическое восприятие. У него эстетическое суждение предшествует в познании логическому, и где наука с ее абстрактными методами обречена на бессилие, положение спасает искусство²⁷⁸. В какой-то мере это можно проиллюстрировать фразой Сартра: «Явления, которые обнаруживают сущее, не внутренние и не внешние: все они стоят друг друга, все они отсылают к другим явлениям и ни одно из них нельзя предпочесть другому»²⁷⁹. Художественная интуиция (да и, собственно, любое интуитивное познание) не является, как обычно полагают, только «служанкой интеллекта», вспомогательным средством познания, а выступает как основной, равноправный с интеллектом познавательный инструмент²⁸⁰, поэтому и искусство у него – это самостоятельная сфера культуры, через которую наравне с наукой человек познает окружающий мир и самого себя. Но при этом, следует отметить, искусство является средством познания именно потому, что мироздание не воспринимается в философии Кроче как набор чистых феноменов, за которыми скрывается «ноумен», потаенная сущность Вселенной; философия не воспринимается здесь как инструмент «судебного разбирательства», на котором природу и общество заставляют, как подследственных, признаться во всех хранимых ими тайнах, или «медицинского обследования», на котором природу и общество обследуют на предмет наличия болезней, а все их внешние проявления трактуются как симптомы. Научное познание соответствует именно такому типу мышления – условно говоря, «инквизиционному»; искусство же исходит из понимания, а не абстрактного познания, и специфика его состоит в том, что оно есть и порождение Духа, и обращение к Духу. Вся философия, по мнению Кроче, учит, что нет ничего вне Духа, поэтому нет ничего, что могло бы противостоять ему, и Дух творит и организует так называемый «внешний» мир исключительно потому, что находит в этом наслаждение, и уничтожает его, если перестает находить удовольствие от этого²⁸¹.

Для Дасгупты, естественно, не может быть ничего общего между этими взглядами и учением буддизма, с которым он сравнивает философию Кроче. Однако учение итальянского мыслителя оказывается в этом моменте очень сходно с философией веданты, на которую опирается Дасгупта. В самом деле,

²⁷⁸ Овсянникова И. А. Ук. соч., с. 37.

²⁷⁹ Сартр Ж. П. Бытие и Ничто / Пер. с франц. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000, с. 20.

²⁸⁰ Мальцева С. А. Философско-эстетическая концепция Бенедетто Кроче: Диалог прошлого с настоящим. СПб, 1996, с. 26.

²⁸¹ de Gennaro A. A. The philosophy of Benedetto Croce. N. Y.: The Citadel press, 1961, p. 10.

Дух у Кроче творит мир или уничтожает его по собственному удовольствию и в этом смысле чем-то напоминает гераклитовскую «Вечность – дитя, играющее в кости». Дух проявляет себя в этом творчестве, и проявление его не сковано ничем, кроме его собственной воли, а может быть, и простого каприза, произвола, и здесь он подобен художнику, который может создать любое произведение искусства, не будучи ограничен, строго говоря, ничем, ибо даже внешние объективные ограничения, налагаемые особенностями холста и краски, камня или бронзы, возможностями музыкальных инструментов и т. п. суть именно только *внешние* ограничения, не присущие имманентно самому искусству. Таким же образом творит мир и Брахман у Шанкары: он не скован ничем, и творение мира – это игра, подобно тому, как игрой является мироздающая деятельность Духа у Кроче.

И еще одно сходство между Кроче и ведантой нельзя обойти вниманием – представление о единстве мира и божества или Духа. Для Шанкары поистине существует только Брахман. В философии неоведантизма (например, у упоминавшегося уже Ауробиндо) это положение переосмысливается как положение об имманентном тождестве эволюционирующего мира и божества. Overmind, который Ауробиндо называет основой и источником мироздания, исходит из себя низшие уровни существования (в некотором смысле это можно сравнить с неоплатоновским учением об эманациях), сам при этом не исчезая и не оскудевая, но то, что он исторг из себя, связано с ним – так же, как связан с актером образ, воплощаемый им на сцене. Взгляды Кроче в чем-то близки веданте, хотя, естественно, имеют совершенно иное происхождение и в западной философии и культуре играют совершенно иную роль. У Кроче Дух также не отделен жестко и однозначно от мира; более того, сам мир как история – это и есть Дух, не проявление его, а именно сам Дух, так что подлинное познание его есть познание историческое. В этом суть философии как исторического явления: «Философия не может быть (и никогда не была) ничем другим, как философией духа. Философия духа конкретным образом не была и не может быть ничем иным, как исторической мыслью или историографией»²⁸². Чтобы понять Дух, следует понять его как историю, ибо «дух всегда историчен и никогда не дан ни в себе, ни для себя»²⁸³. Иными словами, Дух, проявляющийся в том числе и в человеке, не просто проявляет себя в истории, но сам существенным образом историчен, а следовательно, подвержен развитию, изменению, становлению. Естественно, этот взгляд уже никоим образом не соответствует учению веданты, в котором, как было сказано выше, Брахман вечен в том смысле, что пребывает за пределами времени (в отличие от Вед, вечных во времени), а значит, он внеисторичен. Для Кроче же Дух и история – это, в сущности, два аспекта одной реальности или, точнее, одна и та же реальность, рассматриваемая с различных точек зрения. Реальность у него изменчива и подпадает под действие закона причинности, и в этом Дасгупта усматривает главное сходство между философией Кроче и буддизмом, опирающимся на *pratītya-samutpāda* – закон взаимозависимого происхождения, по которому страдание (еще один ключевой концепт буддийской идеологии и на

²⁸² Кроче Б. Антология сочинений по философии / Пер. с ит. С. А. Мальцевой. СПб.: Пневма, 1999, с. 10.

²⁸³ Там же, с. 22 – 23.

доктринальном, и на философском уровнях) возникает лишь в силу определенных условий²⁸⁴.

В буддизме речь идет о каузальных связях, пронизывающих психокосм и служащих его каркасом; у Кроче историзм опирается на идею личности как порождения Духа, который проявляет себя в ней и через нее (как артист – через одну из своих ролей), но до известной степени ограничен прошлыми своими проявлениями. Творческая личность всегда скована культурным контекстом, в котором она существует и на который сознательно или неосознанно опирается, а следовательно, и всей историей его развития. По мнению Дасгупты, такой же принцип – «what being, what else is» – характерен и для буддизма²⁸⁵. Возможно, он намеренно игнорирует здесь глубокие, принципиальные различия буддизма и учения Кроче, а равно и весьма существенные различия между разными школами буддизма, пытаясь показать сущностное единство философского мышления в любой культуре мира и в любой философской системе, ибо мышление всегда есть в конечном счете проявление активности божества, Духа, Брахмана, который имманентно присутствует во всем в этой Вселенной и играет роль движущей силы исторического процесса. В крочеанстве же (равно как и в учении Джентиле) эта идея выражена достаточно четко, что, видимо, позволило Дасгупте провести такую весьма рискованную аналогию между буддизмом и итальянским неогегельянством.

«Проблема философии у каждой личности, – писал Дасгупта об учении Кроче, – зависит в значительной мере от истории философских проблем и их решений до его эпохи. Философия изменяется вслед за изменением истории, а так как история меняется каждое мгновение, то и философия оказывается новой в каждый момент»²⁸⁶. Философия, проще говоря, всегда обусловлена историей и является ее отражением, способом саморефлексии истории. Отсюда и принципиальное положение учения Кроче об отношении истории и философии: философия есть по существу лишь методологический аспект историографии, и задача ее состоит лишь в концептуальном прояснении категорий, конституирующих историческое мышление и исторические суждения, то есть понятий, направляющих интерпретацию исторических событий²⁸⁷. Чтобы поистине понять Дух в его сущности, полагал Кроче, следует сначала понять взаимосвязь и взаимозависимость философии и истории²⁸⁸, ибо как история невозможна без элемента логического, философского, так и философия немыслима без элемента исторического²⁸⁹. Субъект, следовательно, оказывается в его философии сугубо историческим явлением, ибо детерминирован своим положением на «стреле времени», в потоке исторических событий, причинно обуславливающих его основные особенности. Дух проявляется у Кроче не только в истории, но и как история, он историчен по самой своей глубинной сути и не имеет иного, трансцендентального измерения, как, например,

²⁸⁴ Чаттерджи С., Датта Д. Ук. соч., с. 123.

²⁸⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 130.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ Croce B. Il concetto della storia. Bari: Laterza, 1960, p. 95.

²⁸⁸ Кроче Б. Ук. соч., с. 21.

²⁸⁹ Croce B. Op. cit., p. 90.

Абсолют в веданте. В этом Кроче близок к Брэдли с его концепцией мира опыта как Абсолюта.

Все это отражается и в его учении об истории философии. Кроче, как и позднее Р. Рорти, отрицает наличие в философии какой-либо фундаментальной проблемы или комплекса проблем, которые составляли бы необходимо присущий философии предмет деятельности. Не существует никакой конкретной проблемы (кроме, может быть, чисто биологических), над которыми работали бы все люди всех времен, ибо нет, по существу, никакой единой, универсальной истории – то есть истории как единого исторического процесса, который поддавался бы однозначному универсалистскому толкованию²⁹⁰. Дух проявляется самыми различными способами, в самых разных формах и видах деятельности и мышления, которые не укладываются в четкую линейную последовательность, а существуют одновременно, во взаимодействии и диалоге, так что отделить разные «трассы» историко-философского (и, шире, исторического вообще) процесса можно только в мысли, в реальности же все они теснейшим образом переплетены. Философия поэтому в каждый конкретный момент времени не представляет собой единство, а существует как множество разнонаправленных, гетерогенных, часто конфликтующих друг с другом направлений, которые связаны не тем, что говорят об одном и том же одно и то же, а тем, что *говорят друг с другом*. По этой причине также нельзя сказать, что истины вообще не существует: Кроче не впадает в радикальный релятивизм и не отрицает истину вообще, но лишь полагает, что каждая конкретная философская система владеет лишь частью истины²⁹¹. Философские системы не противоречат друг другу, а дополняют друг друга.

Кроме того, представление о философии как методологии историографии приводит Кроче к утверждению, что философию прошлого невозможно изучать, не рассматривая ее критически, а для этого следует иметь собственное представление о сущности философии и стоящих перед ней задачах, то есть быть философом²⁹². Естественно, это не избавляет историка философии от известной ограниченности. Но ограниченной является любая точка зрения, если же мы попытаемся смотреть на историю философии «объективно», нам останется только писать в жанре доксографии (по Рорти), не пытаясь осмыслить историко-философский процесс, который при таком стиле письма предстанет не процессом уже, а просто нагромождением не связанных друг с другом философских концепций. Иными словами, попытка преодолеть ограниченность точки зрения приводит к тому, что историко-философское исследование вообще становится невозможным. Наличие же определенной концепции позволяет распутать тот клубок переплетающихся традиций, взглядов, мнений и споров, которым в каждый момент своей истории является философия, внести в него (пусть и извне) некоторую организацию, порядок и понять хотя бы какие-то закономерности ее развития.

Именно так трактует учение Кроче об истории философии Дасгупта. В его понимании «идея истории согласно Кроче – это понятие как единство в

²⁹⁰ Bausola A. *Filosofia e storia nel pensiero crociano*. Milano: Vita e pensiero, 1965, p. 123.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 124.

²⁹² *Ibidem*, p. 141.

различии, которое детерминирует репрезентативный и интуитивный материал, входящий в нее. Мы не можем мыслить историю как целое, не разделяя ее в то же время на историю действий, историю познания, историю эстетического творчества, философского мышления и т. д. Но ни одну из этих «историй» нельзя мыслить иначе, как помещая ее в отношение с другими и с целым, видя ее как часть целостной истории»²⁹³. Для Дасгупты философия все равно остается единым целым, и даже если разделяется на множество «дорожек», все равно они все образуют сущностное единство, а каждый отдельный его элемент может мыслиться не иначе как часть целого, вне которого он теряет смысл и вообще перестает существовать. История, понимаемая как осуществление во времени некоторого понятия, предполагает признание, что весь конкретный, фактический материал, который имеется в распоряжении историка, размещается и интерпретируется в свете именно этого понятия как проявления Духа.

Согласно Кроче, история *сама, объективно* есть живой процесс, а всяческая историография выступает только как средство дать человеку возможность понять его. «Сначала История, – пишет он, – лишь затем Хроника. Сначала живая плоть, потом труп. Делать из Хроники Историю все равно, что собирать живое существо из трупных останков. Так и Хроника – останки Истории»²⁹⁴. В таких образных выражениях Кроче пытается показать, что история есть живой процесс проявления Духа как чистого понятия, тогда как хроника есть результат преломления чистого Духа через дух человека со всеми ограничениями, от которых страдает его мышление. Человек мал и ограничен и поэтому не в силах вместить в себя Дух полностью, и он делает это настолько, насколько может, пытаясь охватить мыслью все, что творит Дух как История. На чисто лексическом уровне ту разницу, о которой говорит Кроче, хорошо выражает немецкий язык с его различием *Geschichte* и *Historie*: первое – это живая история, история как процесс, вторая же – наука, изучающая *Geschichte* и пытающаяся, насколько это вообще в человеческих силах, познать и понять ее закономерности.

Дух проявляется, согласно Кроче, в каждой отдельной личности в виде творческих способностей, интенций, побуждающих человека улучшать и организовывать мир, причем творчество выводится у него за традиционные для этого понятия рамки научной и художественной деятельности и включают всякую вообще организующую активность. Это видно уже по тому, что Кроче в число высших ценностей включает, помимо Истины, Добра и Красоты, также и Пользу, снимая таким способом дуализм тела и духа, материи и сознания, внутренней и внешней реальности²⁹⁵. Но если так, если Дух как целое изоморфен духу человека, а этому последнему свойственно представление о ценностях, то ценности должны существовать не только в нашем сознании, но и объективно, и Кроче делает именно этот вывод. Само бытие содержит в себе названные четыре типа ценностей, поэтому тот, кто нарушает их требования, погрешает не только против человеческих установлений, но и против законов

²⁹³ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 130 – 131.

²⁹⁴ Кроче Б. Ук. соч., с. 179.

²⁹⁵ Там же, с. 40.

природы. Сущность бытия моральна и, следовательно, религиозна, она требует от человека свободы как необходимого условия всякой творческой деятельности, так что те, кто пытается обосновать необходимость свободы, исходя из утилитаристской, социал-дарвинистской и т. п. парадигм, ставят проблему, образно говоря, с ног на голову: в действительности мы *сначала* свободны, а потом эта наша свобода требует себе осуществления в виде конкретных форм, в которые она могла бы облечься, в то время как сторонники критикуемых Кроче направлений полагают, что мы изначально несвободны и требуем себе свободу для реализации наших творческих способностей²⁹⁶. А из понятия Духа как отправной точки развития личности естественным образом вытекает и понимание Кроче религии, без которой немислимо существование человеческого духа. Даже если атеистически настроенный мыслитель отвергает религию, он на самом деле отвергает лишь ее ограниченную мифологическую форму, но не может отказаться от самого феномена веры и религиозности, имманентно заложенных в строение души человека²⁹⁷. Ни одно общество не может существовать без религиозности как состояния человеческого духа, и ее Кроче отождествляет с поэтическим чувством, ощущением причастности к универсуму, чувством гармонии – словом, со всем тем, что, по его мнению, неизменно сопровождает всякую творческую деятельность²⁹⁸.

Дасгупта, рассматривая философию Кроче, находит в ней акцент на понятии отношений, и именно это позволяет ему сделать вывод о ее сходстве (хотя бы в некоторых аспектах) с буддизмом. Термин «понятие» у Кроче в интерпретации Дасгупты – это познание отношений между вещами, сами же вещи даются в познании интуитивно²⁹⁹. Подобно этому, в буддизме тоже объекты даются в познании интуитивно, но такое знание неопределенно и не может быть сообщено, поэтому оно требует концептуализации; только после этого оно становится знанием общезначимым³⁰⁰. В крочеанстве, по Дасгупте, роль и философии, и истории (как *Historie*) заключается именно в концептуализации, то есть в установлении отношений единства-в-различии между объектами интуиции³⁰¹.

При всей спорности предложенного Дасгуптой толкования буддийской философии и тем более – сходств между нею и итальянским неогегельянством, важным представляется сама идея сопоставить буддизм и европейскую философию. Сама по себе она, конечно, далеко не нова, однако примечательно то, что Дасгупта не просто предлагает к рассмотрению некоторые любопытные концептуальные совпадения между индийским и западным философским мышлением, но и анализирует сущности сопоставляемых взглядов. Буддийская философия важна для него тем, что не только воплощает в себе одну из сторон индийского философского мышления, но и отражает общие основы философского мышления, которое по-своему отражается и в неогегельянстве, и в неореализме, и в других философских системах независимо от того, на какой

²⁹⁶ Там же, с. 29.

²⁹⁷ Croce B. *Etica e politica*. Bari: Laterza, 1973, p. 165.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 168.

²⁹⁹ Dasgupta S. N. *Op. cit.*, p. 134.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 131 – 132.

культурной почве они возникли. Можно сказать, что философское мышление для Дасгупты – это Абсолют, который по-разному воплощается в разных конкретных философских концепциях, никогда не находя абсолютно полного осуществления; можно предположить также, что для Дасгупты как индийского философа наиболее полное (насколько это вообще возможно для ограниченного человеческого сознания) воплощение оно обретает в веданте. Во всяком случае, сходные идеи высказывал Вивекананда, утверждая, что все религии можно свести воедино, в одну «универсальную религию», примирив все существующие формы религиозного мышления и религиозного поклонения, но философской основой такой конвергенции является все-таки веданта – если только изложить ее так, чтобы устранить ее расхождения с представлениями современных естественных наук³⁰². Иначе говоря, принципиальных изменений в мировоззрение веданты вносить не надо, надо только расположить материал несколько иначе и по-другому расставить акценты, и тогда философия веданты станет идеальной почвой для построения нового типа религиозного сознания. Кроме того, здесь видно и стремление найти единую почву для научного и религиозного мировоззрения, которые, по мысли Вивекананды, не имеют между собой принципиальных содержательных расхождений, а вся разница между ними состоит лишь в том, что наука требует доказательств, тогда как религия обгоняет ее, интуитивно постигая свой предмет, и в том, что наука по этой причине ограничена, в то время как религия постигает реальность более полно, хотя и на иррациональном уровне.

Нечто подобное мы наблюдаем и у Дасгупты. В его философии нет радикальных мировоззренческих расхождений между разными культурами, все они содержательно тождественны друг другу, а все различия между ними, которые поверхностному наблюдателю бросаются в глаза, скрывая от него истинное положение дел, ничего не меняют в сущности философского мышления и вообще культурной деятельности. В философии Дасгупты человек интуитивно постигает реальность и пытается выразить то, что постиг, в виде понятных другому человеку слов, звуков или образов. Совершенно не обязательно при этом, чтобы они несли в себе только чисто рациональное содержание; более того, рациональное познание – лишь одна из форм познания и не обладает приоритетом перед другими. У самого Кроче, кстати, эстетическая и интеллектуальная формы сознания невозможны одна без другой и зависят друг от друга, а никаких других форм сознания не существует³⁰³. Логическое и эстетическое у него оказываются двумя сторонами одного, единого мышления и несут в себе одно и то же содержание, только выраженное в разных формах и адресованное, следовательно, разным сторонам столь же единой и целостной человеческой личности.

Дасгупта многое берет от Кроче, Джентиле, других неогегельянцев: это представление об универсальном Духе, о способах его познания (здесь он следует именно итальянским неогегельянцам, отдавая в гносеологии пальму первенства искусству и эстетическому восприятию), базовых ценностях и их онтологическом статусе. Однако вряд ли он мог бы легко заимствовать с Запада

³⁰² Костюченко В. С. Вивекананда. М.: Наука, 1977, с. 84.

³⁰³ Croce B. Il concetto della storia, p. 35 – 36.

эти концепции, если бы они не были сходны (пусть отчасти и лишь на поверхностном уровне) с философией веданты, в которой, как и в неогегельянстве, онтологической основой мира является Дух – Брахман, вся полнота бытия, сознания и блаженства, который творит мир играя, не от недостаточности своей, а от полноты. Во всех этих концепциях речь идет об Абсолютном Духе, или божестве, с той только разницей, что в веданте (и то лишь в ее радикально-монистическом варианте, данном Шанкарой) божество безлично, это скорее абстрактная духовная основа мира, а религия – лишь совокупность техник по раскрытию ее в себе, тогда как в неогегельянстве дух имеет *par excellence* личностный характер; однако в любом случае центром – по крайней мере, одним из центров – культуры является религия, а религиозное сознание составляет существенный момент сознания вообще. Согласно представлениям современного западного религиоведения, религия и философия – явления глубоко различные, и даже самая идеалистическая философская система, провозглашающая абсолютный примат духовного начала над материальным, хотя и легко совмещается с религиозными представлениями, все же остается самостоятельным культурным феноменом. Религия и философия удовлетворяют совершенно различные социальные и культурные потребности и выполняют в обществе и культуре разные функции³⁰⁴. Тем не менее, у Дасгупты, Кроче, Джентиле и других мыслителей, родственных им по духу, религия и философия сближаются настолько, что первая оказывается фундаментом и содержательным наполнением последней, а та, в свою очередь, – рациональным изложением интуиций, обретенных человеком в первой. По этой причине и онтологической основой мира оказывается бог. Так, например, американский неогегельянец Дж. Ройс прямо отождествил Абсолют («Всеобъемлющую Мысль») с божеством³⁰⁵. В главном своем труде «Мир и индивид» он обрисовал объект своего исследования как «Индивид индивидов, а именно Абсолют, или Бог как таковой», чем, конечно, вызвал критику в свой адрес, ибо такой бог очень слабо напоминал бога, которому молятся простые верующие, – он был слишком абстрактен для этого³⁰⁶. Однако именно это сближает его, например, с Шанкарой, у которого Брахман тоже был совершенно абстрактным мировым началом: Брахману не нужно, да и, в общем, бесполезно молиться, – его надо раскрывать в себе, и это и будет подлинно религиозной деятельностью.

На философию Дасгупты повлияли как классическая веданта и современные ему течения в ней, так и западные философские концепции, причем последние оказали на него влияние благодаря их относительному сходству (или, лучше сказать, созвучию) с некоторыми положениями ведантистской философии. Неогегельянство оказалось близко современной веданте по духу, ибо, как и эта последняя, делало акцент на связи человека с высшим началом, понимавшимся как сугубо духовное, сознательное начало мира, которое в личности отдельного человека обретает право голоса в человечестве и оказывает воздействие на него, а через него – и на мир. Человек

³⁰⁴ Митрохин Л. Н. Философия религии. М., 1993, с. 249 – 250.

³⁰⁵ Современная буржуазная философия и религия / Под ред. проф. А. С. Богомолова. М.: Изд-во политической литературы, 1977, с. 185.

³⁰⁶ Parker K. A. Josiah Royce. – <http://www.science.uva.nl/~seop/entries/royce/>, 20.01.2005.

выступает как ключевая фигура в эволюции мироздания, так как именно в нем звучит полно и ясно голос высшего начала, как бы его ни называть – Абсолютным Духом, Брахманом или еще как-то. Этот голос может осуществляться на практике самыми различными способами – в политике, экономической деятельности, искусстве, науке, религиозных обрядах, – важно лишь, чтобы он получал полный доступ к деятельности отдельной личности, становящейся в этом случае соратником и сотрудником бога на земле, его сотворцом. Понятие же творчества, особенно – художественного творчества было, как мы видели, одним из важнейших в философии итальянского неогегельянства.

Понятие творчества имеет большое значение для неогегельянства прежде всего потому, что через творческий процесс осуществляется взаимосвязь нашего мира с миром высшим, заключающим в себе абсолютные ценности. Даже простое изучение реальности приводит нас, по мысли, например, А. Уайтхеда или Ф. Брэдли, к убеждению в их существовании, причем сфера их бытия трансцендентна миру, но при этом из нее этот мир управляется. Они суть единственная подлинная реальность, эта сфера, можно сказать, более реальна, чем так называемый физический мир, но познать абсолютные ценности напрямую, через изучение феноменов мира невозможно, поэтому для постижения их мы вынуждены искать обходные пути³⁰⁷. Одним из таких путей является искусство, и именно по этой причине искусству и эстетическим ценностям неогегельянцы (особенно Кроче и Джентиле, при всем несходстве их взглядов, зачастую противоположных друг другу) уделяют особое внимание. В искусстве, по их мысли, человек не просто достигает самоосуществления, но реализует себя как воплощение Абсолютного Духа с присущей ему творческой силой. Неудивительно поэтому, что и Дасгупта в своих философских исследованиях уделяет немало внимания вопросам искусства и, в частности, анализу принципов индийского искусства и его принципиальных отличий от искусства западного. Этой теме он посвящает целую книгу «Основы индийского искусства», и об этом тоже следует сказать хотя бы несколько слов.

§ 4. Эстетическая проблематика: Дасгупта и Гегель

Прежде всего следует отметить, что искусство в философской системе Дасгупты не отделено от других форм культуры, таких, как религия и политика³⁰⁸. Несколько более сложны отношения между этими формами культуры и философией: она служит для них источником их подлинного содержания, без которого искусство становится бессодержательным, а религия и политика – выхолощенными.

Чувство прекрасного, полагает Дасгупта, представляет собой особое эмоциональное состояние, «an emotional thrill», радикально отличающееся от

³⁰⁷ Никоненко С. В. Брэдли и Уайтхед о главной цели человеческого существования // Диалог философских культур в зеркале компаративистики. Материалы межвузовской конференции (Санкт-Петербург, 14 – 15 ноября 1994 г.). СПб., 1994, с. 51.

³⁰⁸ Бурмистров С. Л. Религия, искусство и политика в социально-философской концепции С. Дасгупты // Путь Востока. Культура. Религия. Политика: Материалы IX молодежной научной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока (27 – 29.IV.2006, Санкт-Петербург). СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2007, с. 20 – 25.

всех других переживаний, нередуцируемое к ним, онтологически самостоятельное и, более того, самодостовверное³⁰⁹. В этом отношении Дасгупта стоит полностью на ведантистской позиции с характерным для нее признанием самодостовверности (self-luminosity, санскр. svayamprakāśatā) всякого истинного знания. Истина постигается так, что отрицать ее, если ее воспринимаешь, невозможно; она сама удостоверяет себя и свидетельствует о себе как об истине. Истина же искусства проявляется в виде ощущения прекрасного, которое также достоверно само по себе, безотносительно к каким бы то ни было возможным рациональным доказательствам. В веданте познание представляет собой модификацию сознания образом объекта, так что познание высшей истины – это не объективное познание, при котором сознание остается неизменным по своей сути, а радикальное изменение сущности сознания, тотальная его модификация абсолютной истиной. Познать предмет абсолютным образом значит, фигурально выражаясь, «влезть в его шкуру», стать тождественным ему, и в этом случае знание и его объект совпадают (это, собственно, и есть в веданте интуиция)³¹⁰. Таким же интуитивным способом постигается нами и красота. Она здесь выступает как своего рода архетип, существующий до вещей и независимо от них и лишь осуществляющийся в них. Через них же мы и познаем его, так что эстетическое восприятие оказывается непосредственным восприятием идеи прекрасного или, точнее, прекрасного как такового, носителем и проявлением которого является данная конкретная вещь. В принципе, отмечает Дасгупта, во всех случаях, когда в душе человека возникает радость, это происходит потому, что удовлетворяются какие-то наши потребности или желания, но если мы переживаем радость и наслаждение, слушая, например, Баха или рассматривая картину Леонардо, то трудно сказать, чем именно вызвана эта радость, ибо непонятно, какие потребности удовлетворяются при этом³¹¹. Тем не менее, если наблюдается такая заметная эмоциональная реакция, какая-то существенная потребность удовлетворяется именно через созерцание произведения искусства, и следует выяснить, что это за потребность.

Задача, которую ставит здесь перед собой Дасгупта, близка к той, над которой работал и Гегель. «Высшая задача логики, – писал немецкий философ, – очистить категории, действующие лишь инстинктивно как влечения и осознаваемые духом прежде всего разрозненно, тем самым как изменчивые и путающие друг друга, доставляющие ему таким образом разрозненную и сомнительную действительность, и этим очищением возвысить его в них к свободе и истине»³¹². Гегель пытался найти рациональное зерно в темных, иррациональных побуждениях, заставляющих человека, подчас жертвуя важнейшими биологическими потребностями, заниматься делом, которое не дает никаких видимых, объективных преимуществ, и искал в них воплощение духа, движущего всеми действиями человеческой личности. Он пытался подвести разумную основу под изначально иррациональные стремления и

³⁰⁹ Dasgupta S. N. *Fundamentals of Indian art*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954, p. 1.

³¹⁰ Murti T. R. V. *Knowledge and truth // Murti T. R. V. Studies in Indian thought / Ed. by H. Coward*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass, 1983, p. 117.

³¹¹ Dasgupta S. N. *Op. cit.*, p. 2 – 3.

³¹² Гегель Г. В. Ф. *Наука логики*. СПб: Наука, 2002, с. 28.

понять их как скрыто рациональные, как проявления активности Абсолютного Духа, находящего себе воплощение в человеческом мире через личность поэта или художника. Нечто подобное можно найти и, например, в итальянской эстетике: так, для В. Джоберти прекрасное – это «индивидуальный союз познаваемого типа с фантастическим элементом, осуществляемый посредством эстетического воображения»³¹³. Иными словами, в эстетическом восприятии непосредственным объектом его является идея, нечто познаваемое, un tipo intelligibile, существующее независимо от познающего субъекта и постигаемое им не как порождение свободной, ничем не скованной фантазии, а как необходимо существующий объект. Эстетическое познание тем и отличается от, например, научного, что необходимо содержит в себе некоторую долю фантастичности, работы воображения, благодаря которой идея становится как бы соизмеримой с человеческой личностью и более доступной для познания.

Такую же идею, доступную для познания, искал в искусстве и Дасгупта. Идея, воплощенная в произведении искусства, должна быть выражена в нем достаточно четко для того, чтобы адресат мог воспринять ее, и именно реализация идеи дает нам тот эмоциональный трепет, который порождает самую суть художественного творения – катарсис. «За каждым произведением искусства, – писал Дасгупта, – лежит эмоциональная потребность дать форму какому-то смутно ощущаемому или воспринимаемому переживанию»³¹⁴, так что всякое художественное творение, согласно индийскому мыслителю, представляет собой попытку вербализовать или иными способами сделать доступным для сознания неосознаваемые, но от этого не менее влиятельные и императивные потребности, которые не могут быть реализованы помимо сознания. В произведении искусства художник пытается высказать себя, воплощая свои глубинные, не всегда вполне понятные подчас даже ему самому стремления, и создание, например, поэмы или картины оказывается здесь средством не только высказать себя другому, но – и прежде всего – осознать себя, так что, создавая свой шедевр, он стремится в первую очередь понять, что же именно беспокоит его, перевести это внутреннее смутное беспокойство в доступную для сознания форму. Однако, если бы художник только выражал в произведении искусства собственные душевные движения, оно вряд ли могло бы оказывать столь сильное воздействие на адресата; вполне могло бы оказаться, что движения души художника глубоко чужды читателю или зрителю и не затрагивают ни одну струну в его душе, оставляя его совершенно равнодушным. В этом случае, естественно, эстетическое восприятие произведения искусства было бы невозможно.

Дасгупта акцентирует внимание на произведении искусства как на средстве выражения абстрактного содержания в конкретной чувственной форме, в своем понимании этой проблемы приближаясь к представлениям Гегеля. В философии Гегеля произведение искусства является воплощением духа, внешней реализацией его глубинного содержания. «Подлинно поэтическое начало в искусстве есть не что иное, как идеал. Это означает, что задача искусства состоит в том, чтобы постигнуть предметы, явления в их

³¹³ Gioberti V. Del Bello, cap. 1 // *Estetica* / A cura di A. Plebe. Firenze: Sansoni, 1965, p. 590.

³¹⁴ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 4.

всеобщности и опустить в их внешнем выражении все то, что с точки зрения передачи содержания является несущественным, внешним, безличным»³¹⁵. Содержательная сторона искусства подчиняет у Гегеля формальную, выступающую здесь лишь как средство выражения идеи. Форма не играет самостоятельной роли в произведении искусства и нужна лишь для адекватной передачи содержания.

Аналогичные взгляды высказывает и Дасгупта. У него произведение искусства должно выражать идею, некоторое внутреннее содержание, однако это содержание имеет религиозную природу и связано с глубинным человеческим «Я» как центром всякой эмпирической личности. Индийский мыслитель подчеркивает, что целью искусства (по крайней мере в Индии) никогда не было простое подражание природе, и в этом его воззрения находятся в полном согласии со взглядами Гумбольдта, полагавшего, что художник в произведении искусства не отражает реальность, а преломляет, изменяет ее³¹⁶. В изобразительных искусствах Индии, полагает Дасгупта, никогда не было стремления точно отобразить материальный предмет, в изображении богов продемонстрировать красоту человеческого тела, как это было у греков; индийские художники стремились отобразить духовное содержание, которое составляло суть образов богов. Равным образом и в изображении человеческой красоты целью было не продемонстрировать лишь ее, но показать красоту природы вообще такой, как она проявляется в человеческом теле³¹⁷.

Здесь Дасгупта также приближается в своих взглядах к учению Гегеля. «В принципе красоты, по Гегелю, духовное начало выступает тождественным началом природному, являющемуся лишь выражением первого»³¹⁸. Природа у Гегеля выступает как такое же воплощение Абсолютного Духа, что и человеческая личность, так что по сущности своей они изоморфны, а значит, мы можем выражать духовное содержание посредством изображения на первый взгляд совершенно материальных вещей, которые превращаются здесь из просто предметов в символы духа. Так и у Дасгупты произведение искусства так преломляет реальный мир, что он становится отражением духовного начала, имманентно присутствующего в душе человека и проявляющегося в самых различных формах его деятельности. «В индийской литературе человеческая красота имеет своим идеалом красоту Природы»³¹⁹, – пишет Дасгупта, воспроизводя здесь не только гегелевские воззрения, но и взгляды романтиков. Одна из примечательных особенностей индийской мысли XIX в. состоит в том, что индийцы восприняли романтические представления об индийском искусстве и индийской религиозности, порожденные недостаточной осведомленностью представителей западного романтизма о сути этих предметов. Романтики полагали, что индийский аскет, сидящий в медитативном трансе в диком лесу, пытается слиться с Природой, находя в ней проявление божества. Естественно, в этих воззрениях отразились особенности

³¹⁵ История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. 3. М.: Искусство, 1986, с. 113.

³¹⁶ Гулыга А. В. Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / Под ред. А. В. Гулыги и Г. В. Рамишвили. М.: Прогресс, 1985, с. 15.

³¹⁷ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 13.

³¹⁸ Кормин Н. Эстетическая определенность античной философии у Гегеля // Социально-культурный контекст искусства: историко-эстетический анализ. М., 1987, с. 62.

³¹⁹ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 14.

собственного мировосприятия романтиков, которые сами видели в природе, если угодно, теофанию, и действительности эти взгляды, конечно, не соответствовали. Однако гораздо важнее то, что индийские философы второй половины XIX в. восприняли эти идеи и сами стали рассматривать собственную интеллектуальную и религиозную традицию через призму романтических воззрений. Природа у этих мыслителей и в самом деле оказалась воплощением или проявлением божества, так что именно в ней проявились в форме, доступной человеческому пониманию, высшие божественные ценности, которым человек должен следовать³²⁰. Этот парадоксальный на первый взгляд ход мысли нашел отражение и в учении Дасгупты об искусстве. Оно в представлении индийского мыслителя служит одним из средств возвращения к природе, но не к внешней, которая в адвайте есть плод иллюзии, а к внутренней, к истинному «Я», к которому восходит в конечном счете и внешняя иллюзорная природа. Это, естественно, делает невозможным никакой произвол в художественном творении, так как поэт должен выражать не свое малое «я», не имеющее отношения к основам бытия, а «Я» истинное, единоприродное со всей Вселенной.

Чтобы дать возможность в произведении искусства проявиться внутреннему «Я», искусство должно быть свободно от тех ограничений, которые сама на себя налагает природа³²¹. При этом существенная особенность эстетического восприятия заключается в том, что субъект при этом активен, он вносит в воспринимаемое что-то свое. Сами по себе вершины Гималаев или радуга над Согне-фьордом не являются прекрасными, и их восприятие не является эстетическим; человек, страдающий амузией, слушая фугу Баха, слышит то же самое, что и профессиональный музыкант, но не в состоянии оценить красоту произведения немецкого гения. Чувственные образы, пишет Дасгупта, должны быть восприняты сознанием и так соединиться со множеством эмоций, страхов, подсознательных желаний, страстей и прочего, что составляет содержание психики, чтобы породить в итоге совершенно особое состояние сознания – эстетическое восприятие. Этот «внутренний вклад» («inner contribution») самого воспринимающего субъекта в эстетическое восприятие и есть сущность последнего³²². Художественное произведение представляет собой в концепции Дасгупты результат преломления объективных обстоятельств жизни в сознании конкретного человека, но преломления, которое (в идеале, конечно) осуществляется через призму высших ценностей, воплощенных в Атмане. Здесь важно разделять субъект эмпирический со всеми его сравнительно мелкими потребностями, желаниями и страхами и субъект абсолютный, единоприродный с онтологической основой Вселенной.

Такое понимание эстетики и сущности искусства, на наш взгляд, обусловлено не только влиянием веданты, но и воздействием западных эстетических теорий. В самом деле, эстетическое сознание, как оно изображается у Дасгупты, – это по сути своей Высшее Сознание, Абсолют, который сам порождает предметы и воспринимает их, пораженный неведением,

³²⁰ История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. 4. М.: Искусство, 1987, с. 380.

³²¹ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 35.

³²² Ibidem, p. 50.

не как свои собственные творения, но как не зависящие от него объекты, стремится к ним, страдает, если не обретает их, и достаточно лишь осознать их истинную природу, тождественную его собственной природе, чтобы страдание было устранено и исчезла всякая двойственность в мышлении и восприятии. Но все это до известной степени созвучно и некоторым западным философским теориям, прежде всего – учению Гегеля, понимавшего произведение искусства как чувственное отражение идеи. «Искусство, – писал Гегель, – призвано раскрывать *истину* в чувственной форме»³²³, любые же другие цели, которые приписываются часто художественному творчеству, суть в действительности только побочные эффекты. Так, пишет немецкий мыслитель, искусство не может быть просто подражанием природе, так как это будет бессмысленным удвоением реальности³²⁴; кроме того, предметом подражания может быть, в принципе, все что угодно – любые, даже самые безобразные (с точки зрения традиционной эстетики) предметы, и в современном искусстве, пытающемся максимально расширить сферу действия эстетического сознания, это хорошо заметно – достаточно вспомнить М. Дюшана или В. Сорокина. Стоит ли, пишет Гегель, подражать и отвратительному, если принять тезис об искусстве как подражании? На самом деле искусство воплощает в себе идею, существующую объективно и независимо от сознания, которое выступает как только транслятор идеи, как канал, по которому она может получить чувственное воплощение.

В этом отличие взглядов Гегеля от воззрений, например, Гумбольдта: для последнего в искусстве осуществляет себя дух народа, существование которого, однако, не является аподиктически необходимым – существует множество народов, и дух у каждого свой, так что в концепции Гумбольдта разные национальные формы искусства несоизмеримы; у первого же в искусстве реализуется *идея*, которая уже не зависит от исторической, национальной, культурной и т. п. конкретики и способна воплотиться в чувственных образах в любой культуре. В этом отношении Гегелю ближе некоторые идеи эстетики XVIII в., например, мысль Э. Берка об универсальности законов вкуса (так как и чувства, и творческие способности у всех людей одинаковы)³²⁵. К кому из них ближе Дасгупта – к Гегелю с его универсализмом или к Гумбольдту?

Ответить на этот вопрос не так просто, как кажется на первый взгляд. В самом деле, у Дасгупты искусство (по крайней мере, в Индии) – это воплощение внутренней, духовной жизни, и художник у него, как было показано выше, не обязан рабски следовать природе, ибо его задача – отразить идеал, мысль или чувство, а не физическую действительность. В этом смысле Дасгупте, конечно, ближе Гегель. С другой стороны, у Гумбольдта народный дух тоже не является внешним по отношению к личности – напротив, он есть ее часть, он не может проявляться вне и помимо личности и только через нее обретает материальное воплощение в языке и в произведениях искусства, так что «внутреннюю жизнь духа», о которой пишет Дасгупта, можно без противоречия интерпретировать и как жизнь духа народа, тем более, что и сам индийский мыслитель дает для этого некоторые основания, проводя отчетливое

³²³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. СПб.: Наука, 1999, т. 1, с. 127.

³²⁴ Там же, с. 118.

³²⁵ Трофимов П. С. Возвышенное и прекрасное в эстетике Э. Берка // Из истории эстетической мысли Нового времени. М.: Изд-во АН СССР, 1959, с. 7.

различие между художественными традициями Запада и Индии: с его точки зрения, как мы видели выше, западное искусство уже со времен античности ориентировано на отображение красоты тела, на прекрасное внешне безотносительно к тому, что внутри, тогда как индийское искусство стремится отразить именно внутреннее, содержательную сторону, внешние же особенности изображаемого предмета отступают на второй план.

Примечательно, что Дасгупта оперирует понятиями внешней формы и внутреннего содержания, введенными в эстетическую мысль Гегелем. По всей видимости, в случае с Дасгуптой следует понимать «внутреннее» и «внешнее» не только через призму западной эстетики, но и с учетом ведантистского интеллектуального контекста, в котором развивалось учение индийского мыслителя. Внешняя форма потому интерпретируется им как малозначащая, что все внешнее есть, в конечном счете, порождение майи, так что искажение природных форм необходимо еще и для того, чтобы облегчить зрителю проникновение за чувственную форму к основной идее произведения и дать ему возможность увидеть проявление Атмана-Брахмана как в авторе произведения, так и, скажем, в актерах (если речь идет о театральной постановке) или героях эпической поэмы или романа, а также, естественно, и в самом себе. Для этого необходимо уметь освободить свое восприятие от влияния второстепенных черт образа, несущественных для раскрытия его смысла.

Специфика понимания авторства в индийской интеллектуальной традиции такова, что автором считался сам Брахман (если интерпретировать понятие авторства через призму адвайты), мыслители же и художники, через которых божество являло себя, были не более чем ретрансляторами, и от них требовалось не вносить свое в произведение, не пытаться выразить *себя*, свое малое «я», а, напротив, подавлять и уменьшать его, чтобы оно не вносило помех в звучание Речи. Достаточно вспомнить, что священные Веды назывались в индийской традиции śrutī – «услышанное», ибо они суть вечная Речь, которую риши слышали при помощи своего divya-śrotra («чудесного слуха»). Естественно, немислимо, чтобы ведийский риши стремился к оригинальности в выражении священной Речи, ибо малейшее ее искажение могло привести к распаду мира. Поэтому и в традиционной индийской теории искусства от художника требовалось в первую очередь следование канонам, которые позволяли свести к минимуму влияние малого «я» на проявление Высшей Истины в произведении искусства.

В концепции Дасгупты, на мой взгляд, прослеживается прежде всего именно такое понимание природы художественного творчества, восходящее к ведическим временам и ведической ритуалистике с ее понятиями Vas и ṛta. «Внутреннее», о котором он пишет, – это не просто Атман-Брахман, это истинное «Я», раскрывающееся в человеке лишь в результате длительной психотехнической практики, предполагающей наставления учителя (который, отметим, в индийской религиозной традиции воспринимался как равный божеству) и неотступное следование канонам. Художественное творчество в понимании Дасгупты оказывается еще одним аспектом деятельности, направленной на освобождение, наряду с философским дискурсом,

психотехникой и доктринальным слоем, которые выделяют в индийском религиозном сознании проф. В. И. Рудой и Е. П. Островская. Религиозная и эстетическая сферы в индийской культуре оказываются изоморфными, существующими по одним и тем же закономерностям: в религии были четко оформленные канонические формы психотехники, призванные привести человека к освобождению от сансары, в искусстве же – такие же канонические формы художественного выражения, призванные возбудить в читателе или зрителе четко определенные эмоции, а согласно Дасгупте – привести человека к познанию Высшей Реальности. Поэтому с точки зрения современной веданты в какой-то мере справедливо часто выдвигавшееся в западном искусствоведении мнение, будто в индийском искусстве проявляется установка на отрицание реальности³²⁶. Сюда следует внести только одну существеннейшую поправку: отрицалась *низшая*, относительная реальность, отрицалось все преходящее, за которым художник должен был раскрыть истинную, абсолютную реальность (в интерпретации веданты – предвечная Речь).

Интересно сопоставить эти взгляды с эстетикой Гегеля, к которой они действительно во многом близки, несмотря на совершенно различное их происхождение. Выскажу, забегаю вперед, предположение о причинах такого сходства. В древности культуры оставались относительно изолированными друг от друга и существовали в достаточно различных условиях, так что каждая из них давала свои специфические ответы на те вызовы, которые бросал ей внешний мир (нашествия варваров, природные катастрофы и т. п.). Современный же мир все более превращается в единую коммуникативную сеть, в которой условия существования культур становятся все более сходными. Все это порождает процессы, аналогичные процессу конвергентной эволюции в биологии: рыбы и морские млекопитающие с ходом развития обрели очень сходные внешние формы, хотя внутреннее их строение и физиология, обусловленные происхождением соответствующих видов, остались совершенно различными. По учению Дасгупты такая конвергенция хорошо заметна: он использует концептуальный аппарат, разработанный в западной философии, и пользуется западными мыслительными схемами, однако основу его философии все же составляет учение об Атмане-Брахмане и об освобождении. Философия же Гегеля (в частности, его эстетика) оказалась глубоко созвучной учению адвайты, несмотря на то, что их мировоззренческие основы совершенно различны.

У Гегеля суть искусства, как уже было показано, состоит в отражении и раскрытии идеи в чувственных образах. При этом предмет философии искусства – не искусство вообще, любое, от самых возвышенных и величественных образцов до примитивного лубка; предметом философского исследования может быть лишь подлинное искусство, то есть искусство свободное, автономное, не скованное ни условностями традиции и общества, ни утилитарными целями, которых можно достичь при помощи художественного творчества³²⁷. В эстетическом восприятии человек отстраняется от всех утилитарных, чисто практических целей, к которым мог бы стремиться, и

³²⁶ Morgenstern L. Esthétiques d'Orient et l'Occident. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1937, p. 53.

³²⁷ Перов Ю. В. Философская эстетика Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., т. 1, с. 37.

полностью погружен в свои переживания, выступающие здесь как высшая и самостоятельная ценность. Однако что такое подлинное произведение искусства и как отличить его от неподлинного?

Гегель дает на это на первый взгляд слишком абстрактный и мало что объясняющий ответ: истинное произведение – это произведение такое, каким оно *должно* быть, то есть соответствующее своему понятию, своей идее³²⁸. Этот ответ нечеток только при первом приближении, ибо в действительности в нем раскрывается понимание Гегелем сущности художественного творчества как усилия воплотить в образах идею, и далеко не всякая идея доступна для такого воплощения. «Лишь определенный круг и определенная ступень истины могут найти свое воплощение в формах художественного произведения. Для того чтобы данная истина могла стать подлинным содержанием искусства, требуется, чтобы в ее собственном определении заключалась возможность адекватного перехода в форму чувственного»³²⁹.

Иными словами, существуют идеи, которые в принципе невозможно выразить чувственно, даже если за дело возьмется величайший из художественных гениев; есть идеи, которые можно довести до человеческого сознания только в предельно абстрактной форме – в форме философского дискурса. Истинное искусство потому и является таковым, что в нем содержание и форма соответствуют друг другу. Идея, иначе говоря, должна быть осуществлена и явлена человеку (вообще субъекту эстетического переживания) в наиболее подходящей для нее форме, тогда мы вправе говорить о том, что произведение искусства являет нам образец прекрасного, то есть является истинным. Разлад же между содержанием и формой имеет результатом безобразное³³⁰. Оно проявляется как неподлинное произведение, в котором художник оказался неспособным придать мысли соответствующий ей облик, а значит, и не сумел донести ее до читателя или зрителя.

Другой важной чертой искусства у Гегеля является его историчность. Историческое изменение искусства – не просто случайность факта, а необходимое свойство всякой художественной деятельности, ибо дух не просто существует, но развивается, приближаясь ко все большей полноте. Принцип историзма применяется Гегелем при анализе не только фактических особенностей искусства (стилистических приемов и т. п.), но и фундаментальных эстетических категорий³³¹. Миссия искусства – представить в чувственных формах *свободное развитие духа*³³², ибо прекрасное в искусстве не является статичным, напротив, его суть в том и состоит, чтобы развиваться, изменяться, обогащаясь содержанием во все более совершенных формах.

В отличие от Гегеля, в философии Дасгупты дух не развивается, и искусство поэтому не может претерпевать *сущностную* эволюцию, изменяя принципиальные свои характеристики. Если его суть состоит в том, чтобы по-разному выражать одну и ту же вечную Речь, но всякое изменение в принципах

³²⁸ Лифшиц М. Эстетика Гегеля // Эстетика Гегеля и современность. М.: Изобразительное искусство, 1984, с. 26.

³²⁹ Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., т. 1, с. 87.

³³⁰ Каравкин В. И. Система основных категорий в эстетике Гегеля (критический анализ). Автореф. дисс... канд. филос. наук. Свердловск, 1988, с. 10.

³³¹ Овсянников М. Ф. Гегель о методологических проблемах эстетических исследований // Эстетика Гегеля и современность, с. 64.

³³² Павлов Т. Об эстетике Гегеля. София: Изд-во Болгарской академии наук, 1974, с. 21.

художественной деятельности либо будет несущественным, не затрагивая его ядра, либо приведет к искажению искусства и к тому, что оно станет неподлинным, ибо перестанет соответствовать своей высшей задаче – выражению внутренней жизни человека во внешних чувственных образах. У Гегеля сам Абсолютный Дух претерпевает эволюцию, которая, правда, осуществляется абсолютно гармонично, без таких внутренних конфликтов, которые не были бы необходимы для его движения, но все же имеет место; иначе говоря, Дух способен развиваться и, более того, необходимо развивается.

В веданте же нет никакого развития Брахмана; как было показано выше, в главе об адвайте, Брахман в этой философской системе неактивен, абсолютно непостижим для сознания и невыразим, поэтому никакая эволюция для него невозможна. У Дасгупты эта картина несколько модифицируется: у него Брахман изображается как стремящийся выразиться в том числе и в художественных образах и, главное, способный к такому выражению. Как сказал бы Гегель, эта идея может воплотиться в чувственном образе. Естественно, это воплощение всегда будет неполным, но все же оно возможно, и художник в своем творчестве пытается сделать именно это – выразить невыразимое, высказать полностью высшее Слово.

Дасгупта формировался как мыслитель в ведантистской среде, и это не могло не наложить отпечаток на его взгляды на искусство. Конечной целью художественного творчества является познание Высшей Реальности и освобождение, и художник, создавая свой шедевр, приближается сам к мокше и через зрителей приближает к ней мир. В своей творческой деятельности он приближается, насколько это вообще возможно для человека, к Брахману, ибо художественное творчество – это по сути своей игра, оно не имеет иной цели, кроме собственного совершенства. Художник в своем творчестве оказывается не только равным по сути божеству, но и, подобно ему, носителем силы, способной привести других к освобождению от сансары, ибо в своем творчестве – если оно, конечно, истинное, а не является только средством заработка, – он обращается к той же самой основе индивидуальной души зрителя, которая составляет и ядро его собственной души. Иными словами, в искусстве осуществляется еще и истинная, от сердца к сердцу, коммуникация.

Суммируя изложенное, можно сказать, что учение Дасгупты о прекрасном коренится явно не только в веданте, хотя она остается, несмотря ни на какие влияния, фундаментом, на котором покоится все здание его эстетики. Прекрасное – это проявление божества в нашем мире, оно пытается, проникая сюда, поднять сотворенную им Вселенную до самого себя, привести все сущее к мокше, и человек в своей творческой деятельности уподобляется божеству. В том числе и по этой причине, видимо, Дасгупта и воспринимал художественное творчество как глубоко и тесно связанное с религией. В самом деле, если в творчестве человек выступает только каналом, по которому воля божества воздействует на мир, то художник оказывается не художником только, но еще и в какой-то мере ṛṣi, провидцем, в поэтическом экстазе становящимся одним целым с основой мироздания, со Словом и воспроизводящим Слово в форме, доступной восприятию простого человека. В творчестве человек не властен над собой, и не он уже контролирует свои действия, а божество, демон, а в идеале –

Брахман, пророк, личность которого уже не отличается от божества. Сознание поэта в состоянии поэтического вдохновения – это *потустороннее* состояние: в этот момент поэт уже не в нашем мире, а на «Той Стороне», за пределами мира, и сам он – совершенно иной, чем другие люди и чем был он сам до того, как на него снизошло вдохновение.

Эти слова следует понимать не как поэтические метафоры: имеется в виду, что поэт в восприятии своих слушателей в древности действительно был существом не от мира сего, иным, подобным санньясину или существу, обретшему при жизни освобождение (*jīvanmukti*). Это человек, который – может быть, по своей воле, но чаще по воле потусторонней силы, энергии Брахмана (*śakti*), порождающей этот мир, но и дающей возможность заглянуть за завесу майи, – стал проводником воли божества, его голосом в этом мире, так что суть его деятельности согласно веданте – привести живые существа к полному и окончательному освобождению. Осуществление религиозной цели в любой религии – это кардинальная трансформация всего существа адепта, выводящая его за пределы обычного мира на «Ту Сторону». В христианстве и исламе это спасение, пребывание перед ликом божества, состояние после Страшного Суда, когда каждому уже воздалось по заслугам и сама Вселенная стала совершенно иной; в буддизме это нирвана, которая – по крайней мере, в учении тхеравады – понимается как радикально иная по сравнению с сансарой и потому не доступная никакому описанию; в развитом даосизме это бессмертие, понимаемое не просто как бесконечно долгая жизнь вроде той, что описана Борхесом в новелле «Бессмертный», но как радикально отличное от «нормального» состояние. В любом случае то состояние, которое в данной религии считается целью всех религиозных практик, понимается как, во-первых, радикально отличное от всех состояний ума и тела, которые может пережить человек в обычном опыте, а во-вторых, в ценностном отношении бесконечно высшее по сравнению с обычной жизнью.

Воззрения Дасгупты, однако, восходят, как мы видели, не только к ортодоксальной веданте, но и к западным эстетическим учениям. Невозможно пройти мимо романтического учения о единстве человека и природы, через которое преломлялись взгляды современных индийских мыслителей на сущность собственной культуры. Это тем более облегчалось тем, что Запад к XIX в. был уже немного знаком с индийской культурой, хотя знакомство это и было поверхностным, а индийские философские учения толковались часто совершенно превратно или третировались как несовершенные, «детские» по сравнению с философией Запада. Для Гегеля индийский дух – это дух *грезящий*. «Во сне индивидуум перестает осознавать себя *этим* индивидуумом, обособленным от предметов. [...] Дух перестал существовать для себя в противоположность иному, и таким образом, вообще прекращается отграничение внешнего и единичного от его всеобщности и от его сущности. Поэтому грезящий индус является всем тем, что мы называем конечным и единичным, и в то же время чем-то бесконечно всеобщим и безграничным, божественным в самом себе»³³³. Все эти выводы, нам сейчас кажущиеся порой произвольными и предвзятыми, опирались, тем не менее, на определенный

³³³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории, с. 180.

фактический материал: к началу XIX в. были опубликованы уже Бхагавадгита (1785), «Хитопадеша» (1787), «Гитаговинда» Джаядевы (1792), «Шакунтала» Калидасы (1789), «Законы Ману» (1794)³³⁴. Романтики и Гегель взяли на вооружение знания (пусть и ограниченные и отрывочные) об индийской культуре, и их воззрения вернулись на индийскую почву, когда неоведантисты стали исследовать собственную культуру с учетом западных достижений.

В главе о влиянии итальянского неогегельянства на философию Дасгупты уже было показано, какую роль сыграли в становлении его учения взгляды Кроче и Джентиле. Интуитивное постижение высшей реальности у Джентиле имеет аналогом постижение Атмана-Брахмана в философии Дасгупты (и вообще в веданте), а искусство практически одинаково понимается ими как одна из форм проявления Духа или, соответственно, Брахмана. Но это, повторю, результат не только прямого влияния западных мыслителей на Дасгупту, но и известного совпадения их воззрений с основными положениями веданты, пусть даже это совпадение поверхностное и при ближайшем рассмотрении оказывается иллюзорным. Как и многие другие мыслители Индии XIX – XX в., Дасгупта рассматривает Индию в какой-то мере через призму западных концепций, и эта особенность его философии проявляется и в его учении об искусстве, и в его взглядах на сущность культуры.

§ 5. Учение Дасгупты о культуре

Существует великое множество дефиниций понятия «культура» и подходов к ее изучению. Каждое исследование культуры предполагает, что мы сначала определяем, что же мы имеем в виду, и едва ли не каждый исследователь дает свое определение, наиболее подходящее для его работы и соответствующее усвоенным им общим философским представлениям. Среди других подходов к исследованию культуры следует особо выделить учение О. Шпенглера, которое, как будет показано ниже, во многом, по всей видимости, оказало влияние на становление и Дасгупты не только как историка философии, но и как философа культуры.

Культура для Шпенглера представляет собой живой организм. «Культуры суть организмы, – пишет он. – Всемирная история – их общая биография. Огромная история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точное подобие микроистории отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка»³³⁵. У каждой культуры, следовательно, есть те же самые, что и у живого организма, стадии развития, и на первых из них она сохраняет живость, активность, открытость новому, тогда как в «старости» она костенеет, становится инертной и ригидной – в терминах Шпенглера, превращается в *цивилизацию*, уже лишенную живости восприятия и заменившую ее рутинной.

В известной степени это воззрение принимает и Дасгупта, что еще раз показывает, насколько велико было влияние западной философии на индийскую в XIX – XX вв. Однако у него цивилизация, будучи косной и инертной,

³³⁴ Ивбулис В. Я. О влиянии Индии на зарождение концепции историзма в сочинениях ранних немецких романтиков // Литературы Индии. М.: Наука, ГРВЛ, 1989, с. 4.

³³⁵ Шпенглер О. Закат Европы / Пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993, с. 262.

представляет собой не стадию развития этноса, а одну из форм его бытия. Под цивилизацией Дасгупта понимает всю совокупность внешних средств удовлетворения человеческих потребностей – технику, науку, политические институты, способы организации производства, структуру общества и т. п.³³⁶ В понятие цивилизации входит у него все, что не имеет прямого отношения к высшему «Я» и определяет только формы функционирования эмпирической личности. То, что усваивается человеком в процессе социализации, оставаясь, тем не менее, подверженным изменениям и не затрагивающим глубинные основы личности, относится к области цивилизации. Влияние Шпенглера прослеживается здесь в том, что Дасгупта под цивилизацией понимает все то, что не входит в сущность истинного «Я». Цивилизация связана у немецкого философа с рассудочным познанием, тогда как культура (как стадия развития этноса) не ограничена одним только рассудком и использует также и другие формы познания – художественное познание, интуитивное постижение и т. п. «Рассудок, система, понятие убивают, “познавая”. Они превращают познанное в застывший предмет, позволяющий измерять себя и расчленять. Созерцание одушевляет. Оно включает единичное в живое, внутренне прочувствованное единство. Поэзия и историческое исследование родственны, счисление и познавание – тоже»³³⁷. Логико-дискурсивное познание у Шпенглера понимается как нечто вторичное по отношению к созерцанию, культура же строится именно на созерцании, и когда первичная интуиция природы, характерная для данного этноса, угасает, ее замещает логическое познание – исчисление и научное исследование, составляющее суть цивилизации.

Естественно, трудно не увидеть здесь влияния более ранних романтических концепций, предполагающих, что истинное познание природы – это познание индивидуальное, не подводящее познаваемый объект ни под какие категории и дающее знание о нем как об уникальном индивиде, а кроме того, это знание не предполагает четкого разделения субъекта и объекта, граница между которыми на высших уровнях познания вообще исчезает. Это во многом согласуется с рядом положений адвайты, в которой познание Брахмана не является познанием в узком смысле слова, требующем разделения субъекта и объекта и независимости их друг от друга, а представляет собой слияние индивидуальной души и Брахмана или, точнее, осознание душой ее изначального тождества со Словом. Однако в адвайте разные индивиды в основе своей тождественны также и друг другу – ибо все они тождественны Брахману. В романтизме же, напротив, каждая душа индивидуальна и неповторима, и уже в раннем романтизме подчеркивается роль творческих способностей в индивидуализации отдельной личности³³⁸. Это видно и в учении Шпенглера, для которого разные культуры были столь же уникальными, что и разные личности, и каждая культура имела собственный характерный облик, черты которого прослеживаются в любом порождении данной культуры. Цивилизация же сглаживает все различия, фаза цивилизации в развитии любого этноса имеет одни и те же характерные свойства, так что, вступая в эту фазу,

³³⁶ Dasgupta S. N. The meaning of culture // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 350.

³³⁷ Шпенглер О. Ук. соч., с. 259.

³³⁸ Spreu A. Jacob Grimm: Tradition, Innovation und Traditionsbruch // Sprache, Mensch und Gesellschaft..., S. 31.

этнос теряет присущие ему индивидуальные черты; на стадии цивилизации все этносы одинаковы.

Эта мысль прослеживается и у Дасгупты. «Перед нами, – пишет он, – непрерывная история развития цивилизации в разных странах и у разных народов»³³⁹. Цивилизация представляет у индийского мыслителя материальную сторону культуры (в широком смысле слова), в принципе одинаковую у всех народов и развивающуюся самостоятельно, независимо от индивидуальных особенностей данного этноса и существующую по своим законам. Цивилизация как материальная сторона жизни общества и человека понимается здесь как несущественная для самоопределения личности; она, безусловно, предъявляет к человеку известные требования, но они не являются настолько императивными, чтобы их невозможно было проигнорировать, однако тот, кто подчиняется ей, теряет способность понимать самого себя и быть собой. По мнению Дасгупты, за блага, которые цивилизация дает, она берет слишком большую цену – подчинение человека технике, формам внешней для его личности социальной организации и т. п.³⁴⁰ Культуру также нельзя понимать как чисто интеллектуальную сторону цивилизации, ибо в этом случае она была бы полностью зависимой от последней, что делало бы невозможной, помимо всего прочего, и человеческую свободу³⁴¹. Поэтому подлинное понимание сути культуры требует интерпретировать ее как «все духовное содержание индивида или народа»³⁴². Культура, таким образом, не имеет прямого отношения к науке, технике, социальным структурам и т. п., хотя и может быть связана с ними, может тем или иным путем воздействовать на них, но в принципе остается самостоятельной сферой бытия – и человеческого, и социального.

В связи с проблематикой философии культуры Дасгупта уделил особое внимание анализу естественных наук в древней Индии и сравнению их развития и специфических черт с таковыми же в других древних цивилизациях и в современном мире. В отличие от современности, у древних индийцев внимание уделялось главным образом исследованию сознания, философской и религиозной деятельности, а не изучению внешнего мира³⁴³, так что и естественнонаучное исследование всегда определялось религиозными парадигмами. Естественные науки основывались в древней Индии главным образом на наблюдении и логических выводах из него, экспериментальный же метод был распространен очень мало и использовался разве что в медицине³⁴⁴, однако и там развитие организма рассматривалось как чисто механический процесс, движущим началом которого считалась невидимая и не поддающаяся материальному изучению душа³⁴⁵. В древней Индии, полагает Дасгупта, высшим предметом познавательной деятельности была душа, сознание, Брахман, освобождение, а не материальный мир, который важен в лучшем случае как поле для религиозной практики. В этом главное отличие древнеиндийской цивилизации от цивилизации современного Запада, весь

³³⁹ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 351.

³⁴⁰ Ibidem, p. 352.

³⁴¹ Ibidem, p. 353.

³⁴² Ibidem, p. 355.

³⁴³ Dasgupta S. N. Natural science of ancient Hindus. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987, p. 2.

³⁴⁴ Ibidem, p. 63.

³⁴⁵ Ibidem, p. 76.

интерес которой состоит лишь в том, чтобы сделать посюстороннюю, земную жизнь человека более удобной и комфортной³⁴⁶. Естественно, ничего плохого в этом нет, но ровно до тех пор, пока интерес к *этой* жизни не замещает собой интерес к *той* жизни, к обретению радикально иного онтологического статуса, ибо отказ от попыток проникнуть за пределы профанного мира в сферу сакрального привязывает человека к ограниченному земному бытию и не дает ему перспективы освобождения.

Говоря о культуре, Дасгупта имеет в виду прежде всего индийскую культуру и делает свои выводы о сущности культуры вообще, основываясь прежде всего на индийском материале. Здесь он, как и в вопросах эстетики, остается сторонником мнения, что индийская культура в гораздо большей степени, чем западная, сохранила изначальную интуицию основы мира, вечной Речи и поэтому более жизнеспособна, чем культура Запада. Примечательно также, что он ничего не говорит о других культурах мира – о дальневосточной и мусульманской (и уж тем более даже не упоминает культуры Африки и Америки, отличающиеся своими специфическими особенностями, делающими их уникальными на фоне и западной, и индийской культур).

Настоящее исследование индийской культуры, пишет философ, невозможно, если принимать в расчет лишь интеллектуальные достижения древних индийцев (математику, физику и т. п.) в чистом виде, или только философию, или только искусство – все они должны рассматриваться в более широком контексте как проявление фундаментального «чувства ценности» (value-sense) древних индийцев³⁴⁷. За каждым материальным порождением цивилизации, полагает Дасгупта, всегда стоит определенная духовная интуиция, затрагивающая не только чисто интеллектуальную сторону жизни этноса, но всю его духовную жизнь, включая и представления о ценностях – истине и лжи, прекрасном и безобразном, добре и зле, – выраженные в нравах данного общества, его религии, искусстве, политических институтах и других формах социального бытия. Природу этого принципа, одушевляющего все порождения этой культуры, невозможно определить с четкостью, достаточной для объективного исследования, и тем более невозможно сколько-нибудь адекватно формализовать, уложить в точные и непротиворечивые словесные конструкции, ибо этот глубинный дух проявляется в культуре по-разному, подчас так, что разные его манифестации кажутся взаимоисключающими, но в любом случае эти проявления при всех различиях между ними имеют один и тот же корень – первичную интуицию, которая дала жизнь этой культуре, и именно эта интуиция придает культуре ее уникальность, ее характерный облик³⁴⁸.

Невозможно не увидеть здесь признаков влияния учения Гумбольдта о духе народа. Дух одушевляет собой все проявления жизни этноса, придавая им характерную для этого народа окраску, специфические черты, и это касается и изобразительного искусства, и народной словесности, но в первую очередь – языка, служащего материалом для всех форм народного творчества

³⁴⁶ Ibidem, p. 1.

³⁴⁷ Dasgupta S. N. The meaning of culture, p. 356.

³⁴⁸ Ibidem, p. 357.

(непосредственно – для фольклора, опосредованно – для других форм духовной жизни). Как и у Гумбольдта, у Дасгупты первичный принцип, дающий жизнь культуре, не может быть сформулирован так, как мы формулируем, например, законы природы, и на него можно в лучшем случае намекнуть, приблизительно указать, в чем состоит его суть, полностью же охватить его сознанием невозможно. У Гумбольдта эти ограничения связаны с естественной ограниченностью языка: «Мышление, – писал он, – не просто зависит от языка вообще – оно до известной степени обусловлено также каждым конкретным языком»³⁴⁹.

Введенное Гумбольдтом и его современниками понятие духа народа нашло отражение и в философии культуры Сепира и Уорфа, и в учении упоминавшегося уже выше Шпенглера. У него разные цивилизации предстают как совершенно замкнутые организмы, несопоставимые друг с другом, поэтому нет никакого единого человечества, а следовательно, и никакой общей человеческой истории – есть только истории отдельных цивилизаций, суть которых определяется их ведущим принципом, их духом³⁵⁰.

Нечто весьма близкое мы находим и у Дасгупты, согласно представлениям которого каждая цивилизация, каждый этнос порожден тем или иным принципом, интуицией в глубины бытия, к высшей Речи, которая и вызвала эту культуру к жизни. По существу, для него, как и для Шпенглера, разные культуры представляются независимыми индивидами, существующими по собственным законам и отличающимися друг от друга характерными индивидуальными чертами, так что на первый взгляд невозможно увидеть в них что бы то ни было общее, за исключением, может быть, только простейших форм социального бытия и средств обеспечения жизнедеятельности (техника, элементарные формы общественной организации и т. п.). «Мы видим, таким образом, что, подобно тому, как существуют разные расы, страны и нации, существуют также и индивидуальные культуры, зачастую противостоящие друг другу»³⁵¹.

Это мнение, возможно, обусловлено в какой-то мере проблемами, с которыми столкнулась индийская цивилизация в XVIII – XX вв., когда вступила в контакт с цивилизацией Запада, в результате чего перед индийскими мыслителями встала проблема поиска собственной культурной специфики, собственной национальной и культурной идентичности. Это по-разному отражалось в современной индийской философской мысли – от умеренного «западничества» Дасгупты, спокойно бравшего на вооружение западные философские представления (адаптируя их, естественно, к особенностям индийского мировоззрения), до, например, С. Ч. Боса с его крайним национализмом³⁵². Как бы там ни было, индийская культура предстает у Дасгупты как совершенно особая, индивидуальная и ни на что другое не похожая, но точно таковы же и другие культуры, и нельзя поэтому сравнивать

³⁴⁹ Гумбольдт В. фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию, с. 317.

³⁵⁰ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991, с. 81.

³⁵¹ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 362.

³⁵² Девяткина Т. Ф. Социально-политические взгляды С. Ч. Боса // Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее, с. 38 – 59.

их, утверждая превосходство одной над другой в каком бы то ни было отношении, – все они одинаковы в том смысле, что каждая имеет собственный неповторимый облик и не может быть сопоставлена с другой.

Принципиальное отличие, по которому проходит водораздел между Западом и Индией, состоит в том, что индуистская культура и ее ответвления – джайнская и буддийская высшей ценностью полагают дух, а не плоть (совершенно естественный, заметим, вывод, если считать именно дух истинной ценностью, а интересы тела – лишь вспомогательными и самостоятельного, не зависящего от духа значения не имеющими). Здесь Дасгупта делает на первый взгляд неожиданный, но вполне естественный в контексте ведантистского учения интеллектуальный ход. По его мнению, во всех культурах, несмотря на все их различия, есть одно универсальное духовное содержание, с точки зрения которого между культурами нет никаких различий вообще: «Это содержание состоит в восхищении, которое чувствует дух, обращаясь к другому духу и осознавая его в единстве с собой»³⁵³. На первый взгляд странно: только что Дасгупта говорил о культурах как об индивидах, совершенно самостоятельных и уникальных, а теперь утверждает, что во всех культурах содержится нечто единое. Но если рассматривать человеческую личность с позиций адвайта-веданты, то, действительно, она окажется радикально отличной от других личностей только на уровне относительной истины, на уровне же истины абсолютной все личности суть один и тот же Атман, он же – Брахман, и если подходить с такими же мерками и к культурам, то они также предстанут различными на относительном уровне и едиными – на абсолютном. Различие между культурами, кажущееся непреодолимым, обусловлено исключительно неведением, подобно тому, как тем же неведением обусловлено и кажущееся различие между разными индивидами. Им же обусловлены и любые другие различия – расовые, классовые, национальные, религиозные и все прочие: на самом деле все едино, и «только наш эгоизм и самодовольство затемняют наше видение и отделяют нас от Бога и ближних наших»³⁵⁴. Устранение неведения будет и устранением всех мыслимых различий, ибо, в соответствии со строжайшим монизмом философии адвайта-веданты, на уровне абсолютной истины все едино – все есть Брахман. «Есть одна мысль, одна культура, одна религия, текущая через века, и все культуры, все религии, какими бы ни были их различия во внешнем облике, должны раствориться в ней. Лишь через высший союз всех культур и религий может быть осознан их зов, обращенный к нам»³⁵⁵.

Т. Парсонс определил культуру как совокупность создаваемых и передаваемых содержаний и типов ценностей, идей и других символически значимых систем как факторов, формирующих человеческое поведение, и артефактов, проявляющихся (производимых) в поведении³⁵⁶. С учетом этой дефиниции понимание сущности культуры Дасгуптой можно определить так: нет принципиальной разницы между ценностями, создаваемыми в разных

³⁵³ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 371.

³⁵⁴ Ibidem, p. 372.

³⁵⁵ Ibidem, p. 373.

³⁵⁶ Парсонс Т. Понятие культуры и социальной системы / Пер. с англ. А. Харраша // Парсонс Т. О социальных системах / Под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. М.: Академический проект, 2002, с. 691.

обществах и в разные исторические эпохи, – все ценности по сути своей одинаковы, а все расхождения в ценностных вопросах, которые имеют место между разными культурами, религиями, обществами и т. п., суть только случайные феномены, никак не меняющие глубинной сути самого понятия ценности и его содержательного наполнения. Отдельный индивид, с точки зрения индийского философа, изоморфен целой культуре, понимаемой здесь как комплекс ценностных представлений и поведенческих реакций, связанных с ним. Как культура, так и личность состоят из ядра (Атмана), неизменного, универсального, одинаково присущего любой личности (соотв. культуре), и внешнего слоя – эмпирического «я» у индивида или конкретного исторического облика у культуры, которые определяются внешними, случайными обстоятельствами существования, но не затрагивают высшего «Я». Ядро, одинаковое у всех (подобно гуссерлевскому трансцендентальному эго), не подвержено изменениям, от него зависит существование внешнего слоя психики (и, соответственно, внешнего облика культуры), который меняется при взаимодействии с другими индивидами (соотв. культурами), обеспечивая прагматическую коммуникацию с Другим, однако подлинное общение, взаимодействие «от сердца к сердцу» возможно лишь тогда, когда в общение вступает Атман.

Философия культуры у Дасгупты тесно смыкается с философией религии. Религиозные представления и ценности представляют собой центральный момент его учения о культуре, так как последняя, по мнению Дасгупты, укоренена в духовных (по существу – религиозных) ценностях и без них теряет всякий смысл и вырождается в цивилизацию – набор чисто технических средств обеспечения биологических потребностей человека, неспособных, однако, удовлетворить духовные запросы личности. В целом значение культуры состоит в том числе в ее роли инструмента, позволяющего наладить связи между отдельным человеком и объемлющей его средой – природой, обществом, историей. Человек погружен во множество разных контекстов, в том числе и культурных (ценности, техника, правила поведения и т. п.), и культура выступает одновременно как совокупность контекстов и инструмент, при помощи которого они делаются соразмерными отдельной личности³⁵⁷. Дасгупта видит основной метод установления контактов между личностью и объемлющей ее средой в соотношении личностью себя с религиозной по сути своей основой мира – Речью, Атманом, который одинаково управляет и человеком, и цветком, и солнцем, и галактиками – всем, что есть во Вселенной, ибо он сам есть Вселенная и превосходит ее. Отдельная личность преодолевает здесь свою малость и становится соразмерна целому миру и даже тому, что выше и больше мира. Естественно, отдельные конкретные формы религиозного поклонения столь же относительны и неполны, как и отдельные культуры, и лишь религия в чистом своем виде может обеспечить реализацию своей высшей и окончательной цели – единства человечества³⁵⁸.

³⁵⁷ Голубович И. В. Инварианты культуры в свете «ситуации человека» // Глобальное пространство культуры. Материалы международного научного форума 12 – 16 апреля 2005 г. СПб.: Центр изучения культуры, 2005, с. 29.

³⁵⁸ Dasgupta S. N. A Hindu view of religion // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 378 – 379.

В этом отношении Дасгупта полностью солидарен с Вивеканандой, для которого все конкретные религии были несовершенными и неполными проявлениями одного и того же религиозного сознания (которое в наиболее полной форме сохранилось, естественно, в веданте). Как писал сам Вивекананда, «веданта вовсе не старается примирить с настоящей жизнью, жизнью гипноза, ложною жизнью, которую мы считаем идеалом; эта фальшивая жизнь должна исчезнуть, а вместо нее должна проявиться и засиять реальность, всегда находящаяся позади нее. Ни один человек не становится чище: он только кажется более или менее чистым, в зависимости от большего или меньшего проявления его совершенной чистоты. Зло спадает, и природная чистота души начинает проявляться. У нас уже есть бесконечная чистота, равно как свобода, любовь и могущество»³⁵⁹. Как и здесь, у Дасгупты человек тоже изначально религиозен, и только благодаря этому он может быть культурным человеком. Без религии нет культуры.

«Религия предполагает духовное выражение нашей личности в более высоком смысле, чем искусство, как его обычно понимают, хотя в некоторых аспектах искусство приближается к религии, проникает в нее и оказывает ей существенную поддержку»³⁶⁰. Иными словами, искусство и религия оказываются в Дасгупты феноменами очень близкими: в обоих случаях человеческая личность (разумеется, истинная личность, высшее «Я») обретает здесь внешнее выражение и воплощение в словах и действиях. Однако между ними есть и существенные различия. Поэт может говорить о собственных переживаниях, сколь угодно сильных и глубоких, но после того, как он выразил их в стихах, они перестают быть личными или, точнее, становятся личными для каждого и потому универсальными. «Универсальность искусства, таким образом, не есть абстрактная универсальность. Она обозначает присутствие конкретной духовной реальности во всех, к кому обращен призыв искусства»³⁶¹. В религии же человек постигает всеобщность духа на абстрактном уровне, улавливая его присутствие и в людях, и в животных, и в косной материи – во всем, на что может упасть взор человеческий и чего может коснуться мысль.

Естественно, Дасгупта не может обойти вниманием вопрос о концептуальных основаниях идеологии индуизма, сутью которой он полагает присутствие духовного принципа в человеке и раскрытие его средствами искусства и религии³⁶². Его учение о культуре, по существу, имеет традиционалистский характер. «Наиболее значимое отличие традиционализма в интерпретации традиции составляет наличие в нем трансцендентного измерения как перспективы “вглубь”. Если натуралистический подход замыкает горизонт социально-философского видения общества границами человеческого жизненного мира, именно из него выводя генезис социальности, то основная теза традиционализма, напротив, заключается в требовании разомкнуть этот горизонт и включить в него надчеловеческую перспективу»³⁶³. В индуизме эта

³⁵⁹ Свами Вивекананда. Практическая веданта. – http://www.koob.ru/books/india/practical_vedanta.rar, 16.02.2008.

³⁶⁰ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 374.

³⁶¹ Ibidem, p. 375.

³⁶² Ibidem, p. 376.

³⁶³ Полонская И. Н. Традиционализм и глобальные процессы в культуре // Глобальное пространство культуры, с. 49.

перспектива открывается как перспектива освобождения и осознания своего изначального единства с Брахманом, и внедрение прагматических ценностей заставляет забыть о ней, а значит, лишает человека трансцендентного измерения его бытия. Он оказывается замкнутым в мире естественных процессов, биологической необходимости, законов физики, из которых ему нет выхода и которые обрекают его в конечном счете на поражение в любой борьбе с ними – на смерть. Индуистская же традиция предлагает выход, бесконечную перспективу, что, конечно, не значит, что следует совершенно отбросить западные ценности, отказаться от техники и, подобно Махатме Ганди, заниматься примитивным ручным трудом, – это значит лишь, что прагматическое видение мира следует уравновесить видением традиционным, изложенным в древних священных текстах. О том же, к слову, говорили и традиционалисты в других цивилизациях – например, иранский философ С. Х. Наср, отвергавший любое реформаторство в религии и призывавший следовать традиционным исламским ценностям³⁶⁴.

Содержательно религия, по мнению Дасгупты, сходна с искусством, но отличается от него по степени и глубине воздействия на индивида: если искусство затрагивает человека только на мгновение, и воздействие его ограничено, то религия охватывает всю личность до самых оснований, включая все бессознательные влечения, страхи и надежды. Однако в конечном счете религия – это искусство в высшем смысле слова³⁶⁵. В религии, пишет Дасгупта, преобразуется вся человеческая личность, ибо религия всецело охватывает душу, ничего не оставляя нетронутым³⁶⁶. Подлинно же религиозное сознание направлено на поиск чего-то вечного в изменчивом посюстороннем мире: изменение тождественно смерти, бессмертие же необходимо требует неизменности³⁶⁷. Тот принцип, который определяет бытие человеческое, равно как и бытие всех других живых существ и вообще всего сущего, вечен; та основа, благодаря которой все существует, – неизменна. Именно это делает возможными для нас и религию, и нравственность. Рассматривая этическое учение Канта, Дасгупта замечает, что немецкий философ пришел к тому же выводу, что и индийская философия несколькими веками ранее: цель каждого отдельного индивида – та же, что и у других индивидов, так как они отличаются друг от друга только случайными особенностями, не затрагивающими их сущности, поэтому и нравственная цель любой данной личности, какой бы она ни была, – та же, что и у любой другой личности, и именно это делает осмысленным кантовское требование воспринимать человека как цель, а не как средство; единство (точнее, тождество) целей, предполагающееся, по мнению Дасгупты, в этом требовании, составляет концептуальную основу учения Канта о нравственности³⁶⁸.

Естественно, такое толкование кантовской философии по меньшей мере спорно, но для нас сейчас важно не это – важно выяснить, почему Дасгупта

³⁶⁴ Подробнее см.: Хромова К. А. Концепция синтеза науки и религии современного иранского философа С. Х. Насра // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М.: Наука, 1990, с. 223 – 241.

³⁶⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 376 – 377.

³⁶⁶ Ibidem, p. 378.

³⁶⁷ Ibidem, p. 380.

³⁶⁸ Dasgupta S. N. International morality // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 29 – 30.

выдвигает в учении немецкого мыслителя именно единство человеческой природы. Смысл этих взглядов Дасгупты проясняется, если принять во внимание его интерпретацию концептуальных основ индуизма как идеологической системы. Суть индуизма, по его мнению, заключается в признании не только единства сущности всех людей и вообще всего сущего во Вселенной, но и равенства людей, а значит, и равных прав на развитие и самосовершенствование. Каждый имеет право добиваться совершенства, а оно понимается в религиозном смысле – как совершенство в осуществлении велений собственного истинного «Я». Более того, индуизм, по мнению Дасгупты, требует не только признания всеобщего равноправия, но и активной любви к ближнему. «Люби всех как самого себя – таков девиз индуизма»³⁶⁹.

Как замечает О. В. Мезенцева, в индуизме «Брахман (Бог) есть тотальный шифр, всеобщий референт человечества, если представить это человечество мысленно. Бог дробится на множество джив, разделенных временем, силой, желаниями. Махавакья “То есть Ты” не предполагает утверждение любви одного человека к другому. Она лишь в свернутом, предельно лаконичном виде фиксирует представление о целостности принципиально разнородной на данный момент множественности»³⁷⁰. Альтруистическую этику пытались создавать уже первые мыслители современной Индии – Р. М. Рой, Рамакришна, Вивекананда. Последний подчеркивал, что, так как душа каждого человека есть часть или проявление Атмана-Брахмана, то, причиняя вред ближнему, человек на самом деле причиняет вред себе³⁷¹. Такая этика оказывалась по существу эгоистической, так как нравственное поведение здесь было не просто, как сказал бы Кант, гетерономным, ибо побуждалось представлением о божестве и созданных им для человека законах, но и движимо было прямым стремлением не причинять страданий самому себе. Известное «золотое правило этики», так сформулированное, допускало бы причинение любого вреда ближнему, если бы человек решил почему-либо, что ему следует причинить страдания самому себе.

Дасгупта же пытается заложить такие основания этики, которые не основывались бы на примитивно понимаемом «золотом правиле» и тем более – на естественном человеческом эгоизме. Поэтому любовь для него и оказывается центральным элементом индуистского мировоззрения и индуистской религиозности. Под влиянием, видимо, ряда современных западных этических концепций с их приоритетом личности перед массой, единичного перед всеобщим Дасгупта формулирует кредо индуизма, суть которого составляет любовь к человеку, а значит, и признание его самостоятельной ценности как личности. Однако и у него, как в классической адвайте, отдельная личность все же получает ценность лишь постольку, поскольку является манифестацией Высшей Личности – Брахмана и воплощает в себе и своих действиях Речь как закон мира.

Здесь мы намеренно не говорим о Брахмане как о боге, ибо Брахман – и по текстам Дасгупты, старательно избегающего самого слова «бог» в своих

³⁶⁹ Dasgupta S. N. A Hindu view of religion, p. 381.

³⁷⁰ Мезенцева О. В. Ук. соч., с. 136.

³⁷¹ Там же.

философских статьях, это хорошо видно – не воспринимается им как божество в западном (христианском или мусульманском) понимании. Брахман – не личность, хотя и содержит в себе известный личностный аспект (Saguṇa-Brahman, или Īśvara). Брахман в истинной своей форме безличен, это абстрактная и вечная Речь, не произнесенная никем и звучащая сама по себе, и то, что лежит в ее основе. В поэтическом экстазе человек может услышать Речь и передать ее другим – так возникли Веды, так же возникают и любые другие поэтические произведения, хотя они, если следовать логике веданты, суть только слабая и неточная копия Вед. Брахман ничего не велит человеку так, как это делает, например, библейский бог, и человек не может выполнить волю бога, так как ее не существует – есть, скорее, некая логика Брахмана, логика Речи, частью которой (может быть, одним звуком в этой Речи) является человек, и он должен поэтому «звучать» правильно, чтобы правильно звучала сама Речь, ибо в противном случае нарушается ṛta, а вместе с нею рушится мир. Религия и нравственность оказываются у Дасгупты связаны друг с другом именно через понятие Речи и мировой гармонии: тот, кто поступает безнравственно, тем самым нарушает мировой порядок, идет против Речи и ставит под угрозу существование не только общества, но и физического мира, идти же против Речи он может, если только не ведает о ней или, зная о ней, сознательно выступает против нее, а это и есть безрелигиозность или, что еще хуже, извращенная религиозность, суть которой хорошо иллюстрируется христианским образом Сатаны – он знает о боге и его велениях, но сознательно выступает против него.

Однако, в отличие от христианства или ислама, отступление от логики Речи не карается Брахманом, как если бы он был всецело личностью, способной гневаться и наказывать, а закономерно и неумолимо приводит к страданиям; если ты решишь отказаться от воздуха, то погибнешь не потому, что воздух прогневался на тебя и покарал, а по совершенно естественной причине – неспособности человека жить без воздуха. Религиозность – необходимое условие для того, чтобы услышать хотя бы отголоски Речи и начать следовать ей, а следовать ей – значит быть нравственным, поэтому без религиозности нет нравственности, а нравственное поведение, в свою очередь, есть признак истинной религиозности.

Оба этих феномена связаны с обществом и культурой. «Нравственность, – пишет Дасгупта, – предполагает общество, а общество означает признание братства людей. Если фундаментальный факт религии – это признание духовности всего и если это признание не является чисто интеллектуальным или метафизическим, но представляет собой очевидный (emergent) факт, появляющийся в процессе формирования нашей личности как целого, включая мышление, чувство и волю, то нравственность, следующая из религии, не предполагает никакого разделения нашей личности, как это имеет место в самых суровых этических системах»³⁷². Иными словами, нравственное сознание – это сознание совершенно целостное, предполагающее, что вся личность целиком вовлечена в нравственное поведение и реагирует на события и

³⁷² Dasgupta S. N. Op. cit., p. 382.

поступки других людей не только чисто рефлекторно или прагматически, но прежде всего на моральном уровне, оценивая все сущее с этой точки зрения.

Важно подчеркнуть, что для Дасгупты социальная реальность столь же важна на чисто практическом уровне, как и реальность Брахмана, и он не предполагает уже, что человек должен покинуть мир, чтобы продвигаться к освобождению. В этом смысле Дасгупта – подлинный неоведантист, отрицающий всякий эскапизм и требующий от человека активной религиозной деятельности, то есть усилий по совершенствованию не только собственной личности, но и мира. Его взгляды сближаются здесь со взглядами Ауробиндо Гхоша, также полагавшего, что отдельная личность – лишь часть общего потока эволюции, направленного ко всеобщей мокше, и Вивекананды, для которого мир – поле деятельности человека, а не тюрьма, из которой нужно освободиться. Однако на уровне абсолютной истины подлинной реальностью является у Дасгупты, конечно, Брахман, и все процессы, протекающие в ней, могут быть направлены только либо к освобождению и раскрытию во всем сущем (в том числе, естественно, и в человеке) подлинного «Я», либо к тому, чтобы удержать душу в неведении и заставить ее вращаться в колесе сансары.

Культура рассматривается Дасгуптой с позиций строгого монизма, характерного для адвайта-веданты. Культура понимается им не только как средство адаптации индивида к среде, но и как инструмент, при помощи которого человек может вступать во взаимодействие с трансперсональной реальностью³⁷³. Какова эта реальность и какой опыт получает от нее человек? На этот вопрос Дасгупта дает такой ответ: с одной стороны, эта реальность, общая для всех мыслящих существ, есть сфера социальной жизни, то есть сеть социальных интеракций, посредством которых множество до того разрозненных индивидов оказывается объединенным в единую систему, причем ее элементы обладают одинаковым в основных своих чертах социальным опытом, связанным с необходимостью адаптации друг к другу и к охватывающему их целому. Но, с другой стороны, это целое имеет трансперсональный характер – не только в том смысле, что оно превосходит всякий свой индивидуальный элемент, но и в том смысле, что оно отсылает нас к трансценденции, которая постигается лишь через социальную коммуникацию. Это целое, конечно, может быть в каких-то своих аспектах дано отдельному человеку посредством интуиции. Более того, оно только так и может быть доступно человеческому сознанию. Но как *целое* оно открывается через социальные связи, а именно, через коммуникацию, которая в определенных своих особенностях обусловлена спецификой того социального мира, в котором осуществляется. «Хотя возникающие (emergent) личности, – пишет Дасгупта, – как кажется, отличаются друг от друга и существуют самостоятельно и независимо друг от друга, с высшей точки зрения они суть только модификации обращенной на себя деятельности (the self-relating activity). Их различия и единство суть частичные абстракции некоей природы, которую невозможно выразить полностью, не акцентируя то один ее аспект, то другой»³⁷⁴.

³⁷³ Dasgupta S. N. International morality, p. 53.

³⁷⁴ Ibidem, p. 54.

Наряду с понятием индивидуальной личности Дасгупта вводит понятие социальной личности, которую, однако, не следует понимать как «social self» Дж. Г. Мида: в последнем случае имеются в виду социально обусловленные компоненты отдельной личности, в первом же – особое, отдельное Я, частью которого ощущает себя включенный в данное общество индивид и которое проявляется в нем в виде структуры, действительно сходной с «social self». Возникновение и эволюция его связаны с саморазвитием «я», которое проходит ряд стадий: от индивидуального «я» через коллективное «я» (семья, клан и т. д.) к социальному «я». Такая эволюция обеспечивается феноменом социальной коммуникации, которая имеет скорее внутрисистемный характер, то есть представляет собой взаимодействие между различными частями одной и той же социальной общности, а не между разными общностями. В процессе коммуникации биологический индивид, являющийся лишь потенциальной личностью, становится полноценной личностью, которая с ходом своего развития делается все более восприимчивой к воздействиям универсального («высшего») «Я», и именно эта восприимчивость является критерием развития личности. Здесь Дасгупта очерчивает эволюцию индивидуального, малого «я» по направлению к универсальному «Я», которое не только социально, но прежде всего трансцендентально.

Вместе с тем индийский мыслитель подчеркивает роль нации и национального самосознания в развитии культуры, а значит, и роль политики и государства как «вторично-биологической» целостности, объединяющей разных индивидов в единый социальный организм. Этот организм, подобно отдельным индивидам, является личностью, а его развитие происходит так: «Отталкиваясь от индивида, семьи, общины и общества, рост национального Я (nation-ego) становится высшей формой развития»³⁷⁵. «Национальное Я» как высшая стадия эволюции личностного принципа в социальном мире представляет собой цель исторического процесса и является целостностью, способной принуждать входящие в нее элементы (отдельные личности, семьи и общины) жертвовать своими интересами ради интересов целого, но вместе с тем и обязанной обеспечивать каждую свою часть всем, что той необходимо для полноценного функционирования. Смысл политики, следовательно, заключается в обеспечении беспрепятственного движения информации внутри нации как системы. Политика выступает как средство, при помощи которого эта целостность поддерживается и адаптируется к окружающей среде. Культура же представляет собой систему, целью которой является не только управление (ибо смысл управления состоит в том, чтобы наиболее эффективно вести систему к определенной цели, не задаваясь при этом вопросом о ценности самой этой цели), но и целеполагание. Культура, центральным компонентом которой, согласно Дасгупте, является религия, ставит перед социумом как множеством отдельных индивидов общие задачи, выполнение которых служит средством формирования и поддержания общества как системы. Дасгупта исходит здесь из неявного постулата о том, что социальная целостность формируется тогда, когда множество до того разрозненных индивидов и групп начинают стремиться к сходным целям или, точнее, участвуют в одном общем деле. В

³⁷⁵ Ibidem, p. 56.

результате возникает потребность во взаимопонимании, удовлетворяемая посредством механизмов коммуникации.

Если попытаться изобразить социальную концепцию Дасгупты в виде схемы, то она, видимо, будет выглядеть так: отдельные индивиды по разным причинам вовлекаются в общую деятельность, в которой каждый из них выполняет определенные, только ему свойственные функции; политика координирует эту деятельность, причем координация осуществляется из одного центра и образует поэтому иерархическую структуру, в которой разные элементы взаимодействуют не напрямую, а лишь через координирующий центр; искусство выполняет функции, связанные с прямой, без посредничества центра, коммуникацией различных социальных элементов, образуя «сетевую», децентрализованную структуру, где источником сообщений и пунктом принятия решений может быть любой элемент (тогда как в политике решения принимает руководящий центр, получающий от подчиненных элементов системы сообщения о текущем положении дел в них и отправляющий им обязательные для исполнения инструкции, а также осуществляющий функции коммутатора в процессах взаимодействия подчиненных элементов); религия же дает обществу цели, к которым ему надлежит стремиться, и благодаря этому оказывается центральным организующим элементом социума, ибо именно религиозное откровение, даруемое, как подчеркивает Дасгупта, отдельным великим личностям, появляющимся тогда, когда общество находится в ценностном тупике³⁷⁶, становится смыслом того общего дела, выполнение которого является задачей и политики, и искусства³⁷⁷.

* * *

Сказать, что учение Дасгупты является религиозным по своей сути, будет, на наш взгляд, недостаточно – надо еще конкретизировать, какой тип религиозности оно представляет и как связано с другими формами религиозного сознания, а кроме того, определить, что вообще понимается у него под религией. Религиозное сознание у него предстает как осознание человеком своей исключительной связи с высшим началом, проявляющимся для ограниченного человеческого сознания как божество (Īśvara), но для самого себя свободным от неизбежных ограничений, связанных с личностным характером божества. Индивидуальная душа в адвайте представляет собой одно из проявлений этого высшего начала – Бытия-Сознания-Блаженства (sat-cit-ānanda), и ей следует освободиться от сковывающего ее неведения, чтобы осознать свое изначальное единство с высшим началом, как бы его ни называли – Речью, Брахманом, Атманом или еще как-то, тем более, что любые названия здесь, в сущности, бесполезны, так как то, быть именем чего они претендуют, находится за пределами всякой возможности именованя. Искусство в интерпретации Дасгупты есть проявление Брахмана, который являет себя миру

³⁷⁶ Ibidem, p. 60.

³⁷⁷ О философии культуры у Дасгупты см. также: Бурмистров С. Л. Неоведантская философия культуры: Сурендранатх Дасгупта // Горизонты культуры: от массовой до элитарной. Материалы IX международной конференции 16 – 17 ноября 2007 г. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, Роза мира, 2008, с. 62 – 68.

через творения отдельных гениев, однако это не значит, что все остальные люди лишены способности воспринимать импульсы, исходящие из самых недр их личности – из их истинного «Я». На наличие этой способности у каждого указывает всеобщая способность видеть красоту и распознавать ее присутствие и в природе, и в творениях человеческого гения.

Но – повторю еще раз – это учение у Дасгупты близко сходится с философией Гумбольдта и немецких романтиков, у которых в глубинах человеческой личности находится дух, проявляющийся в том числе и в творческой деятельности и всегда выражающийся в языке. Разница между Дасгуптой и романтиками состоит не только в происхождении их взглядов, но и в том, что у первого делается четкий акцент на трансцендентном происхождении силы, влекущей человека к творчеству и дающей ему способность воспринимать адекватно и произведения искусства, и прозрения пророков, тогда как у вторых акцентируется скорее личная способность человека видеть божество (или иное высшее начало), так что собственная активность человека выступает на первый план перед пассивностью его в руках трансцендентных сил.

Во взглядах на природу человека Дасгупта сближается не только с немецким, но и с американским романтизмом³⁷⁸. Ральф Эмерсон в своем известном очерке «Over-soul» пишет: «В человеке заключена душа целого (the soul of the whole), мудрое молчание, всеобщая красота, которой равно причастна каждая частица, – вечное *Одно*»³⁷⁹. Это и есть Сверхдуша, Over-soul, которая должна управлять всеми нашими поступками и помыслами и может это делать, если только мы позволим ей это. Она одна во всех душах, которые по этой причине оказываются у Эмерсона единоприродными, и гений отличается от обычного человека только тем, что лучше услышал голос Сверхдуши в собственной душе и выразил его в своих творениях. «В каждой работе гения мы узнаем наши собственные отвергнутые мысли»³⁸⁰. У каждого человека, вообще у всего сущего во Вселенной есть, по мысли Эмерсона, своя роль, которую следует выполнять как можно более точно, и все зло в мире проистекает лишь из того, что человек слишком часто пытается играть не свою роль.

Но между романтизмом и философией Дасгупты есть и существеннейшая разница, заключающаяся в том, что романтизм как философское учение элитарен, тогда как для Дасгупты все живые существа в принципе равны, будучи проявлениями одного и того же Брахмана. У романтиков гений противопоставляется толпе: «Толпа все равно что человек, добровольно унижающийся до животного; ей всегда время действовать, и действия ее безалаберны, как и само сборище. Она гонит убеждения, с радостью высекала бы истину и надеется раз и навсегда отделаться от правоты, предав огню и мечу жилища людей, одушевленных этим божественным началом»³⁸¹. Для Дасгупты

³⁷⁸ Следует заметить, к слову, что влияние Гиты в Европе и США было во времена романтизма (начало XIX в.) весьма значительным. См.: Малышев М. М. К вопросу о месте «Бхагавадгиты» в литературно-философской традиции Англии и США // Литература и культура древней и средневековой Индии, с. 228 – 237.

³⁷⁹ Emerson R. W. *Essays*. N. Y. – Boston: Books Inc., s. a., p. 196.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 38.

³⁸¹ Эмерсон Р. *Нравственная философия*. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000, с. 145.

же нет толпы – есть живые существа, каждое из которых поражено неведением, и цель человека нравственного – освободить их от него.

Естественно, что это невозможно на путях чисто рационального умозрения. Высшая истина постигается интуитивно, так как никакой интеллект не способен охватить ее полностью. По этой причине с таким сочувствием Дасгупта пишет о взглядах итальянских неогегельянцев, столь близких его собственным. Дух, о котором пишут они, а до них говорил Гегель, в философии Дасгупты предстает как трансцендентное начало, которому причастен человек и которое проявляется в мире в виде и творческой деятельности гения, и нравственных стремлений, и эстетического чувства, и – главное – религиозной интуиции, показывающей человеку то, что лежит за пределами мира. Религия у Дасгупты вечна, и в этом он солидарен с другим современным индийским философом – С. Радхакришнаном, создателем философии «вечной религии». Однако хочется еще раз напомнить, что интуиция и религиозный гений, о которых говорят Радхакришнан и Дасгупта, – это не те феномены, с которыми мы знакомы по западной философии. Образ гения унаследован Дасгуптой от древней ведической традиции с ее *kavi* – поэтом, пророком и шаманом, а интуиция, о которой он говорит, – не интеллектуальное умозрение, как у Бергсона, а состояние сознания, близкое к шаманскому трансу. Поэтому и освобождение выступает у Дасгупты (и не только у него) как освобождение от посястороннего, мирского существования и преодоление именно его границ; оно не означает, что человек вообще покидает мир физически, – он, скорее, поднимается над ним, приобретая радикально иной по сравнению с ним онтологический статус. На разделении «того» и «этого» миров и на приоритете сакрального мира перед профанным строится у Дасгупты и философия культуры, и философия искусства, не говоря уже о взглядах на религию.

Но, говоря о религии, он, как правило, не имеет в виду ее конкретные, исторические формы. Религия для него – особая форма сознания, отличающаяся от обычного сознания тем, что все сущее при этом представляется прямо связанным с трансцендентным началом и все, поэтому, становится сакральным. Отдельные исторические религии приходят на историческую арену и уходят с нее, но религия как вера в божественное продолжает существовать, несмотря ни на что³⁸², и она всегда имеет в большей или меньшей степени личный характер. Важнейшие формы религиозной жизни скорее индивидуальны, чем социальны³⁸³, и высшее «Я», о котором говорит Дасгупта, проявляется, как и голос Сверхдуши у Эмерсона, как глубоко личное влечение – или, лучше сказать, зов, обращенный персонально к человеку.

Все это проявилось вполне и в историко-философской концепции Дасгупты. Философия – часть культуры, и в ней, как и в других формах, отражаются в той или иной степени все особенности данной культуры, так что история философии – это в значительной мере история всей данной культуры, то есть проявление сути ее в динамике, в развитии. Сам Дасгупта видел в историко-философских исследованиях основной смысл своего труда, и недаром он откладывал написание книги с изложением собственной философской

³⁸² Pratt J. B. *Why religions die?* Berkeley – Los Angeles: University of California press, 1940, p. 95.

³⁸³ Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985, с. 205.

концепции ради того, чтобы закончить исследование философских течений древней и средневековой Индии. «Историческое описание в своем пределе есть самописание какого-то избранного (в силу тех или иных аксиологических предпосылок) вида деятельности. И в той мере, насколько последний наделяется имманентными ему качествами и характеристиками, в той мере их так называемое объективное описание становится ни более ни менее как способом бытия (Seinsweise) этого вида деятельности, способом его самоузнавания в тексте исторического описания. Историческое описание демонстрирует здесь тот эффект, который Э. Бенвенист очень удачно обозначил как рассказ событий о самих себе»³⁸⁴. Само историко-философское учение Дасгупты, исходя из сказанного, выступает как одно из проявлений индийской философской мысли – ведь, в самом деле, чтобы быть историком философии, следует самому хотя бы в какой-то мере быть философом.

³⁸⁴ Олейников А. А. История: описание или нарратив? // Историко-философские исследования: методологические аспекты. Материалы конференции молодых ученых. Москва, 3 – 4 декабря 1996 г. М.: РГГУ, 1997, с. 47.

ГЛАВА III. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДАСГУПТЫ

§ 1. *Философская история философии*

По существу, Дасгупта попытался создать не просто историю философии, а *философскую* историю философии, отвечающую требованиям разума, который ищет единства и на этом строит процесс познания³⁸⁵. Аналогичную схему развития историко-философского процесс пытался нарисовать, например, Гегель, для которого история философии есть история движения духа ко все большему осознанию себя. «Таков характер зрелой философии: в целом и во всех своих членах она представляет собою одну идею, подобно тому как в живом индивидууме трепетание единой жизни, биение одного пульса проходит через все члены»³⁸⁶. Но такова же и история философии: если такова суть философии, то и история ее не может быть ничем иным, как единой системой, одушевляемой одним и тем же принципом, одними и теми же законами, которые в каждый конкретный исторический период проявляются по-разному в зависимости от социальных, культурных и прочих обстоятельств, но сути своей от этого ни в какой степени не меняют.

В историко-философском процессе не теряется и не становится бессмысленным ничто, ибо все факты истории философии суть, по Гегелю, манифестации одного и того же духа – его непреходящей сущности, и поэтому «приобретения мышления, как впечатленные в мышлении, составляют само бытие духа»³⁸⁷. При этом немецкий мыслитель делает важное замечание: «Все стороны целого суть лишь выражения одной и той же определенности. Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией поэтому не таково, что они являются *причинами* философии или что, наоборот, первая является *причиной* последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени. Определенная сущность, определенный характер проникает все стороны и воплощается, как в различных элементах, в политической, религиозной и научной жизни»³⁸⁸. Таким образом, если прилагать сказанное к индийской философии, то следует воспринимать буддизм, империю Ашоки и искусство, например, Матхуры как проявления одного и того же глубинного начала, выражающего себя в разных формах через искусство, политическую организацию, религиозные взгляды, философские концепции и т. п., но единого внутри себя, так что все противоречия и конфликты между разными сторонами одной и той же культуры в любую данную эпоху – только кажущиеся. С точки зрения содержания искусство, религия и философия, по Гегелю, едины, только одни и те же истины в религии выражаются конкретно и субъективно³⁸⁹, тогда как в философии они даны

³⁸⁵ Geisler V. Op. cit., p. 60.

³⁸⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1993, т. 1, с. 91.

³⁸⁷ Там же, с. 100.

³⁸⁸ Там же, с. 111.

³⁸⁹ Там же, с. 124.

абстрактно. «В философии мы не будем выражаться, что бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жизни); но мысль, субстанциальное содержание этого отношения получает, однако, признание в философии»³⁹⁰.

Философская история философии предполагает, что историко-философский процесс рассматривается через призму определенного отношения к философии, понимания того, что такое философия и чем она отличается от всех остальных форм культуры, и, стало быть, определенной тематизации проблем, рассматривавшихся мыслителями прошлого, о которых идет речь в историко-философской работе.

Для Дасгупты, как уже говорилось выше, индийская философия тем и отличается от западной, что она жизненна, всегда привязана к определенным экзистенциальным проблемам и помогает человеку их решить, тогда как западная философская мысль абстрактна и говорит скорее о том, как существует мир сам по себе, безотносительно к человеку, чем о том, как человеку выжить в этом мире. Западная философия воспринимает человека, по мнению Дасгупты, лишь как вещь среди вещей, объективируя его и интерпретируя то как животное среди животных (Фрейд, Ницше), то как узел социально-экономических отношений (Маркс), тот как чистый мыслящий субъект (Кант, позитивисты), но в любом случае лишая его всякого личностного значения, не сводимого к чему-то общему и абстрактному. Рассматриваемая с такой точки зрения, индийская философия предстает радикально отличной от западной философской мысли, однако, если вспомнить учение Дасгупты о культуре, в котором культуры изоморфны отдельным индивидам, то есть состоят из внешнего слоя, подобного эмпирическому «я» в личности, и ядра – Атмана-Брахмана, то становится более понятной и природа философии в концепции Дасгупты. Разные культуры порождают разные типы философской мысли, и они внешне кардинально различны, однако ядро у них одно и то же, и разные концепции отличаются друг от друга лишь по степени причастности ко всеобщему концептуальному ядру, по степени влияния его на внешние проявления философской мысли (грубо говоря, на слова, которыми философ излагает свои взгляды, и на то, каковы сами эти взгляды, насколько они отражают чистую сущность философии).

Здесь проходит различие между Гегелем и Дасгуптой: первый говорит о духе времени, не подводя его прямо и непосредственно под более общую категорию, тогда как последний видит во всех концепциях, вообще во всех феноменах культуры манифестацию одного и того же начала – Речи. У Гегеля дух времени различен, смотря по тому, что это за время, и весь исторический (а значит, и историко-философский) процесс есть процесс движения к полному выражению и воплощению Абсолютного Духа, у Дасгупты же история философии не имеет столь четко направленного характера и представлена скорее как повторение одной и той же вечной Речи на разные лады, в разных условиях, для разных слушателей, на разных языках, с большей или меньшей полнотой и точностью, суть же этой Речи всегда остается одной и той же. Западная философия тоже входит в этот процесс, но одно и то же абсолютное содержание в ней выражается для другой интеллектуальной среды и в других

³⁹⁰ Там же, с. 129.

обстоятельствах, что делает прямое понимание между Западом и Индией на уровне философии по меньшей мере затруднительным, но все же возможным благодаря тому, что философия конституируется своим содержанием – Абсолютом.

Схема исторического процесса, воспроизводимая неоведантистами, – это во многом схема мифологическая, в которой время движется по замкнутому кругу, так что ни один момент истории не является уникальным и неповторимым. Конечно, реальная ситуация более сложна, и в ряде моментов во взглядах современных индийских философов – сторонников веданты можно видеть и собственно историческую схему (например, она очень хорошо заметна у Ауробиндо, для которого вся мировая эволюция направлена к окончательному и всеобщему освобождению), но в целом историко-философский процесс видится им как повторение одного и того же абсолютного содержания в разных условиях.

В какой-то степени они близки в этом античным философам, у которых «решительно все движется, но в конце концов все и покоится в пределах одной космической шаровидности. Одни и те же небесные светила с идеальной закономерностью восходят на небесном своде и нисходят с него. Одна и та же картина мира существует здесь решительно везде и всегда, что все индивидуальное, все личное и вообще все оформленное, то созидаясь, то разрушаясь, вечно возвращается к самому себе и от этого своего вечного круговращения оно ровно ничего не получает нового»³⁹¹. Такое мифологическое время исключает всякий историзм, если понимать под ним представление о линейной направленности времени и неповторимости каждого его момента³⁹². Мифологическое объяснение исторического события (вмешательство божества, судьба, карма) всегда полно и окончательно, и только распад мифологического сознания делает возможным историческое исследование как исследование фактов и их причин³⁹³. В этом смысле, мы бы сказали, неоведантизм стоит на полпути между мифологическим и историческим сознанием: с одной стороны, неоведантисты сохраняют традиционные для этого направления в философии (прежде всего для адвайты) воззрения на природу Вселенной и на соотношение истинной реальности (Брахмана) и видимого мира, с другой же стороны, они не рассматривают уже историю как чисто циклический процесс, и она предстает в их текстах как череда неповторимых событий, не имеющая, однако, четкого направления (исключая Ауробиндо). Образно говоря, для исторического сознания время – это поток, который несет человечество к какой-то цели (заданной извне – Абсолютным Духом или изнутри – самим человечеством, как, например, у Маркса и Энгельса); для мифологического – это тот же поток, но движется он по кольцу и у него нет цели; у неоведантистов же акцент делается не на самом потоке и его особенностях, а на том, что из него можно выйти на берег. Не так важно, движется ли время линейно или по кольцу, – важно, что из времени, каким бы оно ни было, можно выйти – обрести освобождение и воссоединиться с Брахманом. С этой точки зрения значение приобретают не

³⁹¹ Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977, с. 19.

³⁹² Там же, с. 35.

³⁹³ Там же, с. 99.

новации, а традиции – способы обретения мокши, уже продемонстрировавшие свою эффективность. Обычно в исторических трудах история предстает (по крайней мере, у западных историков философии) как череда изменений, новаций. Но история как наука – это не только исследование того, что изменяется, но и изучение (и утверждение!) того, что сохраняется неизменным³⁹⁴. В истории, в том числе и истории индийской философии, важны не только изменения («прогресс»), но и явления регресса и стагнации, ибо лишь с их учетом можно полно понять логику развития философии³⁹⁵. Дасгупта, отдавая себе отчет в значимости этих вопросов для понимания историко-философского процесса в Индии, подчеркивал, как мы уже видели, всеобщность и постоянство философской проблематики, которая и конституирует философию как одну из форм культуры. Философия для Дасгупты – высшее достижение индийской мысли и индийского духа, цель любой интеллектуальной и практической деятельности и та точка, в которой сходятся все формы культуры³⁹⁶.

Невозможно понять суть философской системы, если трактовать ее как только одно из событий в череде других³⁹⁷. Гегель пытался нарисовать общую схему исторического развития философии, помещая каждую систему в определенный интеллектуальный контекст, в котором она только и получала значение, оказываясь одной из фаз или форм самоопределения духа. Нечто подобное мы находим и у Дасгупты, в философии которого каждая даршана – это проявление одного и того же изначального и универсального духа философии. При этом перед ним, как и перед другими историками философии, вставала дилемма: читать ли философов прошлого как наших современников и искать у них решения наших сегодняшних проблем – или же воспринимать их только в их собственных терминах и границах, так что в современность они смогут войти лишь как музейные экспонаты³⁹⁸. Эту дилемму можно решать по-разному, и в западной историко-философской науке используются обе парадигмы, причем на чисто методологическом уровне предпочтение отдается, конечно, исследованию учений прошлого в оригинальной терминологии (хотя на практике это выполняется далеко не всегда)³⁹⁹. Дасгупта здесь явно предпочитает первый вариант решения. Конечно, он не модернизирует древнюю философию, как это делают марксист Д. П. Чаттопадхьяя или М. Рой⁴⁰⁰, но, тем не менее, пытается показать, насколько это возможно, актуальность древнеиндийской философии именно для современных проблем.

Более того, саму суть философии, если понимать ее как историческое явление, невозможно установить, не обращаясь к ее истории, о чем говорил еще Гегель⁴⁰¹. Согласно ему, «философия возникает в переломные и даже кризисные

³⁹⁴ Крымский С. Б. Метаисторические ракурсы философии истории // Вопросы философии, 2001, № 6, с. 35.

³⁹⁵ Ерасов Б. С. О задачах изучения духовного наследия восточных цивилизаций // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе: Дониш, 1983, с. 45 – 46.

³⁹⁶ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. vii.

³⁹⁷ Townsend H. G. On the history of philosophy. Berkeley, Los Angeles: University of California press, 1946, p. 167.

³⁹⁸ MacIntyre A. Op. cit. p. 31.

³⁹⁹ Taylor Ch. Philosophy and its history // Philosophy in history, p. 17.

⁴⁰⁰ Рой М. История индийской философии: Греческая и индийская философия / Пер. с бенгали М. С. Андропова и др. под ред. Ф. Н. Грецкого. М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.

⁴⁰¹ Соколов В. В. Историко-философская концепция Гегеля // Философия Гегеля и современность. М.: Мысль, 1973, с. 261.

периоды истории человеческого общества. Поэтому она представляет собой осознание уже пережитого исторического опыта. Философия всегда ретроспективна, она лишь подводит, так сказать, итоги этого опыта»⁴⁰². Философия выступает у него как система суждений о прошлом данной культуры.

У Дасгупты же древняя философия всегда современна, то есть неактуальной философии, ставшей достоянием истории, не существует – каждая даршана чем-то важна для современности и помогает решить нынешние наши проблемы. При этом с самого начала он подчеркивает, что, строго говоря, невозможно изучать индийскую философию в собственно исторической манере, то есть рассматривать череду концепций, каждая из которых является ответом на какую-то другую, предшествующую ей. Индийские даршаны развивались бок о бок, непрерывно воздействуя одна на другую и изменяя друг друга, так что вопрос о происхождении тех или иных систем и их хронологических рамках имеет ценность скорее чисто историческую, чем философскую⁴⁰³. Индийские системы формировались в теснейшем диалоге, поэтому, с точки зрения Дасгупты, гораздо важнее выяснить, каковы были особенности этого диалога, какими средствами он велся и что выделялось в нем как первостепенное.

Такой диалог, отмечает он попутно, возможен не только между разными философскими течениями в одной культуре, но и между разными культурами. Человеческий разум устроен везде одинаково, и философские системы Запада, по мнению Дасгупты, – по сути те же самые, что и в Индии; единственная разница между ними состоит больше в акцентах, чем в сути, ибо перед человеком всегда встают одни и те же проблемы, а значит, и средства их решения будут одинаковыми⁴⁰⁴. Дасгупта оказывается перед той же самой дилеммой, перед которой стоят и историки западной философии: с одной стороны, нам как *философам* приходится воспринимать мыслителей древности как именно философов, а значит, признавать те проблемы, с которыми работали они, столь же важными и острыми, как те, что стоят перед нами; с другой же стороны, мы как *историки философии* должны стремиться понять мыслителей древности в их же собственных терминах, чтобы не потерять чувство истории и не сделать Платона или Шанкару действительно нашими современниками (что обесмыслило бы *историко-философское* исследование), но это ведет к признанию проблем, стоявших перед древними, иррелевантными современности и ее задачам⁴⁰⁵. Решая эту проблему, Дасгупта явно придерживается первой альтернативы, фактически признавая, что проблематика философии не меняется со временем, а значит, в принципе невозможно модернизировать учения древних – они и так современны.

§ 2. Начало индийской философии и вопрос заимствований

Если подходить к историко-философским исследованиям с этой точки зрения, тогда не имеет значения, с какой концепции начинать и в каком порядке

⁴⁰² Там же, с. 267 – 268.

⁴⁰³ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 6.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 9.

⁴⁰⁵ MacIntyre A. Op. cit., p. 39.

их рассматривать, однако Дасгупта, сохраняя все же относительную приверженность историческому (в узком смысле слова) методу исследования, открывает свою главную работу изучением древнейшего периода истории индийской философской мысли – периода Вед и Упанишад. Иными словами, исторический метод все-таки имеет для него некоторое значение. Впрочем, надо заметить, что, когда Дасгупта начинает говорить о даршанах, синхронистический метод все же становится у него доминирующим, и там – во всяком случае, в первом томе, – уже достаточно трудно проследить историческую последовательность основных фигур средневековой индийской философии. «Если исторический контекст есть контекст проблем, а не доктрин или теорий, тогда выбор, вес и взаимоотношения этих проблем невозможно объяснить и дать им оценку с помощью анализа предшествующей философской теории»⁴⁰⁶. Но у Дасгупты среда индийской философской мысли обрисована как именно контекст проблем, а не взглядов, и центральным моментом в них является проблема освобождения, которая прослеживается с самых ранних проблесков абстрактного мышления в индийской культуре. Об этом, кстати, говорили и говорят не только индийские авторы XX в., но и европейцы (например, Луи Рену)⁴⁰⁷.

Такая схема историко-философского процесса в современной индологии достаточно обычна, хотя и не универсальна. Выпадает из нее, например, цитированная выше книга Чаттерджи и Датты, которые, имея в виду индийскую философию вообще, говорят почти исключительно о классических даршанах, оставляя без внимания и более поздние периоды, и более ранние – ведическую эпоху и период становления неортодоксальных систем (ранние буддисты, джайны, адживики и т. д.). Веды для них важны лишь тем, что на этом собрании текстов основаны некоторые классические даршаны (конкретно – веданта и миманса), однако проблематика, характерная для различных систем индийской философии, определяется, за исключением названных систем, вовсе не Ведами, а собственной логикой развития конкретной даршаны. Чаттерджи и Датта, как и Дасгупта, признают и глубинное единство индийской и западной философских традиций, и их различия: «Хотя основные проблемы философии, в сущности, одинаковы и на Востоке, и на Западе и решение их в основном очень сходно, однако методы философского исследования в некотором отношении отличны друг от друга; разнится также и история развития философской мысли. Индийская философия рассматривает различные проблемы и метафизики, и этики, и логики, и психологии, и теории познания, но она не рассматривает их порознь. Любая проблема исследуется индийским философом со всех сторон – с точки зрения метафизики, этики, логики, психологии и теории познания. Эту тенденцию некоторые ученые называют синтетической точкой зрения индийской философии»⁴⁰⁸. Чаттерджи и Датта, как видно, подчеркивают в индийской философии ту сторону, о которой Дасгупта практически не говорит, – ее синтетический характер, способность не отрывать друг от друга

⁴⁰⁶ Krüger L. Why do we study the history of philosophy? // *Philosophy in history*, p. 83.

⁴⁰⁷ Renou L. *Sanskrit literature // Indian inheritance*, p. 10 – 11.

⁴⁰⁸ Чаттерджи С., Датта Д. Ук. соч., с. 17.

проблемные поля разных отраслей философии и видеть предмет в его многостороннем единстве.

Деление даршан у Дасгупты (по крайней мере, в первом томе) тоже совершенно классическое: Веды и Упанишады, буддизм, джайнизм, санкхья и йога, ньяя и вайшешика, миманса и веданта Шанкары. Далее (во втором и последующих томах) Дасгупта рассматривает различные направления философской мысли, близкие в той или иной степени к веданте – дальнейшее развитие адвайта-веданты после Шанкары, учение Гиты, философию Рамануджи, Мадхвы и т. д. Единственным исключением из общего правила является отдельное рассмотрение индийского материализма (локаяты) в приложении к третьему тому «Истории...». Похожая схема обрисована и, например, Радхакришнаном в «Индийской философии»: весь второй том посвящен ортодоксальным даршанам, структура же первого отражает в известной мере исторический подход, влияния которого Радхакришнан не избежал (да и вряд ли стремился к этому): Веды и Упанишады, материализм, джайнизм, буддизм, философские идеи «Махабхараты» и «Рамаяны», специальная глава о теизме Гиты, и завершается том рассмотрением дальнейшего развития буддизма.

Современная классификация систем, обрисованная выше, сложилась сравнительно недавно, и в древнейших текстах мы ее не найдем. Харибхадра (VIII в.) в «Шад-даршана-самуччае» перечисляет буддизм, ньяю, санкхью, вайшешику, мимансу, джайнизм и локаяту, причем *nāstika* у него считается только последняя; при этом, заметим, он не выделяет веданту как отдельную даршану (включая ее в мимансу). Существовали в древности и другие классификации. В приписываемом Шанкаре сочинении «Сарва-сиддхантасанграха» перечисляются локаята, джайнизм, мадхьямика, йогачара, саутрантика, вайбхашика, вайшешика, ньяя, миманса Прабхакары, миманса Кумарилы, санкхья, йога, учение «Махабхараты», веданта; у Мадхвы в «Сарва-даршана-санграхе» – чарвака (локаята), буддизм, джайнизм, система Рамануджи, система Пурнапраджни, накулиша-пашупата, шайвизм, пратьябхиджня, расешвара (алхимия), вайшешика, ньяя, система Джаймини, система Панини, санкхья, йога, веданта; в анонимной «Сарва-мата-санграхе» – вайдика (миманса, санкхья, тарка) и авайдика (буддизм, джайнизм, локаята); в «Прастхана-бхеде» Мадхусуданы Сарасвати (XVI в.) – *āstika* (ньяя, вайшешика, карма-миманса, шарирака-миманса, учение Патанджали, панчаратра, пашупата) и *nāstika* (буддизм, джайнизм, локаята)⁴⁰⁹.

Обратим, кстати, внимание на то, что у Мадхвы и в «Сарва-сиддхантасанграхе» первым идет индийский материализм и скептицизм – локаята, завершает же перечень систем веданта, а расположение систем между этими полюсами следует такой логике: сначала рассматриваются системы, которые автор полагает наиболее близкими к локаяте, а ближе к концу речь идет о тех, которые приближаются по духу к веданте. При этом Мадхава в работе над своим сочинением явно использовал материалы, изложенные Шанкарой (если считать «Сарва-сиддхантасанграху» принадлежащей именно его перу); это

⁴⁰⁹ Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии (древность и ранее средневековье). М.: Наука, ГРВЛ, 1965, с. 59 – 60.

особенно хорошо заметно по главам о локайте и буддизме⁴¹⁰. Веданта, таким образом, выступает в этих текстах как завершение индийской философии, в ней индийская философская мысль получает свое окончательное оформление и достигает той цели, к которой изначально стремилась, – познание Атмана-Брахмана. При этом в сочинении Шанкары Атман оказывается по существу единым с миром: из Атмана возникает пространство (*ākāśa*), из пространства, воздух, далее огонь, вода, земля, растения и т. д.⁴¹¹ (космологическое учение Ауробиндо является, по сути, развитием этих воззрений). Веданта же выступает центром индийской философской мысли и у Мадхавы, который, кстати, в колофоне своего трактата обращается к Шиве (а Шанкара, напомним, воспринимается самими его последователями как воплощение этого божества), именуя его «обителью вечного знания» и «хранилищем высшего блаженства»⁴¹². Как видим, Дасгупта и Радхакришнан далеко не одиноки в признании именно веданты центральной философией Индии, и эта позиция имеет давнюю и, главное, подкрепленную богатой и авторитетной традицией историю.

Но Дасгупта был наследником не только индийской, но и европейской традиции и, естественно, не мог не воспринять некоторые особенности западной индологии того времени. Выше уже шла речь об особенностях восприятия индийской философии романтиками, видевшими в ней главным образом то, что они хотели увидеть и что больше соответствовало их собственным представлениям о сущности индийской философии. Гегель, рассматривая философию Индии, отмечал, что «их философия тождественна с их религией, так что философия интересуется теми же самыми вопросами, которые мы находим в религии, равно как и священные книги, Веды, являются общей основой также и философии... Индусская философия движется в рамках религии, подобно тому как схоластическая философия двигалась в рамках христианской догматики, клала в основание и имела своей предпосылкой церковную веру»⁴¹³. Гегель при этом почти не вдается в подробности, рассматривая индийскую философию в целом, и касается специально только санхьи, отмечая, в частности, учение о трех гунах⁴¹⁴, а также ньяи и вайшешики, тоже рассматривая их очень бегло. Это естественно, ибо немецкий мыслитель ставил перед собой иные задачи – он пытался нарисовать общую схему развития философии от самых первых проблесков философского знания в Индии и Китае до того состояния, которого она достигла в его время.

Интерес вызывает другое сочинение, более позднее, чем труды Гегеля и романтиков, но по-своему более примечательное – книга о философии индусов, принадлежащая перу М. Бьёрншерны и вышедшая в 1843 г. в Стокгольме⁴¹⁵. Первое, что привлекает внимание в его труде, – это то восхищение, с которым

⁴¹⁰ Raṅgācārya M. Preface // *The Sarva-siddhānta-saṃgraha of Śaṅkarācārya* / Ed. with an English translation by Rao Bahadur M. Raṅgācārya. Madras, 1909, p. x.

⁴¹¹ *The Sarva-siddhānta-saṃgraha of Śaṅkarācārya*, p. 63.

⁴¹² *The Sarva-darśana-saṃgraha, or Review of the different systems of Hindu philosophy, by Madhava Ācārya* / Transl. by E. B. Cowell and A. E. Gough. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit series office, 1961, p. 1.

⁴¹³ Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., т. 1, с. 167.

⁴¹⁴ Там же, с. 173.

⁴¹⁵ Björnstjerna M. *Die Theogonie, Philosophie und Kosmogonie der Hindus*. Stockholm: P. A. Norstedt und Söhne, 1843.

он говорит о древности индийской философии, религии, культуры. Брахманизм, с его точки зрения, – древнейшая из ныне существующих религий, начало которой Бьёрншерна возводит к III тысячелетию до н. э.⁴¹⁶ В отличие от Гегеля, для которого брахманизм был одним из первых шагов религиозной мысли, а индийская философия представляла собой, образно говоря, детство человеческого разума, у Бьёрншерны древность вовсе не отождествляется с несовершенством культуры и нечеткостью мысли. Напротив, он прямо говорит, что индусы с самых ранних времен, еще на заре развития собственной культуры размышляли над теми же проблемами, что греки, римляне и современное человечество, – природа души, бессмертие, бог и его отношение к миру и т. д.⁴¹⁷ В индийской философии можно найти те же самые течения, что и в современной западной, и те же самые вопросы – о боге как сущности, единой с миром, о вечности духа, – словом, все то, что составляет содержание современного (для Бьёрншерны) пантеизма и гегельянства (!)⁴¹⁸. Индия нисколько не уступает Западу не только в области философии, но и в других сферах – математике, астрономии, физике и пр.⁴¹⁹ Даже открытия современной западной геологии были предвосхищены в Индии: каждая *юга* (эпоха), говорит Бьёрншерна, завершается, согласно представлениям индусов, потопом, но о том же самом свидетельствуют и открытия Кювье и Берцелиуса⁴²⁰, так что Индия во многом опередила и Запад, и другие культуры мира.

Разумеется, многие утверждения Бьёрншерны с высоты современных наших знаний представляются неприемлемыми. Так, он говорит о том, что Веды, по убеждению самих индусов, были дарованы человечеству Брахмой⁴²¹; что буддизм представляет собой схизму брахманистской церкви⁴²²; что изначально для индийской религиозно-философской мысли был характерен монотеизм, который был четко зафиксирован в Ведах, но затем начал распадаться, породив сначала учение о Тримурти в Пуранах, потом учение об аватарах, а потом – тот политеизм, с которым встретились в Индии современные европейцы⁴²³. Также кажется, мягко говоря, странным с точки зрения современной науки и понимание Бьёрншерной буддизма, который, по мнению этого ученого, имеет с брахманизмом следующие общие черты: 1) признание высшей триады богов (Götter-Trias); 2) учение о переселении душ; 3) представление о душе как эманации божественной сущности⁴²⁴. Однако примечательно в его книге не это – важно то, что индийская культура, по его мнению, является, во-первых, одной из древнейших на Земле, а во-вторых, тесно связана с другими культурами мира. Бьёрншерна видит достойные внимания сходства между некоторыми ключевыми моментами индийской культуры и таковыми же в других культурах человечества: так, буддийские Три Драгоценности (Будда, Дхарма, Сангха) имеют, с его точки зрения, прямую

⁴¹⁶ Ibidem, p. 9.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 27 – 28.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 30 – 31.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 34 – 40.

⁴²⁰ Ibidem, p. 33 – 34.

⁴²¹ Ibidem, p. 54.

⁴²² Ibidem, p. 12.

⁴²³ Ibidem, p. 57 – 59.

⁴²⁴ Ibidem, p. 98 – 99.

аналогию в брахманизме с его Тримурти (Брахма, Вишну, Шива)⁴²⁵. Позднее триадичность индийского мышления подметил Ян Гонда, проведший аналогии между Тримурти, учением о Трех Телах Будды, тремя гунами и тремя главными стратами индийского общества – брахманами, кшатриями и вайшьями⁴²⁶. Более того, египетская религия прямо связывается у Бьёрншерны с брахманизмом, а герметизм и учение ессеев в Палестине он выводит непосредственно из буддийской философии⁴²⁷. Также усматривает он связи и более отдаленные: скандинавский Один связывается им с Буддой, причем связь эту Бьёрншерна прослеживает не только на концептуальном и символическом, но и на чисто языковом уровне (Buddha → Vodan), а Эдда – с Ведами⁴²⁸. Достойным внимания находит он и сходство между змеем Вишну и скандинавским Йормунгандом⁴²⁹.

Как видно, верные догадки (о триадах, об образе змея) хорошо смешаны здесь с достаточно произвольными утверждениями, но важно нам здесь не это, а само содержание воззрений Бьёрншерны в контексте западной культуры его времени. Прежде всего обращает на себя внимание то, что он ищет везде сходства и анализирует индийскую культуру, не отделяя ее от всех других, а, напротив, пытаясь уловить глубинные аналогии между ее элементами и элементами других культур. Сходство между образами змея в Индии и Скандинавии не случайно и обусловлено, с его точки зрения, некоторыми историческими закономерностями, скрытыми пока от глаз исследователей, но тем более важными, ибо раскрытие их поможет лучше понять логику существования культуры. Эти сходства могут иметь различное происхождение и быть типологическими или генетическими, и если Я. Гонда видит в триадических структурах индийской культуры и индоарийского общества сходство типологическое, то Бьёрншерна объясняет их главным образом заимствованиями. Индия, с его точки зрения, оказала прямое влияние на западную культуру, многие основные элементы которой являются заимствованиями, как, например, образ мирового змея, троица высших божеств и ряд религиозно-философских идей более высокого, абстрактного уровня. Индия выступает у него истоком западной культуры, тем более, что и по возрасту своему она превосходит Запад.

Достоин внимания здесь также сам метод сравнения: Бьёрншерна ищет формальные, структурные сходства, отвлекаясь от конкретного наполнения тех или иных образов или идей и сосредоточиваясь больше на внешней их стороне. Не так важно, каковы точно функции богов в высшей триаде, – имеет значение, что высших богов именно три. Аналогичные методы, как известно, применялись при анализе языков Индии и Европы, результатом чего и стало учение об индоевропейском языковом единстве. К этому методу обращается, например, Альбрехт Вебер – еще одна интересная фигура на интеллектуальной арене Европы XIX в. Он подчеркивает сходство не только мифологических и философских моментов индийской и западной культур, но идет шире: он сопоставляет индийскую письменность (конкретно – письмо деванагари) с

⁴²⁵ Ibidem, p. 107.

⁴²⁶ Gonda J. *Triads in the Veda*. Amsterdam – Oxford – N. Y., 1976, p. 125ff.

⁴²⁷ Björnstjerna M. *Op. cit.*, p. 111 – 113.

⁴²⁸ Ibidem, p. 118.

⁴²⁹ Ibidem, p. 123.

древнеегипетским и химьяритским⁴³⁰, находя их во многом похожими, что, по его мнению, не может быть ни случайным совпадением, ни примером типологического сходства; также проводит он аналогии между языками – санскритом, латинским, греческим, кельтскими и т. д., демонстрируя их глубинное родство⁴³¹, которое тоже не может быть случайным, а значит (в соответствии со взглядами Гумбольдта, получившими к тому времени широкое признание), свидетельствует и о духовном сходстве между народами – носителями этих языков. Эту связь он полагает результатом взаимодействия между цивилизациями, наиболее заметную роль в котором сыграли походы Александра Македонского⁴³² и которое продолжается и поныне, примером чему может служить концепция А. Шопенгауэра, испытавшего сильное влияние буддизма⁴³³. В действительности, конечно, одним буддизмом влияние Индии на Шопенгауэра не ограничивается, и немецкий философ сам говорил о «благодати Вед, доступ к которым, открытый Упанишадами, является в моих глазах величайшим преимуществом, какое может указать наше юное еще столетие сравнительно с предыдущими, – ибо я убежден, что влияние санскритской литературы будет не менее глубоко, чем в XV веке было возрождение греческой»⁴³⁴. Собственная философия Шопенгауэра свидетельствует о еще недостаточно глубоком (по сравнению с нашим временем) знакомством его с индийской философией, которую в те времена в Европе знали еще довольно поверхностно, но показательным то, с каким пиететом он относится к индийской философской культуре и какое будущее в западной цивилизации пророчит индийской литературе. Этому способствовало, по всей видимости, не только распространение знаний о культуре Индии, хотя к тому моменту были опубликованы не только переводы источников (все еще довольно неточные), но и исследовательские работы (в их числе, например, работа Колбрука⁴³⁵), но и определенная атмосфера самой западной культуры – так сказать, культурный запрос на альтернативные формы построения философской рациональности, которые искали не только в собственной европейской древности или на путях изменения существующих моделей философского мышления, но и в других культурах. Лишь этим можно объяснить очень малую популярность учения Шопенгауэра в начале XIX в., когда наибольшим авторитетом и признанием пользовалась философия Гегеля, и рост признания учения о Мировой Воле в более позднее время, после событий 1848 г.

Обращает на себя внимание также и утверждение Бьёрншерны, что изначальная ведическая религия была монотеистической и лишь потом «выродилась» в многобожие. Концепция прамонотеизма, видимо, «носила в воздухе» и была впоследствии подхвачена и развита В. Шмидтом в капитальном (12 томов) труде «Происхождение идеи бога», идеи, изложенные в котором, оказали влияние и на взгляды такого крупного современного

⁴³⁰ Weber A. Indische Skizzen. Berlin: F. Dümmler, 1857, S. 137 – 147.

⁴³¹ Ibidem, S. 7.

⁴³² Ibidem, S. 79.

⁴³³ Ibidem, S. 50.

⁴³⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. с нем. Ю. И. Айхенвальд. Минск: Харвест, 2005, с. 11.

⁴³⁵ Colebrooke H. Th. Abhandlung über die heiligen Schriften der Inder / Übers. von L. Poley. Leipzig: B. G. Teubner, 1847.

философа, как Мирча Элиаде (который был, кстати, одним из учеников Дасгупты). Судя по всему, Элиаде в какой-то мере разделял взгляды Шмидта на монотеизм как первую форму религиозного сознания. «Очевидно, – писал он, – что Небо есть воплощение трансцендентности, мощи и святости. Простое созерцание небесного свода уже дает первобытному разуму религиозный опыт.

Это вовсе не подразумевает поклонение небу как части природы. Для первобытного разума природа никогда не является “просто природой”. Небесный свод – нечто, далее всего отстоящее от ничтожного человека и его крошечного срока жизни. Символизм его трансцендентности проистекает уже из одного осознания его бесконечной высоты. Такое созерцание можно приравнять к откровению»⁴³⁶. Учение о прамонотеизме, безусловно, не могло остаться незамеченным столь проницательным философом и историком, как Дасгупта, и весь вопрос состоит в том, насколько сильно повлияло оно на его воззрения.

Прежде чем ответить на этот вопрос, следует сказать несколько слов о некоторых чертах интеллектуальной атмосферы той эпохи, в которой жил и работал Дасгупта. В первую очередь я имею в виду понимание сущности религии его современниками и соотечественниками. Конечно, единодушия в этом вопросе среди них не было, но, тем не менее, можно выделить одну особенность, в той или иной степени характерную для очень многих мыслителей, принадлежащих к традиционалистскому направлению (то есть придерживающихся философии веданты): это признание веданты, во-первых, прежде всего *религиозной* системой, а потом уже философской, а во-вторых, признание ее *религией как таковой*, высшим и абсолютным воплощением религиозного сознания. Радхакришнан писал в связи с этим: «Веданта не есть одна из религий, но религия как таковая (not a religion, but religion itself), в ее наиболее универсальном и глубоком значении»⁴³⁷. Есть множество разных религий, но все они имеют одну и ту же основу, которая в наиболее чистом и ясном виде воплощена именно в веданте, все же остальные формы религиозного мировосприятия – в большей или меньшей степени результат искажения этой изначальной религии. Но веданта как религиозная система представляет собой, очевидно, монотеизм, так что неудивительно, что концепция прамонотеизма нашла в Индии благодатную почву. Если веданта – образец религиозного мировоззрения, тогда совершенно естественно, что первые проблески религиозности у человека были проблесками именно монотеизма, который, если принять эту точку зрения, постепенно выродился в политеизм, подвергшись искажениям с ходом развития общества.

Правда, если мы принимаем эту позицию, не совсем понятным становится, благодаря чему возникли эти искажения и почему в разных, никак друг с другом не связанных областях мира (например, в Евразии и Америке или Австралии) возникли, в общем, одинаковые или, во всяком случае, близкие по своей структуре религиозные системы, почему процесс распада изначального монотеизма во всех культурах независимо друг от друга шел с одинаковой

⁴³⁶ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. М.: Ладомир, 1999, с. 50.

⁴³⁷ Radhakrishnan S. The Hindu view of life. L. – N. Y., 1957, p. 23.

скоростью и почему, наконец, ни в одном историческом памятнике глубокой древности невозможно найти признаков этого изначального единобожия (если только не подвергать исторические данные произвольному толкованию, с неизбежными натяжками, а то и вовсе подтасовками фактов). Концепция прамонотеизма, таким образом, повисает в воздухе, оказываясь умозрительной в худшем смысле слова и бездоказательной. Однако важно здесь то, что для Радхакришнана изначальная религиозность человечества была *рациональной*, без экстатических религиозных и магических практик, без оргиастических культов, без жестоких, мстительных и наделенных другими малоприятными чертами богов и духов, и учение прамонотеизма отлично укладывалось в эту схему. Радхакришнан явно склоняется к признанию учения о первоначальном монотеизме религии арьев, хотя и не признает ее открыто и в полном объеме. «Некоторые гимны Ригведы характеризуются монотеизмом, – осторожно отмечает он. – Несомненно, что на отдельных богов иногда смотрели как на различные названия и выражения Всеобщего бога»⁴³⁸. В доказательство он приводит РВ I 164:46: «Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют, / А оно, божественное, – птица Гарутмант. / Что есть одно, вдохновенные называют многими способами»⁴³⁹.

Можно, конечно, задаваться вопросом о том, каков смысл этого фрагмента, но очевидно, что одним только прамонотеизмом объяснить его содержание нельзя – он допускает и другие толкования, хотя Т. Я. Елизаренкова, переводчик Ригведы, и признает, что многое в содержании вообще всего этого гимна остается неясным⁴⁴⁰. Надо отметить, что в предыдущем стихе – РВ I 164:45 говорится о Речи: «На четыре четверти размерена речь. / Их знают брахманы, которые мудры. / Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход. / На четвертой (четверти) речи говорят люди»⁴⁴¹. «Птица Гарутмант», о которой упоминает автор гимна, – это одно из названий солнца, суть же стиха, на который ссылается Радхакришнан, – это идея о многообразии наименований при единстве Вселенной⁴⁴².

Как бы там ни было, прамонотеизм как единственно возможное (или хотя бы наиболее приемлемое) средство толкования этого гимна вызывает, по меньшей мере, серьезные сомнения, так что та интерпретация, которую дает ему Радхакришнан, кажется достаточно произвольной. Да и сам этот философ отмечает, что «этот монотеизм не похож на резко выраженный монотеизм современного мира»⁴⁴³. Современный монотеизм и более сложен, и более развит, и имеет во многом иные корни, чем то религиозное мировоззрение, которые было свойственно арям ведической эпохи. «Едва ли можно считать, что весь прогресс индийской мысли представлял собой постоянное удаление от высочайших духовных истин ведийских гимнов. Гораздо больше соответствует тому, что мы знаем об общей природе развития человека, – да и легче допустить, – что более поздние религии и философские системы возникали из

⁴³⁸ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 54.

⁴³⁹ Ригведа. Мандалы I – IV, с. 205.

⁴⁴⁰ Там же, с. 645.

⁴⁴¹ Там же, с. 205.

⁴⁴² Там же, с. 645 – 646.

⁴⁴³ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 54.

грубых домыслов и примитивных моральных представлений и духовных устремлений раннего ума, чем считать их деградацией первоначального совершенства»⁴⁴⁴. Радхакришнан не так однозначен в толковании ранней религиозности арьев и признает мировоззренческую неоднородность гимнов Ригведы⁴⁴⁵.

Дасгупта также признает концептуальную гетерогенность ранних ведийских гимнов, но отмечает при этом их теснейшую связь с ритуалистической практикой, подчеркивая, что даже расположение их и стихов в них (если говорить о Самаведе и Яджурведе) зависит от структуры жертвоприношения, и только структура Ригведы строится в зависимости от того, какое божество почитается тем или иным гимном⁴⁴⁶. Радхакришнан же описывает ведический период так: «Это была созидательная эпоха, характеризующаяся подлинной поэзией, когда чувства человеческие выливаются в песнопениях; в это время мы не находим следов жертвоприношений. Единственным приношением богам была молитва»⁴⁴⁷. Иначе говоря, самый ранний период развития индийской культуры отличается, по Радхакришнану, отсутствием ритуалистической практики, которую заменяет «чистая поэзия» и воспевание богов. Дасгупта, в отличие от Радхакришнана, говорит о преимущественно практическом и даже, можно сказать, техническом характере ведийской религиозности. «Жертва не предлагалась богу для того, чтобы почтить его или получить от него благополучие на земле и блаженство на небесах, – эти результаты прямо порождались самим жертвоприношением, благодаря точному исполнению сложных и связанных друг с другом церемоний, которые составляли жертвоприношение. Хотя в каждом жертвоприношении призывались и получали приношение определенные божества, боги сами были лишь инструментами совершения ритуала и выполнения мистических церемоний, составляющих его»⁴⁴⁸. Иными словами, для Радхакришнана боги Ригведы были личностями, с которыми человек общался, которых благодарил за благополучие и от которых мог ожидать помощи в трудностях; для Дасгупты же эти боги были только частями и необходимыми элементами ритуала, сами по себе не представляя, в общем, большой ценности. Ключевым моментом ритуалистики Ригведы была ṛta, поддержание которой было высшим – более того, единственным – долгом жреца и человека, заказывающего жертвоприношение⁴⁴⁹.

О столь высоком значении ритуалистики в древнейшей Индии говорит и другой, уже европейский исследователь – П. Массон-Урсель, замечая, что центральным понятием Ригведы было понятие жертвоприношения⁴⁵⁰. Идеи жертвоприношения и мирового порядка были связаны друг с другом в сознании арья времен Ригведы, поэтому выводы, к которым пришел Радхакришнан в своем исследовании вряд ли показались бы приемлемыми для Дасгупты: первый видел в древнейших индоариях людей, психологически подобных нам,

⁴⁴⁴ Там же, с. 55.

⁴⁴⁵ Там же, с. 56.

⁴⁴⁶ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 12.

⁴⁴⁷ Радхакришнан С. Ук. соч., т. I, с. 52.

⁴⁴⁸ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 22.

⁴⁴⁹ Ibidem.

⁴⁵⁰ Masson-Oursel P. Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. Paris: Paul Geuthner, 1923, p. 26.

способных просто наслаждаться прекрасным, видеть в богах близких и мудрых друзей⁴⁵¹, для второго же боги вообще, можно сказать, были второстепенным моментом, основой же мировоззрения древнейших арьев был ритуал и ṛta, постоянно нуждавшаяся в поддержании и укреплении. Массон-Урсель, кстати, отмечает и различие между понятиями dharma и ṛta: первый есть установление порядка (l'établissement d'un ordre), тогда как вторая – это уже установленный порядок (l'ordre établi)⁴⁵².

И Дасгупта, и Радхакришнан, и Массон-Урсель, и Бьёрншерна – все видят начало индийской философии именно в Ригведе. Историки расходятся во мнении относительно того, какова была сущность мировоззрения ведических времен, однако никто из названных исследователей не подвергает сомнению, что истоки индийской философии находятся именно в Ведах. Эту точку зрения поддерживает и более современный ученый – Ч. Шарма, отмечая, помимо всего прочего, что индийская философия развивалась практически без каких бы то ни было внешних влияний⁴⁵³. По его мнению, невозможно утверждать, что развитие ведической идеологии шло от политеизма через монотеизм к монизму, – напротив, осью всей древнеиндийской идеологии, от первого гимна Ригведы по последнего фрагмента Упанишад, был строгий и последовательный монизм⁴⁵⁴, центром которого было учение об Атмане.

Рассматривая мировоззрение, зафиксированное в Ведах, Дасгупта указывает, что далеко не с самого первого гимна Ригведы понятие Брахмана было доминирующим в индийской религиозно-философской мысли. Впервые оно выходит на первый план только в Шатапатха-брахмане, до того оставаясь в тени и не выделяясь принципиально из других понятий и образов⁴⁵⁵. В самый ранний период развития индийской мысли более важным было представление о мировом порядке и знание способов его поддержания и восстановления, вопросом же о первооснове Вселенной в те времена пока еще не задавались. Так же скептичен он и относительно проблемы политеизма и монотеизма в ведическую эпоху. «Многочисленность ведических богов может привести поверхностного исследователя к мысли о том, что вера людей ведической эпохи была политеизмом. Но знающий человек не найдет здесь ни политеизма, ни монотеизма, но просто примитивную стадию веры, в которой коренятся оба этих верования. Боги здесь не сохраняют своих постоянных мест, как в политеизме, но каждый из них теряет значение или выходит на передний план в зависимости от того, является он объектом почитания или нет»⁴⁵⁶. Дасгупта принимает здесь введенное Ф. Максом Мюллером понятие генотеизма, в котором божество не имеет фиксированного статуса в пантеоне и меняет свое место в зависимости от того, кто и с какой целью обращается к нему в молитве⁴⁵⁷.

Относительно Ригведы и вообще самого раннего периода индийской религиозной мысли Дасгупта занимает максимально взвешенную позицию,

⁴⁵¹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 88.

⁴⁵² Masson-Oursel P. Op. cit., p. 35.

⁴⁵³ Sharma Ch. A critical survey of Indian philosophy. L.: Rider & Co., 1960, p. 13.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 16.

⁴⁵⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 20.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 17.

⁴⁵⁷ Madhusudan Reddy V. The Vedas // Indian thought: an introduction, p. 29.

утверждая, что богопочитание в ведическую эпоху имело скорее магический характер. Также не говорит он и о заимствованиях и вообще каких-либо коммуникативных связях между Индией и другими регионами мира. Культурное взаимодействие для него – феномен сравнительно маловажный, ибо культура воспринимается им как замкнутый механизм и взаимодействие между культурами предельно ограничено. Разные культуры закрыты друг от друга своей уникальной структурой, делающей общение между ними поверхностным, не затрагивающим их глубинных слоев – или, можно сказать более точно, оно ограничено, потому что они *разные* и вместе с тем потому, что ядро у них всех одно – Атман-Брахман, сущность которого надо раскрыть в себе и человеку, и целой культуре. Отсюда совершенно естественным выглядит и рост монотеизма и даже философского монизма, первым проявлением которого Дасгупта полагает знаменитый гимн RV X 121⁴⁵⁸.

Дасгупта ничего не говорит о прамонотеизме, подчеркивая, что даже сами термины «монотеизм» или «политеизм» следует применять здесь с большой осторожностью, помня о чисто ритуалистической функции образов богов. Сама терминология еще не была в Ведах абстрактной: *ātman* означал еще просто жизненное дыхание, а сущностью, душой человека он стал лишь потом⁴⁵⁹; равно и под словом «*Brahman*» понимали еще гимн или магическую формулу, и основой мира он стал значительно позднее. В итоге можно утверждать, что концепция прамонотеизма мало повлияла на Дасгупту: во всяком случае, в его текстах нельзя найти никаких проявлений этого учения. Самая ранняя идеология ведической эпохи предполагает чисто прагматические отношения между человеком и богами, и это видно по содержанию гимнов, в которых основной чертой является их чисто материальный, посясторонний характер, стремление к благополучию на земле, а не к спасению на небесах⁴⁶⁰. Больше того, мы не находим в ведических текстах даже четких признаков учения о бессмертии души в том смысле этого слова, который вкладывается в него сейчас⁴⁶¹.

Радхакришнан, в общем и целом, исходит из тех же посылок, что и Дасгупта: учение о единстве человеческой природы, о единстве культуры человечества, понимание различий между культурами как второстепенных. Все эти воззрения непосредственно восходят к Вивекананде и его современникам и единомышленникам, искавшим в разных культурах какое-то универсальное ядро, которое надо очистить от позднейших наслоений, искаживших его форму, и дать его человечеству в чистом виде, чтобы оно могло объединиться, наконец, на основе одной, единой для всех культурной модели. При этом, однако, Радхакришнан несколько иначе, чем Дасгупта, смотрит на взаимоотношения цивилизаций Востока и Запада. Во-первых, Восток все еще представляется ему единым культурным регионом, между разными субрегионами которого нет принципиальных различий; такие различия пролегают лишь между Востоком в

⁴⁵⁸ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 19.

⁴⁵⁹ Ibidem, p. 26.

⁴⁶⁰ de Mora J. M. On Death and other subjects in the R̥gveda // Sanskrit and world culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit conference of the International Association Of Sanskrit studies. Weimar, may 23 – 30, 1979, p. 467.

⁴⁶¹ Tola F. Muerte e immortalidad en el Rig Veda y en el Atharva Veda. Buenos Aires, 1977, p. 368.

целом и Западом. Во-вторых же, даже различия между цивилизациями Востока и Запада при более глубоком их исследовании оказываются иллюзорными.

Если Дасгупта полагает, что все, над чем бьется сейчас западная философская мысль, давным-давно осмыслено в Индии, так что она оказывается в более выгодном положении, чем Запад, то Радхакришнан считает, что между Западом и Востоком нет, по сути, даже такой разницы: человеческие существа везде одни и те же и исповедуют одни и те же ценности. «“Восток” и “Запад” – термины относительные. Они суть только географические обозначения, а не культурные типы»⁴⁶². Этот философ предпочитает сосредоточивать внимание не на различиях, а на сходствах, родственных чертах, позволяющих видеть разные цивилизации как разные способы воссоединения человека с основой Вселенной – Брахманом. Человечество, как ни банально прозвучит, – часть мироздания, но невозможно говорить о Вселенной, не говоря о божественной реальности, которая поддерживает мир, а значит, и человечество⁴⁶³, и всякая истинная религия обеспечивает связь человека (и отдельной личности, и вида *Homo sapiens*) с этим высшим началом⁴⁶⁴.

По-разному решается ими и вопрос заимствований. Дасгупта ничего не говорит о заимствованиях, полагая, как было сказано выше, что индийская философия имеет лишь общие корни с западной и поэтому все сходства между ними можно объяснить только этим, для Радхакришнана же важно показать взаимное их влияние – точнее, влияние Индии на становление западной философии, религии, культуры⁴⁶⁵. В обоих случаях утверждается превосходство индийской культуры над западной, но в первом случае оно обусловлено тем, что Индия во всем, что поистине важно для человека, опередила Европу, которая теперь, чтобы решить стоящие перед ней проблемы, должна не изобретать велосипед, а обратиться к тысячелетней мудрости Индии, во втором же Индия выше Запада, ибо высшие достижения античной мысли были в значительной степени результатом заимствования из индийской культуры.

Вопросом взаимовлияния Индии и Запада занимался, в частности, такой крупный востоковед, как Рихард Гарбе, посвятивший проблеме связи индийской культуры и христианства специальное обширное исследование⁴⁶⁶. Он, правда, с гораздо большей, чем Радхакришнан, осторожностью подходит к вопросу о межкультурных связях и о взаимных влияниях разных религий друг на друга, предупреждая против непродуманного сближения христианства с буддизмом, зороастризмом и т. д.⁴⁶⁷, отмечая, в частности, необходимость проводить различия между разными направлениями в самом христианстве, между разными этапами его становления и, наконец, между христианством *stricto sensu*

⁴⁶² Radhakrishnan S. The Indian approach to religious problem // The Indian mind: Essentials of Indian philosophy and culture / Ed. by Ch. E. Moore. Honolulu, 1967, p. 173.

⁴⁶³ Ibidem, p. 177.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 179.

⁴⁶⁵ Бурмистров С. Л. Проблема «Восток – Запад» в философии С. Радхакришнана // Современная философия как феномен культуры: Исследовательские традиции и новации / Под ред. проф. А. С. Колесникова. СПб.: СПбФО, 2001, с. 15 – 16.

⁴⁶⁶ Garbe R. India and Christendom: The historical connections between their religions / Transl. by L. G. Robinson. La Salle: The Open Court publishing company, 1959.

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 15 – 16.

и религиозными течениями, близкими к нему и даже использующими его терминологию и образы, но не являющиеся при этом христианскими (гностицизм). Так, в апокрифических евангелиях можно найти, по мнению Гарбе, прямое влияние буддизма, хотя и там буддийские идеи и образы даны так, что видно, какие сложные превращения они претерпели в процессе передачи, прежде чем стали известны ранним христианам⁴⁶⁸. Особенно сильное буддийское влияние демонстрирует, по мнению Гарбе, учение гностика Василида (II в.): представление о страдании как неизбежном свойстве бытия в мире, принятие тезиса о переселении душ и связанном с ним законе воздаяния, понимание личности как сложного феномена, состоящего из пяти компонентов, аналогичное буддийскому учению о личности – все это, с точки зрения Гарбе, не может не свидетельствовать в пользу того, что гностицизм (по крайней мере, некоторые его течения) испытал заметное индийское влияние⁴⁶⁹. Кроме того, могли бы мы добавить, Василид полагал, что и отступничество при гонениях не является сколько-нибудь серьезным злом, ибо, если все есть страдание, то ничего принципиально не изменится от того, подвергнется ли христианин мучениям за свою веру или нет. Значение имеет только внутреннее прозрение божества, внешние же особенности поведения не играют большой роли в обретении спасения⁴⁷⁰. Невозможно пройти и мимо известнейшей христианской легенды о Варлааме и Иоасафе, в которой также отразилось влияние буддизма⁴⁷¹. Гарбе подчеркивает тесные связи Индии и Запада (средиземноморского региона), приведшие к тому, что в западных религиозных системах – в первую очередь в христианстве – появилось множество элементов индийской культуры (образы, идеи и т. п.). Однако, в отличие от Радхакришнана, Гарбе не делает широких обобщений, ограничивая свое исследование лишь отдельными примерами заимствований или принятия западными религиозными системами расхожих образов и сюжетов, которые с равной вероятностью можно встретить и в Индии, и в Европе, и в других регионах мира.

И еще одно отличие Гарбе от Радхакришнана: немецкий исследователь отмечает не только индийские заимствования в христианстве, но и обратные – идеи и образы, имеющие христианское происхождение, но принятые религиозными системами Индии. Конечно, влияние христианских общин в Индии, говорит он, было незначительным вплоть до XII в., но, тем не менее, это не помешало ряду христианских элементов все же приникнуть в индуизм. Здесь он заботится прежде всего о том, чтобы выделить те системы, которые могут показаться сходными с христианством при поверхностном исследовании, но в действительности не имеют с ним ничего общего. Так, существовало в его времена мнение, что буддизм махаяны – это лишь христианство в буддийском обличье⁴⁷². Гарбе опровергает это мнение, показывая историческую и идеологическую независимость махаяны от влияния христианства. Также и известная в «Махабхарате» идея полного подчинения божеству, в которой тоже

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 21.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 71.

⁴⁷⁰ Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М.: Политиздат, 1989, с. 271.

⁴⁷¹ Garbe R. Op. cit., p. 80.

⁴⁷² Ibidem, p. 164ff.

можно увидеть результат христианского влияния, в действительности развилась самостоятельно на индийской почве и вообще возникла еще до появления христиан в Индии⁴⁷³. Практически единственное религиозное течение в Индии, в котором действительно можно проследить некоторое христианское влияние, – это кришнаизм, но и в нем христианские заимствования появляются лишь в сравнительно поздний период⁴⁷⁴. Один из явно христианских элементов в кришнаитской религии – это история рождения Кришны из «Вишну-пураны»: Нанда, приемный отец Кришны, ехал в Матхуру, чтобы заплатить налоги, по дороге у его жены начались родовые схватки, и на свет появился Кришна; эта история поразительно напоминает легенду о рождении Христа (см., например, Лк. 2:2 – 4), по которой Иисус появляется на свет, когда Иосиф и Мария едут в Вифлеем, чтобы принять участие в переписи населения⁴⁷⁵. В принципе, здесь легко усмотреть влияние христианства, тем более, что Пураны – тексты весьма разнородные, принадлежащие к разным религиозным традициям и составившиеся в разные эпохи⁴⁷⁶. В творчестве индийского средневекового поэта и религиозного деятеля Тулсидаса Гарбе также усматривает христианское влияние; это видно, по его мнению, из учения Тулсидаса о человеке: человек изначально погружен во зло и грех и, в общем, спасения не заслуживает, но бог по милосердию своему нисходит в мир, чтобы избавить человека от бремени греха, так что на спасение может рассчитывать даже самый закоренелый грешник – ему стоит только обратиться к богу с мольбой о милости⁴⁷⁷. Однако в основе мировоззрения этого поэта все же лежали традиционные индийские представления о человеке, изложенные в Гите, прямо же Тулсидас опирался на идеи поздней веданты, зафиксированные в «Веданта-саре», и в целом взгляды его, если использовать западные философские термины, можно охарактеризовать как пантеистические⁴⁷⁸.

Радхакришнан, в отличие от Гарбе, обращает больше внимания не на детали, а на общие принципы, в соответствии с которыми может осуществляться диалог цивилизаций, и для него важно выделить наиболее универсальные черты, характеризующие индийский и западный типы религиозности. Западная религиозность – это, по его мнению, религиозность «мирская», и религиозные чувства и действия направлены здесь в основном на то, чтобы реорганизовать общество в соответствии с заповедями веры. Восточный же тип религиозности характеризуется интересом скорее к изменению индивидуального бытия, и человек здесь нацелен в первую очередь на то, чтобы покинуть этот мир и перейти на «Ту Сторону», обрести онтологический статус, радикально иной по отношению к тому, который он имеет здесь, на грешной земле⁴⁷⁹. Запад, с его точки зрения, требует четкости и ясности в том числе в формулировке религиозных принципов, тогда как на востоке признается, что логические конструкции только искажают высшую

⁴⁷³ Ibidem, p. 193 – 201.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 212.

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 252.

⁴⁷⁶ См., например: Сказание о Шримати (из «Линга-пураны») / Вступ. ст., пер. с санскр. и коммент. Е. В. Тюлиной // Восток, 2000, № 6, с. 101.

⁴⁷⁷ Garbe R. Op. cit., p. 271.

⁴⁷⁸ Growse F. S. Tulsidas // Indian inheritance, p. 259.

⁴⁷⁹ Radhakrishnan S. East and West in religion. L.: George Allen & Unwin, 1933, p. 56.

истину и не могут адекватно применяться для описания высшего религиозного опыта⁴⁸⁰.

Самый ранний период развития индийской философской мысли, согласно Радхакришнану, был периодом свободного, не скованного никакими традициями и условностями творчества и непосредственного общения с богами, и результаты этой творческой свободы мы видим в идеологии Упанишад и Вед, а отголоски ее можно, по его мнению, отыскать и в западных религиях и философских системах. Западные исследователи (тот же Гарбе, например) несколько более осторожны в выводах и не стремятся, как правило, искать общие закономерности, определявшие интеркультурное общение между Индией и Западом, предпочитая сначала исследовать простейшие детали соответствующих культур и уже через них, а не с высоты птичьего полета, как Радхакришнан, искать следы взаимодействия цивилизаций. Но, во всяком случае, у Радхакришнана между культурами идет постоянный процесс общения (идет, конечно, неравномерно: в древности поток знаний тек с Востока на Запад, в наше время – наоборот), определяющий в значительной мере их облик.

У Дасгупты же разные культуры, как уже было показано выше, замкнуты, и никакого подлинного общения между ними не может быть, если только мы не опускаемся на самый глубинный уровень – к основе любой культуры, тождественной основе отдельной личности, – Атману-Брахману. Развитие индийской философии у Радхакришнана предстает как результат непрерывной коммуникации – между арьями и аборигенами Индостана, между учениями Вед и арьями эпохи Упанишад, перед которыми стояли уже новые проблемы, наконец, между современными индийцами и Западом и между современными индийцами и наследием их же собственной культуры. Для Дасгупты же развитие индийской религиозности и философской мысли было строго детерминировано собственной логикой культуры арьев, на которую не могли сколько-нибудь существенно повлиять никакие внешние воздействия, которые в любом случае могут только немного изменить культуру в каких-то несущественных моментах, однако кардинально поменять ее не в состоянии. Поэтому и о заимствованиях Дасгупта ничего не говорит: на них стоит обращать внимание, только если они могут что-то принципиально изменить. Радхакришнан пишет о взаимном приспособлении религии арьев и аборигенов Индостана, в процессе которого вторая возвысилась, тогда как первая включила в себя самые грубые суеверия, характерные для религии *dāsa*, ибо «индиец отказался отвергнуть низшие религии и искоренить их. Не обладая гордостью фанатика, он не считал, что его религия – единственно истинная»⁴⁸¹. У Дасгупты же ранняя индийская религиозность развивалась по собственным, имманентным ей законам, и *dāsa* никак не могли повлиять на ее эволюцию.

Следует отметить, что Дасгупта принимает идею о *развитии* индийской культуры (и религии как ее части), так что она ни в формальном, ни в содержательном плане не остается одной и той же на протяжении тысяч лет. Но, с другой стороны, при всех различиях между разными эпохами и разными религиозно-философскими течениями, во всей индийской мысли сохраняется

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 49.

⁴⁸¹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 99.

одно и то же ядро – учение о Брахмане. При этом Дасгупта подчеркивает (в связи с ритуалистическим характером ведийской идеологии) безличность Вед, которые понимались в ту эпоху как собрание предписаний, ни от какой личности (даже божества) не исходящих и именно потому абсолютно истинных⁴⁸². Другой же особенностью ведийской ритуалистики является полное отсутствие связи с моральной проблематикой. Жертвоприношение и аскетические практики можно использовать для любых, сколь угодно безнравственных целей⁴⁸³.

Закон кармы, пишет Дасгупта, имеет магический характер и уже потому находится за пределами добра и зла; лишь значительно позднее он был интерпретирован в терминах этики – как воздаяние за зло или вознаграждение за добро⁴⁸⁴. Достаточно сравнить это с высказыванием Радхакришнана о высоко развитом моральном чувстве у ведических арьев⁴⁸⁵, чтобы увидеть принципиальную разницу между этими историками: для Радхакришнана важно было показать не только общность разных цивилизаций в ключевых моментах, но и продемонстрировать необходимость диалога между ними, который был бы возможен лишь при условии, что древний индоарий был близок по духу современному человеку – гуманен, нравственен, чувствителен к поэзии, милосерден к врагам; для Дасгупты же замкнутость культур делала невозможным никакой осмысленный диалог между ними, а единство глубинной основы всякой культуры делало такой диалог ненужным. Следование собственной логике развития, таким образом, не означает у Дасгупты, что ни одна культура не может быть адекватно понята представителем другой и что принципы «их» культуры для «нас» навсегда останутся полной бессмыслицей. Оно означает, однако, что понять любую другую культуру можно, полностью поняв собственную, ибо базис у них – один и тот же.

Индийская предфилософская мысль в самую раннюю эпоху развивается, по Дасгупте, от магической ритуалистики Вед с их почти исключительным интересом к практическим, земным результатам, по направлению к мистическому идеализму, пытающемуся преодолеть границы физического мира, страсти человека и даже ограничения, связанные с природой интеллекта, и даровать человеку высшую реальность – превыше чувств, страстей и разума, невыразимую и немислимую⁴⁸⁶. При этом он подчеркивает, что само слово «идеализм» здесь следует применять с осторожностью, ибо то в индийской философии, к чему он прилагает этот термин, существенно отличается от соответствующих направлений западной философии – прежде всего тем, что в Индии идеализм не просто утверждает духовный характер реальности и не ограничивается даже констатацией ограниченности разума, но пытается вывести сознание человека за его границы⁴⁸⁷. Сущность идеализма, пишет Дасгупта, состоит в утверждении духовного характера всей реальности, что влечет за собой радикальное недоверие к данным органов чувств⁴⁸⁸.

⁴⁸² Dasgupta S. N. Hindu mysticism. Chicago: Open Court Publishing Co., 1927, p. 9.

⁴⁸³ Dasgupta S. N. Indian idealism. Cambridge: Cambridge University press, 1962, p. 9.

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 87.

⁴⁸⁶ Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 18.

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 9 – 10.

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 25 – 27.

Достижение индийской мыслью этого уровня и стало переломным пунктом, когда идеология Вед дала жизнь мировоззрению Упанишад.

Брахман впервые становится философской проблемой именно в Упанишадах, и с самого начала отмечается его невыразимость и неопиcуемость⁴⁸⁹. Центр внимания смещается: сначала он находился вне человека, и проблемой была мировая гармония (ṛta), ее поддержание, вопросы ритуала, теперь же в фокусе внимания оказывается сам человек – его личность, природа и движущие механизмы его желаний, его сознания, и такое смещение является, по Дасгупте, результатом естественного развития монистических тенденций, изначально заложенных еще в Ведах⁴⁹⁰. Конечно, Ведаы весьма разнородны в мировоззренческом плане, но невозможно отрицать в них потенциал монистического мировосприятия, которые и получили в Упанишадах дальнейшее развитие, оттеснив другие идеологемы ведической эпохи на второй план. «Я» человека начинает восприниматься как высшая реальность⁴⁹¹. Весь ход развития мысли Упанишад демонстрирует одну тенденцию: магическая сила, связанная с жертвоприношением и обеспечивающая поддержание мировой гармонии, абстрагируется от ритуалистической практики и начинает пониматься как высшая движущая сила мироздания⁴⁹². Упанишады, конечно, так же разнородны, как и Ведаы, и там можно найти весьма различные взгляды на Вселенную, однако в каждой упанишаде можно выделить ключевые темы, основные для нее. Так, в Прашна-упанишаде это структура личности⁴⁹³, в Тайттирия-упанишаде – понимание Брахмана как чистого, высшего и вечного блаженства, не поддающегося воплощению ни в каком слове, и учение о возникновении Вселенной усилением Брахмана, который оказывается здесь превыше не только конкретного сущего, но и бытия и небытия⁴⁹⁴. Важнейшим моментом в идеализме Упанишад является зафиксированное в Брихадараньяка-упанишаде учение о «Я» как чистом сознании, служащем основой для всего нашего опыта, желаний, мышления – словом, для всего, что составляет человеческую личность⁴⁹⁵. Но в любом случае все эти воззрения оказываются вариантами одной и той же темы, центральной, по мнению Дасгупты, для Упанишад, – темы Атмана-Брахмана как основы, центра и управляющего начала Вселенной.

Если вспомнить учение С. Александера об эмерджентной эволюции, станет понятно, какой концептуальной схемой руководствовался Дасгупта, именно так изображая развитие индийской философии. Хотя он сам и отрицал явным образом необходимость хронологического исследования индийской философии, полагая более важным демонстрацию диалога разных даршан, логика его же собственного исследования приводит его к необходимости все-таки использовать хронологический метод, ибо без него невозможно не только понять развитие индийской философской мысли – невозможно вообще говорить о каком бы то ни было *развитии*. Индийская философия и индийская

⁴⁸⁹ Dasgupta S. N. Hindu mysticism, p. 27.

⁴⁹⁰ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 33.

⁴⁹¹ Ibidem. Также см.: Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 35.

⁴⁹² Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 37.

⁴⁹³ Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 35.

⁴⁹⁴ Ibidem, p. 42.

⁴⁹⁵ Ibidem, p. 48.

религиозная идеология меняются со временем, и это изменение происходит эмерджентно: в Ведах нет еще четких и однозначных «симптомов», по которым можно было бы судить о путях дальнейшего развития философской мысли, и только постепенное видоизменение ведической ритуалистики привело в конце концов к тому, что на передний план вышла именно тема Брахмана. Строго говоря, конечно, здесь нельзя использовать термин «эмерджентный», так как он предполагает, что на предыдущей стадии развития нет еще никаких признаков следующей стадии и никаких черт, по которым можно было бы судить, когда произойдет эмерджентный скачок. В развитии же ведической ритуалистики мы находим все свойства, которые впоследствии станут центральными в идеологии Упанишад, но там есть и множество других особенностей, и нет никаких признаков того, какие именно свойства получают толчок к развитию, а какие так и останутся второстепенными.

Дасгупта прямо называет учение Упанишад идеализмом, отмечая, однако, его отличие от того, что называется идеализмом в Европе. В частности, одной из наиболее известных и влиятельных идеалистических систем на Западе была система Гегеля, но между нею и идеологией Упанишад существуют серьезнейшие различия, наиболее существенным из которых является различие в вопросе о путях познания Абсолюта: для Упанишад оно возможно лишь посредством интуиции, нравственного самосовершенствования и обуздания своих желаний⁴⁹⁶, у Гегеля же это не требует нравственного изменения личности и тем более – применения каких бы то ни было психотехнических средств.

Проблемы, стоящие и встававшие ранее перед индийской философией, – те же самые по существу своему, что и проблемы философии Запада. Это свое фундаментальное убеждение Дасгупта демонстрирует и в вопросе о Брахмане как основной, с его точки зрения, теме Упанишад. Сравнивая их идеологию с философией Платона, Парменида и Канта, он утверждает, что в этих системах, как и в Упанишадах, проводится одна и та же мысль – о существовании невыразимой высшей реальности как основания видимого мира⁴⁹⁷. Более того, Брахман на самом деле лежит вообще за пределами бытия или небытия, ибо он не может быть постигнут разумом или чувствами, как то, что причастно бытию, но при этом служит основанием всякой реальности, что невозможно для небытия⁴⁹⁸.

Показательно сопоставление Дасгуптой учений Канта, Платона и Парменида с Упанишадами, свидетельствующее о том, что индийский историк имел в виду в первую очередь сходства, которые можно найти между этими философскими системами. Естественно, при более внимательном изучении окажется, что эти учения глубоко различны и общее между ними – только во внешних, поверхностных деталях, так как они имеют разное происхождение, занимают разное место в соответствующих культурных системах и философских традициях, наконец, у них разные исторические судьбы. Но Дасгупта пытается найти в них постулируемое им единство мировой

⁴⁹⁶ Ibidem, p. 53.

⁴⁹⁷ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 42.

⁴⁹⁸ Ibidem, p. 45.

философии, конституируемое единством проблематики и методов решения проблем.

Обращает на себя внимание также то, что он выделяет нравственное совершенствование как один из важнейших факторов познания Брахмана. Для западных философов, как правило, не имеет значения, каковы моральные характеристики познающего субъекта: *субъект познающий* и *субъект моральный* – совершенно разные вещи, и, хотя между ними можно проследить некоторую связь, она не затрагивает их сути и может быть, в принципе, разорвана (хотя бы мысленно) без какого-либо существенного вреда для обоих этих понятий. У Дасгупты же нравственный момент – один из принципиальных в процессе познания, и человек, не соответствующий известным моральным критериям, неизбежно окажется неспособным к точному и полному познанию Брахмана (хотя, безусловно, познание физического мира от него не закрыто). Это говорит о том, что Брахман для Дасгупты – по крайней мере, тот Брахман, который отображен в Упанишадах, – сущность моральная (или, шире, имеющая аксиологическую природу). Это видно из самих текстов, исследуемых им. Блаженство (*ānanda*), о котором гласят они, не является *атрибутом* души, а само *есть* душа⁴⁹⁹. Точно так же, продолжает Дасгупта, неправильно говорить «мы знаем» – согласно доктрине Упанишад, мы сами суть знание, так что и освобождение (*mokṣa, mukti*) не есть что-то, чего мы добиваемся, получаем или, наоборот, не получаем, – напротив, мы сами уже суть освобождение⁵⁰⁰. Такой взгляд на проблему религиозного спасения выглядит совершенно естественным в контексте религиозной философии индуизма, и это видно по воззрениям многих других мыслителей. Тельяврам Махадеван, рассуждая о специфике религиозного сознания (применительно не только к индуизму, но к религии вообще), говорит, что все концепции, сводящие религию к стремлению познать мир, к страху перед высшими силами и пр., недостаточны, ибо ничего, в сущности, не объясняют или дают лишь очень ограниченное объяснение; в действительности бессмысленно пытаться понять религию как часть жизни, ибо она есть жизнь как таковая, и высшая форма религиозного сознания – это интуитивное переживание своего единства со Вселенной и тем, что лежит вне и выше нее⁵⁰¹. Переживание единства с Абсолютом (Брахманом) оказывается в Упанишадах главным моментом их доктрины.

Примечательно то, о чем Дасгупта *не* говорит. Так, он очень кратко рассматривает (в третьем томе своего труда) материалистические тенденции в Упанишадах и Ведах, полагая, что основным направлением их развития было именно идеалистическое. Не говорит Дасгупта также и об этнокультурных особенностях процесса становления индийской философии – о специфике культуры индоарьев до вторжения на Индостан, о взаимодействии культур индоарьев и аборигенов и т. п. Как уже говорилось выше, взаимодействие культур для Дасгупты – вещь невозможная. Однако не говорит он и о возможном взаимодействии между разными компонентами внутри одной индоарийской культуры: о влиянии, например, социальной структуры на

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 47.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 58.

⁵⁰¹ Mahadevan T. M. P. Outlines of Hinduism. Bombay: Chetana ltd., 1956, p. 3 – 4.

философские воззрения или религиозных практик – на особенности хозяйства. Идеологическая подсистема культуры вообще достаточно консервативна: при переселении этноса в другой ландшафт культурно-исторический его тип (способ адаптации к среде) меняется, стороны же культуры, не связанные прямо с производством (орнаменты, обряды, пантеон и т. п.), дольше сохраняют самые архаические черты, благодаря чему и могут служить индикаторами этнической принадлежности того или иного сообщества⁵⁰².

Дасгупта, видимо, отлично осознавал это, не отрицая прямо связи между социальной структурой или экономической системой общества и идеологией, но и не рассматривая их как сколько-нибудь существенные для становления индийской философии. Идеологический компонент культуры (культура в узком смысле, в отличие от цивилизации, как ее понимает Дасгупта) для него замкнут не только по отношению к другим культурам, но и относительно других подсистем собственного общества. У Радхакришнана культура все же не так замкнута, как у Дасгупты, – более того, коммуникация у него является принципиальным моментом в развитии культуры. У Дасгупты же взаимодействие между культурами невозможно еще и, по всей видимости, по той причине, что культура создается и существует благодаря постижению отдельными мудрецами или пророками высшей истины, и сама эта истина определяет логику развития культуры.

Естественно, такая точка зрения далеко не общепринята в историко-философской мысли даже самой Индии. Историк Б. Н. Луния полагает, что «индуизм, в том виде, в каком он существует сегодня, явился результатом ассимиляции, и теория арийского происхождения индийской цивилизации нуждается в серьезном пересмотре»⁵⁰³. В индийской культуре можно найти множество заимствований или таких элементов, которые, будучи оригинально индоевропейскими, в какой-то мере совпали с некоторыми особенностями автохтонных культур и развивались конвергентно, воздействуя друг на друга (можно вспомнить понятия *śakti* в индийской философии и религиозных представлениях и *aṅṅku* в тамильской мифологии, образы Дурги у арьев и Коттравей у тамилы и т. п.). Индийская культура у него есть результат сложных процессов этнокультурного взаимодействия, диалога, усвоения достижений разных народов, как издревле живших на Индостане, так и пришлых, и это взаимодействие продолжается и поныне, когда индийская культура принимает и ассимилирует то, что было выработано за века развития на Западе, так что процесс интеркультурной коммуникации не кажется Лунии чем-то, что размывает границы индийской культуры. Аналогичных взглядов придерживается, как мы видели ранее, и Радхакришнан.

Столь разные подходы к проблеме ассимиляции элементов иной культуры должны иметь свое объяснение, и я позволю себе предложить таковое. Историк Н. Е. Копосов высказал предположение, что в дискурсе об истории каждое понятие может интерпретироваться *sub specie* одной из двух парадигм: имени собственного и имени нарицательного. Парадигма осмысления истории, сформировавшаяся в XVIII в. и получившая развитие в XIX и XX вв., – это

⁵⁰² Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986, с. 20.

⁵⁰³ Луния Б. Н. История индийской культуры с древнейших веков до наших дней. М., 1960, с. 56.

парадигма имени нарицательного, требующая от историка оперировать абстрактными терминами типа «цивилизация», «общественно-экономическая формация» и т. п. Но возможна и другая парадигма, и именно она начинает преобладать сегодня в историческом дискурсе. Это парадигма имени собственного, в которой историк оперирует уже не абстрактными понятиями, а конкретными именами типа «Запад», «Европа», «Индия» и т. п., которые служат центрами кристаллизации смыслов и отсылают адресата сразу к целому комплексу конкретных особенностей, характеризующих обозначенный соответствующим именем предмет⁵⁰⁴.

Дасгупта, Радхакришнан, Махадеван и др. явно предпочитают использовать не термины, а имена и имеют в виду прежде всего Индию как особую целостность, элементами которой являются специфическая индийская религиозность, философия, социальная организация, искусство – словом, все то, что отличает предмет, обозначенный собственным именем «Индия», от предметов, обозначаемых собственными именами «Запад», «Китай» и т. п. Конкретика данной этнокультурной и исторической целостности оказывается здесь важнее, чем абстрактные законы, которым могли бы подчиняться все возможные целостности, подобные этой. Иными словами, историк типа Гегеля или Маркса, исследуя, например, Индию или Китай, пытался выделить и четко сформулировать общие закономерности, которым подчиняются эти цивилизации, найти условия, при которых выполняются эти закономерности, и предсказать с ненулевой вероятностью дальнейшие пути развития соответствующих этнокультурных целостностей. При этом законы истории, по этой логике, выполняются с необходимостью и не зависят от того, в какой культуре им приходится действовать. Искусство, скажем, будет развиваться везде примерно одинаково, проходя, пусть и с разной скоростью и с разными конкретно-историческими модификациями, одни и те же ступени; социальная структура и экономическая организация общества тоже подчиняются строгой закономерности, так что относительно любого общества можно уверенно сказать, является ли оно, например, родовым, рабовладельческим или феодальным.

Парадигма имен собственных, не отвергая возможного существования общих законов истории, выделяет совершенно другие особенности исторического процесса, делая акцент скорее на индивидуальных чертах того или иного общества или стадии развития, так что основной проблемой здесь будет не выделение универсальных правил, а то, какое место занимает в данной культуре и в данный момент времени некоторый элемент: например, какую роль играет изобразительное искусство в западной культуре времен Ренессанса и как меняется она от этого времени до эпохи Просвещения. Естественно, в этом случае специфика любого данного элемента культуры оказывается определена уже не столько общими закономерностями развития его как универсального феномена, сколько тем, какое место он занимает в *этой* культуре в *это* время, так что специфика его будет неизбежно меняться с ходом развития всей системы, к которой он принадлежит. В этой парадигме противопоставляются уже не, скажем, цивилизация и дикость, а Европа, Индия и Дальний Восток.

⁵⁰⁴ Копосов Н. Е. Как думают историки. М., 2001.

Дасгупта с его скептическим отношением к проблеме заимствований следует, видимо, именно второй парадигме – парадигме имен собственных. Сказать, что он и его единомышленники, находя в Индии источник всех философских проблем и всемирный светоч духовности, пытались таким способом отстоять самобытность своей культуры перед натиском агрессивной западной цивилизации, недостаточно. Если смотреть глубже, можно видеть, что историки и философы – неоведантисты, столкнувшись с сильным инокультурным вызовом, пытались более точно обрисовать облик собственной цивилизации не для того, чтобы сделать плоды своих размышлений оружием против Запада – столкновение с совершенно иной цивилизацией подтолкнуло их к *остранению* своей собственной, многое в которой внезапно перестало быть самоочевидным. В этом смысле воззрения Р. М. Роя и Свами Дайянанда одинаково были ответом на вызов Запада – но не потому, что он был Западом, а потому, что он был, во-первых, иным, а во-вторых, слишком сильным и агрессивным, чтобы от его вызова можно было просто отмахнуться. Рой принял вызов и взглянул на Индию в какой-то мере глазами европейца (причем европейца эпохи Просвещения), и это позволило ему утверждать, что современные ему религиозные воззрения и практики в Индии суть искажение подлинной индийской религии, которая была монотеистична и не одобряла идолопоклонства⁵⁰⁵. Рой призывал очистить реальный индуизм от всех искажений, которые накопились в нем за тысячи лет, и говорил о родстве между религиями Востока и Запада, Дайянанда, наоборот, стремился сохранить все в неприкосновенности, видя в древнейшей индийской культуре источник всех высших достижений всех цивилизаций мира⁵⁰⁶, но обоими двигало одно побуждение – лучше понять, что же такое на самом деле Индия и индийская культура. С этим же связано было и стремление Роя реформировать не только религию (ее мировоззренческий по преимуществу элемент), но и социальные отношения (ибо они так и останутся прежними, полагал Рой, то есть нерациональными и губительными для общества, если не изменить санкционирующую их религию)⁵⁰⁷. Иными словами, встреча с иной и мощной цивилизацией даже без всякой агрессии с ее стороны была бы для Индии сильным *соблазном* – соблазном потерять себя в неотрефлектированном подражании иному, что было бы вполне реально, не будь у Индии собственной сильной и исключительно богатой традиции – точнее, целого комплекса традиций (религиозных, философских, художественных и др.), который и актуализировался при встрече с иным. Историческая память сработала как индивидуализирующий принцип, побуждающий при встрече с другим самому пытаться стать непохожим на другого, сохранить себя. Образно выражаясь, мы, сталкиваясь с другим, невольно отшатываемся от него, говоря себе: «Я не такой» (*гетерофобная* реакция), что естественным образом влечет за собой вопрос: «А какой же я?», и на этот вопрос приходится давать ответ. В Индии

⁵⁰⁵ Серебряный С. Д. Раммохан Рай: религия и разум // Рационалистическая традиция и современность: Индия, с. 207.

⁵⁰⁶ Пименов А. В. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998, с. 404.

⁵⁰⁷ Комаров Э. Н. Рам Мохан Рай – просветитель и провозвестник национального движения в Индии // Общественно-политическая и философская мысль Индии, с. 22.

таким ответом были, помимо всего прочего, концепции истории индийской философии.

Безусловно, другой возможной реакцией является *гетерофильная*, выражающаяся в стремлении стать таким же, как Другой. В любой коммуникации (между индивидами, сообществами, целыми цивилизациями), естественно, задействованы в том или ином соотношении оба варианта реакции: так, у Роя более выражено было стремление к объединению – точнее, к воссоединению, – с Другим, у Дайянанды более заметна именно гетерофобная сторона. Гетерофильная реакция выражается в стремлении заимствовать у Другого какие-то его особенности, и это происходило в Индии в XIX – XX вв., когда индийцы сознательно или неосознанно перенимали у европейцев не только технику или способы производства, но и методы философствования, идеи и ценности. Как было показано выше, гетерофильный компонент интеркультурной коммуникации проявился и у Дасгупты, несмотря на декларируемый им принцип замкнутости культур.

Индийская философия, согласно Дасгупте, возникла, как видим, из первоначальной интуиции некоторой абсолютной реальности, которая получила название Брахмана и знание о которой обрело доступную для понимания обычного человека форму благодаря ведическим риши и авторам Упанишад. Философия для Дасгупты является не ответом отдельной личности на историческую и культурную ситуацию, в которой она находится, а результатом осмысления трансперсонального опыта. Естественно, обычный, повседневный опыт при этом тоже не исключается из рассмотрения, однако вес трансперсональных переживаний оказывается все-таки выше – иначе Брахман не играл бы с самого начала индийской философской и религиозной мысли столь важной роли в ней. Но трансперсональный опыт понимается Дасгуптой как постижение подлинной личности человека, так что истинная философия понимается у него как самопостижение, результат попыток человека понять самого себя. Такова любая философия, но в индийской философской мысли эта основа философского знания никогда не терялась из виду (что, помимо всего прочего, помогало ей, по мысли Дасгупты, сохранять связь с практической стороной жизни). Философия, если понимать ее так, представляется интеллектуальной деятельностью, замкнутой в себе и направленной лишь на то, чтобы за ложными покровами эмпирического «я» найти истинное «Я» и даровать другим людям знание о нем, а философ оказывается своего рода первопроходцем, который показывает остальным путь к истинной реальности. Естественно, что в этом случае любые посторонние влияния на философию либо вообще окажутся невозможными, либо только отклонят ее от ее идеала.

§ 3. Проблема материализма

Как было показано выше, Дасгупта утверждает, что преимущественной проблемой древнеиндийской философии была проблема соотношения мира, человека и Брахмана и достижения человеком высшего знания – знания Брахмана. Это знание, естественно, составляет, согласно Дасгупте, самый стержень индийского философского и религиозного мышления, которое без него было бы просто невозможно. Но в таком случае как надо относиться к

материалистическим направлениям в индийской философии, как объяснить их существование и какие направления вообще следует причислить к этой категории?

Мадхава в своем труде описывает мировоззрение чарваков, под которыми в современных историко-философских исследованиях понимаются индийские материалисты⁵⁰⁸, как учение, согласно которому мир состоит только из четырех элементов (стихий), которые, сочетаясь определенным образом в человеческом теле, порождают интеллект и то, что условно называется душой⁵⁰⁹. Если так, полагают представители этой школы, все цели, к которым направляют нас Веды и проповедующие их идеологию жрецы, – ложь, а единственно истинным смыслом жизни человека оказывается удовольствие. Все это обосновывается через теорию познания: то, о чем говорят Веды, невозможно воспринять чувствами, к этому невозможно прийти через логический вывод, свидетельство же авторитета в этом отношении сомнительно⁵¹⁰. Аналогично излагает их учение и Шанкара в «Сарва-сиддханта-санграхе» (если, конечно, считать, что этот текст действительно написан им): «К чему можно прийти посредством прямого восприятия – то одно и существует. Что не может быть воспринято, то не существует уже потому, что не воспринимается»⁵¹¹.

Сам Дасгупта, несмотря на то, что основным принципом его историко-философских воззрений является положение, по которому основой индийской философии всегда был идеализм, все же признает, что локаята (или чарвака, или бархаспатья – *bārhaspatya* по имени ее легендарного основателя *Bṛhaspati*) уходит корнями в самую глубокую древность, во времена Упанишад, в текстах которых зафиксированы некоторые представления этой философской системы⁵¹². От локаятиков он (хотя и не вполне четко) отделяет *nāstika* – учение, которое в «Законах Ману» определяется как *veda-nindaka* – отрицающее Веды. «Таким образом, – пишет Дасгупта, – слово “*nāstika*” означает, во-первых, тех, кто не верит в существование иного мира или жизни после смерти, а во-вторых, тех, кто отвергает ведические доктрины. Эти два воззрения, однако, связаны друг с другом, ибо отказ от веры в учение Вед тождествен отрицанию жизни после смерти для души и результативности жертвоприношений»⁵¹³. Интересно, что причисляет он к этой категории мыслителей тех самых шраманов, которые были сильными и влиятельными соперниками буддистов и джайнов в ранний период существования этих религий. Это Пурана Кассапа, Аджита Кесакамбали и Маккхали Госала (можно добавить к ним также Санджаю Белаттхипутту и Пакудху Каччаяну, о которых Дасгупта не пишет).

Для Пураны Кассапы не существовало никаких причинно-следственных связей, а стало быть, душа в его понимании не затрагивалась последствиями добрых или злых дел⁵¹⁴. Дасгупта подчеркивает, что в этом учении отрицались закон кармы и всякое добро и зло, так что никакое действие не могло в этой

⁵⁰⁸ Чаттерджи С., Датта Д. Ук. соч., с. 64.

⁵⁰⁹ The Sarva-darśana-samgraha, p. 3.

⁵¹⁰ Ibidem, p. 6 – 7.

⁵¹¹ The Sarva-siddhānta-samgraha of Śāṅkarācārya, p. 5.

⁵¹² Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University press, 1952, p. 512.

⁵¹³ Ibidem, p. 519.

⁵¹⁴ Шохин В. К. Брахманистская философия. М.: Восточная литература, 1994, с. 80.

картине мира привести ни к какому плоду (в кармическом смысле)⁵¹⁵. Аджита Кесакамбали также отрицал всякую необходимость в совершении жертвоприношений, полагая их пустым делом, не приносящим никакого – ни благого, ни неблагого – результата; человек в его концепции, как и у чарваков, состоит из четырех элементов, связь которых распадается после смерти тела; нет у него и деления на добро и зло, на «тот мир» и «этот мир»⁵¹⁶. Согласно его учению, «жизненный принцип нельзя вытащить из тела, как саблю из ножен»⁵¹⁷, поэтому бессмысленно говорить о каком бы то ни было посмертном состоянии: после смерти личность исчезает полностью, а составлявшие ее элементы рассеиваются в пространстве. «Иной жизни, кроме настоящей, не существует, услуги жрецов фиктивны, как фиктивно и посмертное воздаяние за земные дела. “Рожденные случайно” мудрецы не могут никого наставить о будущей жизни, и все их наставления – “учение дураков”»⁵¹⁸.

Маккхали Госала – наиболее выдающийся представитель этого (достаточно разнородного) течения, и учение его было самым сильным конкурентом для доктрин буддистов и джайнов; община его первой – раньше последователей Будды и Махавиры – собрала коллекцию канонических текстов, не дошедших, к сожалению, до нашего времени, и распалась только во времена Ашоки (или даже позже)⁵¹⁹. Обращаясь к царю Аджаташатру, Госала учил: «Нет причины для страданий живых существ, поэтому все они страдают без причины; нет причины для очищения (*viśuddhi*) живых существ, поэтому они становятся чистыми без всякой причины; нет никакого результата от действий других людей или от собственных усилий. [...] [Все живые существа] претерпевают превращения в соответствии с прирожденной им судьбой»⁵²⁰. Иными словами, все предопределено изначально, и то, что происходит с живым существом, не имеет никакой связи с его собственными действиями, желаниями и усилиями, – все зависит лишь от собственной природы существа, на которую его воля никак повлиять не в состоянии. Этому соответствует и выдвинутая Госалой доктрина *samsāra-śuddhi* (очищение через трансмиграцию), по которому каждое живое существо все равно достигнет совершенства через огромное, но все-таки конечное число перерождений, и это не зависит ни от усилий живого существа, ни от его желаний⁵²¹.

К этим учениям можно добавить также доктрины Санджаи Белаттхипутты – индийского скептика, отрицавшего возможность любого определенного суждения, – и Пакудхи Каччаяны, согласно которому человек – всего лишь временное единство частиц земли, воды и других элементов, из чего этот мыслитель (явный скептик в отношении вопросов этики) делал вывод, что не существует, строго говоря, даже такого деяния, как убийство: раскраивая топором череп ближнего своего, мы всего лишь разъединяем элементы,

⁵¹⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 521.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Шохин В. К. Ук. соч., с. 81.

⁵¹⁸ Там же.

⁵¹⁹ Там же, с. 82.

⁵²⁰ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 524.

⁵²¹ Шохин В. К. Ук. соч., с. 83.

единство которых и так было неустойчиво и которые все равно разъединились бы сами рано или поздно⁵²².

Бросается в глаза общая черта всех этих концепций – их крайний скептицизм по отношению ко всем традиционным представлениям о добре и зле, о ритуале, о цели человеческого существования, о самой природе человека. Эти философы ничего не принимают на веру и каждое традиционное представление по указанным вопросам подвергают радикальной проверке, занимаясь, по сути, «переоценкой всех ценностей» (как сказал бы Ницше). Эли Франко, рассматривая «Таттвопаплавасимху» Джаяраши Бхатты (единственное дошедшее до нашего времени сочинение школы локаяты, до сих пор явно недостаточно исследованное), отмечает в изложенном в нем мировоззрении прежде всего его тотальный (full-fledged) скептицизм⁵²³. Под критикой локаятиков шатается даже стройное здание ведической ритуалистики. Кажется совершенно естественным, что Дасгупта относит эти школы к материализму, выводя их из основного потока индийской философской мысли, так как они предельно критично относятся ко всем основным ее «догмам» в том их понимании, которое предлагает Дасгупта.

И вот именно здесь Дасгупта начинает говорить о заимствованиях и посторонних влияниях. Естественно, если осью индийской философии является учение о Брахмане-Атмане и о мокше, тогда концепции, которые отвергают какие-либо из этих постулатов, автоматически выпадают из сферы индийской философии и, будучи индийскими по происхождению, не могут по праву считаться индийскими по духу. Рамки «индийской философии» у Дасгупты охватывают лишь те системы, которые порождены индоарийской культурой и соответствуют рассмотренным выше «dogmas of Indian philosophy». То, что не отвечает этим постулатам, не является индийским, и существование его может быть объяснено лишь внешними влияниями, так что материалистические и атеистические воззрения в древней и средневековой Индии, согласно Дасгупте, – это всего лишь рудименты культур, не принадлежащих к индоарийскому mainstream. «Представляется возможным поэтому, – пишет Дасгупта, – что учения локаяты берут свое начало в предшествующей шумерской цивилизации и в доминировавших в ней обычаях украшения покойников и в учении о сохранении тела после смерти (bodily survival after death)»⁵²⁴. Во всяком случае, можно уверенно утверждать, полагает Дасгупта, что такие течения, как локаята, обязаны своим существованием сохранению в индоарийской цивилизации рудиментов доарийских культур, которые он связывает с цивилизацией Шумера⁵²⁵.

Иными словами, заимствования в историко-философской концепции Дасгупты – вещь в принципе возможная, но все равно не меняющая сути той культуры, которая что-либо заимствует, и лишь искажающая ее первоначальный облик. Разумеется, взаимодействия между народами происходили всегда, и арьи не являются исключением. Но, по Дасгупте, эти взаимодействия вели только к

⁵²² Там же, с. 83, 81.

⁵²³ Franco E. Perception, knowledge and disbelief: A study of Jayarāsi's skepticism. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987, p. 3.

⁵²⁴ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 529.

⁵²⁵ Ibidem, p. 531.

«порче» изначальной культуры арьев, к тому, что они отходили от первоначальной религиозности, поддаваясь обаянию аборигенных культур.

Этническая история Индостана богата событиями – народы сменяли друг друга, смешивались, развивались, – и приход арьев был всего лишь одним из их череды. Сложность традиционного индийского общества (в частности, сложная система каст) объясняется в значительной степени именно процессами этнического взаимодействия и ассимиляции. Исследованию доарийской культуры Индостана посвящена достаточно обширная литература⁵²⁶. И. М. Дьяконов (возможно, независимо от соображений Дасгупты на этот счет) выдвинул в 1997 г. предположение, что в родстве с языками мунда может состоять шумерский⁵²⁷. Однако до сих пор родство этого языка с какими-либо другими не доказано (хотя сопоставляли его с самыми разными – тюркскими, финно-угорскими, дравидскими и т. д.), и он остается пока языком-изолятом. Тем более нет достаточных доказательств влияния шумеров на культуры Индостана (хотя совершенно не исключено, что какое-то взаимодействие между ними – например, торговля, – все же имело место). Таким образом, та культура, которая сложилась в Индии после прихода арьев, представляет собой единство разнородных элементов, принадлежащих к самым разным культурам и имеющих различное происхождение.

В шумерской культуре, к которой Дасгупта возводит индийский материализм, есть понятие МЕ, игравшее у шумеров одну из ключевых ролей. Оно связано этимологически с глаголом «быть, являться, быть заметным». МЕ – это «потенции, идеальные модели вещей и качеств, имеющих отношение к храму и к жизни богов. Они выражают стремление вещи обрести жизненную силу и внешнее проявление... Идеальное произведение – вещь, полностью соответствующая своим МЕ. [...] МЕ – важнейшая причина существования мира, но у шумеров это существование понимается исключительно ритуально и циклично: как коловращение от Нового года к Новому году, от весны до весны»⁵²⁸. Как видно, шумеры в этом смысле недалеко ушли от арьев – в обоих случаях основу мира составляет нечто, имеющее прямое отношение к ритуалу и поддерживающее гармонию мира, ибо МЕ более всего близко к индоарийской *ṛta*. В чем же тогда разница между индоарийской и шумерской религиозностью?

Если обратиться к текстам шумеров, то мы увидим, что во многих из них (прежде всего в эпосе о Гильгамеше и других сравнительно поздних текстах) поднимается тема человека, как и во множестве индийских текстов, но посмертное будущее человека печально: умерев и переправившись через подземную реку, он через семь ворот попадал в обитель мертвых – большое, темное и грязное помещение, где нет ни пищи, ни питья, а лишь глина и мутная вода; от загробных мучений его могли спасти только регулярные жертвоприношения, совершаемые его потомками; ни перевоплощения, ни идеи загробного блаженства в шумерской религии нет⁵²⁹. Пафос сказания о

⁵²⁶ Например, весьма интересное исследование: Альбедиль М. Ф. Протоиндийская цивилизация: Очерки культуры. М.: Восточная литература, 1994.

⁵²⁷ Емельянов В. В. Древний Шумер. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2003, с. 30.

⁵²⁸ Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2003, с. 34.

⁵²⁹ Емельянов В. В. Древний Шумер, с. 110 – 111.

Гильгамеше – смертность человека и примирение его с такой судьбой⁵³⁰. Смертный человек Гильгамеш бросает вызов смерти, не желая смириться со смертью ближайшего своего друга Энкиду, и в конце концов находит растение, дарующее бессмертие, но теряет его – вместо человека бессмертие обретает змея, похитившая у Гильгамеша это растение. Бунт против смерти остается тщетным⁵³¹.

Возможно, именно от этих представлений древнейшего человека Дасгупта перекидывает мостик к индийскому материализму. В самом деле, шумерская религиозность, по его мнению, специфична именно тем, что не ведает о воздаянии за грехи или добрые дела, и главное в ней – позаботиться о надлежащей сохранности тела покойника. Не будем судить о том, насколько такие представления соответствуют реальной погребальной практике шумерской культуры (тем более, что она не была статичной), – важно отметить, что преимущественное внимание к телесной стороне жизни связывается Дасгуптой с инокультурным влиянием на духовность арьев. Таких же взглядов придерживался по этому вопросу и Радхакришнан, у которого *dāsa* были носителями магического сознания, не знавшего еще деления на добро и зло.

Этот историк связывает возникновение материализма, буддизма и джайнизма с общим социально-политическим кризисом, охватившим индийское общество того времени. Борьба идеалов, характеризующая эту эпоху, выразилась в возникновении множества конкурирующих друг с другом школ, предлагавших самые различные доктрины – от радикального аскетизма до гедонизма, в котором люди, по мнению Радхакришнана, искали спасения от тягот реального мира⁵³². Материализм, полагает мыслитель, так же древен, как и другие направления философии, и его следы можно найти уже в гимнах Ригведы (он не уточняет, правда, в каких именно), но звездный час его наступил именно в эту кризисную эпоху, когда некоторые, наиболее радикальные мыслители и общественные деятели попытались низвергнуть монополию жрецов и провозгласить абсолютную религиозную свободу⁵³³. У Дасгупты возникновение материализма было обусловлено воздействием автохтонных этносов Индостана и частичным усвоением арьями их культур, тогда как у Радхакришнана оно было естественным результатом собственного развития индоарийской культуры. Трудно сказать, к сожалению, почему Дасгупта связывает материализм именно с шумерским влиянием – во всяком случае, в его собственных текстах ничего об этом не сказано, и вполне возможно, что тезис о влиянии Шумера на Индию у него является произвольным допущением. Но показательно, что оба они – и Дасгупта, и Радхакришнан – отрицают коренное индоарийское происхождение материалистического мировоззрения, хотя и признают наличие следов таких взглядов в Ведах и Упанишадах. Во всяком случае, Шумер ничем не выделяется среди других цивилизаций древности по роли в его культуре тех воззрений, которые Дасгупта обозначает как материалистические.

⁵³⁰ Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии. М.: Восточная литература, 1995, с. 219.

⁵³¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. СПб.: Амфора, 2001, с. 266 – 271.

⁵³² Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 234.

⁵³³ Там же, с. 239 – 240.

Не все индийские историки философии в своих трудах касаются проблемы происхождения локаята. Так, не делают этого С. Чаттерджи и Д. Датта, не говорит ничего на сей счет и М. Хириянна в своем классическом труде, просто кратко рассматривая взгляды материалистов и не пытаясь рассмотреть их дифференцированно⁵³⁴.

Иначе подходит к этому вопросу Д. П. Чаттопадхья (в молодости бывший аспирантом у Дасгупты). Согласно этому историку, все индийские философы так или иначе бились над одной проблемой, и все различия между даршанами сводились к тому, какое решение они предлагали. «Это проблема реальности материального мира, или природы, и как следствие из нее – проблема уместности попыток философа достигнуть его более полного понимания. [...] Именно проблема реальности материального мира и уместность исследования его природы и строения разделяют индийских философов на два взаимно враждующих лагеря независимо от того, какова природа разногласий между сторонниками каждого из них»⁵³⁵. Сам Чаттопадхья в своем исследовании опирается на совершенно иные, чем у Дасгупты, Хириянны или Радхакришнана, принципиальные положения. Уже из названия его работы явствует, что он пытается здесь, образно говоря, отделить зерна от плевел – выяснить, что в многовековом наследии индийской философии живо и, стало быть, может быть продуктивно использовано для ее дальнейшего развития, а что можно, так сказать, «сбросить с корабля современности» как ненужный балласт. Разграничение же «живого» и «мертвого» в индийской философии определяется нынешним направлением развития индийской культуры, насущными нуждами которого являются секуляризм, рационализм и ориентация на науку⁵³⁶. Цели, которые он ставит перед собой, оказываются прямо связаны с современными потребностями индийской культуры. Дасгупта не говорит об этом столь прямолинейно, хотя, конечно, и для него вызовы, с которыми столкнулась Индия в XX в., далеко не безразличны; Радхакришнан же, подобно Чаттопадхьяе, открыто провозглашает одной из целей современной философии выработку нового этоса, который должен стать законом существования человечества в эпоху, когда не только оно, но вообще сохранение жизни на планете поставлено благодаря развитию техники (прежде всего военной техники) под вопрос⁵³⁷. Однако Радхакришнан и другие неоведантисты видели ответ на этот вызов в восстановлении роли религии в обществе, все более утрачивающем способность к религиозным переживаниям и даже понимание их необходимости, Чаттопадхья же говорит о том, что общество, наоборот, должно размежеваться со всем тем в собственном прошлом, что отмерло и теперь является лишь бесполезным грузом. Не стоит, полагает он, тащить в будущее все, чем богато прошлое, – взять надо лишь то, что может послужить к нашей общей пользе в этом будущем.

Материализм он, как и Радхакришнан, связывает не с внешним влиянием, а с особенностями развития собственной культуры индийцев, но, в отличие от

⁵³⁴ Hiriyananna M. *Outlines of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993, p. 187 – 195.

⁵³⁵ Чаттопадхья Д. П. *Живое и мертвое в индийской философии* / Пер. с англ. под ред. Н. П. Аникеева. М.: Прогресс, 1981, с. 20.

⁵³⁶ Там же, с. 8.

⁵³⁷ Radhakrishnan S. *East and West: some reflections*. L.: George Allen & Unwin, 1955, p. 12.

последнего, не воспринимает его как лишь реакцию на трудности становления нового типа общества, связывая это мировоззрение непосредственно с народной, массовой культурой. Он не ограничивается полемикой с Дасгуптой, Радхакришнаном, Шастри и другими авторами и обращается к тексту самого Мадхавы, указывая на неточности в изложении последним учения локаяты, обусловленные его политической ангажированностью, связанной с его позицией в социальном поле⁵³⁸. Специфика учения локаяты была связана, по мнению Чаттопадхьяи, с необходимостью противостоять эксплуатации народных масс при помощи религиозных представлений. «Ловкие обманщики, прикрываясь религией, стараются заронить в народных умах иллюзии о достижении небес и о различении добра и зла; при этом они хотят достичь своей цели при помощи пустых ссылок на такие источники ценностного познания, как вывод, священные книги и т. д.

Упорное настаивание локаяты на приоритете чувственного восприятия было средством защиты от такой эксплуатации и обмана.

Будучи философией народа, локаята хотела предостеречь народ против опасностей религиозной эксплуатации. Продолжая дальше изложение точки зрения локаяты, Манибхадра говорит, что если невоспринимаемое также получило бы статус существующего, тогда бы бедняки могли обманывать самих себя идеей обладания кучей золота и, следовательно, они стали бы переносить состояние своей бедности со своего рода безразличием; раб также обманывал бы себя мыслью о том, что он стал господином. Такие иллюзии, как иллюзии, вызываемые религиозными обманщиками, были бы губительными для народа, и, так как эти религиозные обманщики, защищая существование невоспринимаемого, говорили слишком часто о выводе и доказательстве, локаятики были вынуждены настойчиво повторять мысль первичности в познании чувственного восприятия»⁵³⁹.

Иными словами, для «народных масс» был характерен «стихийный материализм», отрицающий существование любых потусторонних сил и существ или, по крайней мере, относящийся к утверждениям об их существовании в высшей степени скептически. Развитие идеалистической философии Чаттопадхьяя связывает со становлением и развитием рабовладельческого общества, когда материальный труд стал уделом рабов и по этой причине – объектом презрения со стороны представителей более высоких слоев общества, которое распространилось и на материальный мир вообще; изучать материальный мир стало невозможно, ибо для этого нужен был материальный труд, оказавшийся закрытым для представителей высоких каст, и все силы древнеиндийских интеллектуалов были отданы умозрению⁵⁴⁰.

Конечно, у нас такие взгляды, более всего напоминающие наивно-радикальную критику религии мыслителями Просвещения, могут вызвать только улыбку. И Чаттопадхьяя действительно воспроизводит представления, характерные скорее для просветительской идеологии, чем для современного востоковедения. Но это неслучайно: этот историк пытается противопоставить

⁵³⁸ Чаттопадхьяя Д. П. Локаята-даршана: История индийского материализма / Пер. с англ. Э.Поповой и А.Радугина. Гл. 1 «Мировоззрение асурь». – <http://psylib.org.ua/books/chat01/txt01.htm>, 16.03.2009.

⁵³⁹ Там же.

⁵⁴⁰ Чаттопадхьяя Д. П. История индийской философии. М., 1966, с. 134, 138.

идеалистической традиции в индийской философии материалистическую, ориентированную не на изучение собственной души, а на исследование независимо от нас существующего физического мира. Борьба идеализма и материализма, которую он находит в древней Индии, – это по существу современная ему борьба между разными типами идеологии – религиозной и научно-рационалистической. Внося в споры древних мировоззренческие проблемы двадцатого века, он подтверждает известный тезис, гласящий, что история – это политика, опрокинутая в прошлое.

Отсутствие четкого водораздела между религией и философским мышлением для Дасгупты, Хириянны, Радхакришнана, Махадевана – естественная и неотъемлемая черта индийской культуры, для Чаттопадхьяи же это – ее недостаток. «Одним из результатов неразрывной связи индийской философии с прошлым является неполное отделение религии от философии»⁵⁴¹, и задачей своей он полагает радикальный пересмотр прошлого, переоценку всего, что накопила индийская интеллектуальная культура со времен первых гимнов Ригведы, и то, что делает он в ее отношении, сродни тому, что сделал Ницше в отношении культуры Запада. К обоим можно предъявить серьезные претензии по части точности изложения фактов, оба отличаются умением весьма вольно толковать и тексты, и события прошлого, но оба заняты, по сути, одним и тем же – пересмотром прошлого на основании новых концептуальных принципов оценки истории своего народа (хотя проект Чаттопадхьяи, конечно, гораздо менее радикален по сравнению с ницшеанским).

Что для Чаттопадхьяи представляется естественным и неотъемлемым свойством индийской философской мысли, то для Дасгупты – результат усвоения индийской культурой доарийских верований и ритуальных практик, а для Радхакришнана – реакция на окостеневший ведийский ритуализм, не дающий человеку ни свободы, ни ответов на самые животрепещущие вопросы бытия. Место локаята в этих концепциях кардинально различается: у Чаттопадхьяи локаята не просто органично вписывается в индийскую философию, но и составляет ее ядро, у Радхакришнана же и Дасгупты (в особенности у последнего) она – явление в значительной мере маргинальное. Более того, по мнению Чаттопадхьяи, древнеиндийский материализм отнюдь не исчерпывается одной локаятой⁵⁴².

Обращает на себя внимание, что именно Чаттопадхьяя противопоставляет идеализму. Если для Дасгупты или Махадевана учения типа мимансы или санкхьи в той или иной степени примыкают к идеалистическому направлению, то Чаттопадхьяя к идеализму в собственном смысле слова относит только веданту и две школы буддизма – мадхьямику и йогачару⁵⁴³. К противникам же идеализма он относит, помимо локаятиков, представителей санкхьи, мимансы, вайшешики, ньяи, буддизма саутрантики и вайбхашики⁵⁴⁴. Для мимансы, например, единственное значение гимнов Вед – это ритуальное значение, но любой ритуал теряет смысл, говорит Чаттопадхьяя, если мы принимаем позицию идеалистов и признаем, что все во внешнем мире

⁵⁴¹ Там же, с. 57.

⁵⁴² Chattopadhyaya D. P. Lokāyāta materialism // Indian thought: an introduction, p. 113.

⁵⁴³ Чаттопадхьяя Д. П. Живое и мертвое в индийской философии, с. 50.

⁵⁴⁴ Там же, с. 181 – 182.

нереально (так он понимает позицию идеализма)⁵⁴⁵. Опровергать идеализм мимансаков (конкретно – Кумарилу Бхатту) заставил классовый интерес жрецов⁵⁴⁶. Так прямолинейно понимает роль классового сознания Чаттопадхья. Правда, в другом своем тексте (посвященном уже не ортодоксальным системам, а буддизму), он говорит, что «Будда жил не в современном мире и о его классовой позиции нельзя судить в соответствии с нашими современными стандартами»⁵⁴⁷, так что его методологическая позиция остается несколько противоречивой: с одной стороны, положение, например, Будды не следует определять в терминах, адекватных нашему современному обществу, с другой же – идеологические позиции индийских философов определялись их классовыми позициями.

Кроме того, отметим, Дасгупта не упоминает такое направление в индийской философии, о котором пишет (правда, очень кратко) М. Хириянна, – индийский натурализм (svabhāvavāda). Это учение, по Хириянне, противопоставлено adṛṣṭavāda – «учению о невидимом», к которому принадлежало в той или иной мере большинство даршан. Индийские натуралисты отрицали переселение душ, однако признавали идеал мокши, понимая его, правда, только как jīvanmukti⁵⁴⁸. Не говорит Дасгупта и о дальнейшей истории локаяты в Индии, хотя она не обрывается в период древности: школы локаятиков сохранялись в X – XV вв. в Майсуре, в XIV в. в Виджаянагаре, а в начале XIX в. была написана материалистическая по общему духу поэма «Сунесар»⁵⁴⁹.

В общем и целом, можно сказать, Дасгупта интерпретировал материализм как явление, совершенно не органичное для индийской философской культуры, пронизанной спиритуализмом и центрированной вокруг проблемы религиозного спасения – освобождения от уз сансары. По его мнению, индийская культура сама не могла породить учение, которое отрицало бы все ее базовые ценности, поэтому объяснить его появление на индийской почве можно было только одним способом – признав его заимствованием.

§ 4. Буддизм и брахманистская философия

В ту же эпоху, которая породила исследуемых Дасгуптой Аджиту Кесакамбали, Маккхали Госалу и других, возникли и два других религиозно-философских течения, исторические судьбы которых сложились гораздо более благоприятно, чем у доктрин адживиков, – это буддизм и джайнизм⁵⁵⁰. Эти религиозные системы привлекают внимание Дасгупты тем, что они, на первый взгляд, радикально порывают с брахманистской ортодоксией и провозглашают доктрины, несовместимые с Ведами.

⁵⁴⁵ Там же, с. 187.

⁵⁴⁶ Там же.

⁵⁴⁷ Chattopadhyaya D. P. Some problems of early Buddhism // Buddhism: The Marxist approach. New Delhi, 1978, p. 14.

⁵⁴⁸ Hiriyananna M. Svabhāvavāda or Indian naturalism // Hiriyananna M. Indian philosophical studies. Mysore: Kavyalaya publishers, 1957, pt. 1, p. 71 – 78.

⁵⁴⁹ Серебряков И. Д. К вопросу об источниках истории и хронологии материализма в Индии // Индийская культура и буддизм, с. 79 – 80.

⁵⁵⁰ Об исследованиях джайнизма в Индии см.: Бурмистров С. Л. К вопросу о месте джайнизма в историко-философских концепциях современной Индии // Восток, 2009, № 4, с. 51 – 63.

Дасгупта говорит о родстве джайнизма и буддизма с другими философскими течениями эпохи, современными ему, однако родство это понимает чисто философски – как наличие общих *чисто интеллектуальных* проблем, стоявших и перед Буддой, и перед Джиной, и перед другими мыслителями эпохи, искавшими того или иного ответа на эти интеллектуальные вызовы. В принципе, у Дасгупты можно обнаружить скрытое указание на то, что буддизм и джайнизм искали решения общих проблем еще и в силу чисто социальной общности основателей этих учений – небольшой (где-то на половину страницы) параграф этот историк посвящает жизни будущего Джины до его ухода от мира и начала аскетической практики, специально подчеркивая сходство религиозных идеалов этих двух течений – *kevala-jñāna* («исключительное знание») в джайнизме и *Vodhi* («Пробуждение») в буддизме.

Примечательно, что это любопытное и, возможно, весьма плодотворное для лучшего понимания происхождения обеих религий сравнение Дасгупта не развивает. Между тем – и это показывают данные современных исследований по истории этой эпохи, – как джайнизм, так и буддизм были в той или иной мере реакциями тогдашнего индийского общества не столько на интеллектуальные проблемы, встававшие перед образованными брахманами, сколько на проблемы чисто культурные, связанные, в свою очередь, с социальной проблематикой. Так, относительно буддизма давно указывается, что народы и цари, принимавшие и поддерживавшие буддизм, были, видимо, в основном неарийскими, – по крайней мере, первые буддийские цари Бимбисара и Аджаташатру принадлежали к династии Шишунага, в названии которой обращает на себя внимание компонент «*nāga*» – «нагами» называли арьи местное дравидоязычное и мундаязычное население⁵⁵¹. Кроме того, невозможно игнорировать не только этническую проблематику, но и чисто социальную и даже политическую. Следует учитывать, что времена Джины и Будды были временем (помимо всего прочего) кардинальной ломки традиционного родового строя в процессе становления ранних государств, сопровождавшейся разрушением (или, как минимум, серьезной трансформацией) привычной родовой идеологии⁵⁵², так что ранний буддизм можно считать в какой-то мере реакцией как на процессы этногенеза, происходившие в долине Ганга во времена Будды, так и на чисто социальные и политические изменения в обществе тех времен.

Аналогичные соображения могут быть справедливы (хотя бы отчасти) и в отношении религии Джины, который был, как известно, старшим современником Будды и учение которого могло быть такой же, как и буддизм, реакцией на социальные, политические и этнические процессы. Однако в обоих случаях можно проследить здесь и влияние неарийского субстрата, и именно так поступает немецкий индолог В. Рубен, который, опираясь на анализ представлений джайнов о душе и облакающих ее «тонких» и «грубых» телах, делает достаточно смелый и интересный вывод о том, что по крайней мере в

⁵⁵¹ Хижняк О. С. Социальная база буддийского культового строительства в древней Индии // Труды Государственного музея истории религии, 2005, вып. 4, с. 224. – Впервые версия о неарийском компоненте в социальном субстрате буддизма была высказана Р. Ш. Шармой в его книге «Древнеиндийское общество» (М., 1987).

⁵⁵² Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М.: Восточная литература, 2001, с. 13 – 15.

некоторых частях мировоззрения джайнов можно достаточно ясно проследить влияние архаических шаманских представлений о мире. Так, в частности, он пишет о возможности для джайнского адепта отделить одно из своих «тонких» тел от обычного физического тела и в таком «тонком» теле странствовать какое-то время по Вселенной, поднимаясь до достаточно высоких ее уровней, вплоть до мира сиддхов – душ, полностью освободившихся от кармической материи⁵⁵³. Все это, по его мнению, близко напоминает распространенную у многих примитивных народов практику «шаманского полета» и свидетельствует о влиянии неарийского субстрата на становление джайнского мировоззрения, причем В. Рубен полагает, что такой же вывод может быть сделан и относительно буддизма, и прямо указывает на цивилизацию долины Инда как на исток и джайнской, и буддийской традиций⁵⁵⁴. Такие же идеи высказывает и Х. Циммер – не уточняя, правда, с какой именно из доарийских традиций связан джайнизм⁵⁵⁵. Более того, известный в современном индуизме идеал непричинения вреда живым существам (*ahimsa*), изначально возникший именно в джайнизме, имеет, по всей видимости, неарийские корни и основную роль играл поначалу в джайнизме и буддизме, в которых был и остается одним из центральных этических принципов⁵⁵⁶.

Несомненно, все эти выводы смелы, радикальны, однако для нас сейчас важно не это. Гораздо интереснее то, что Дасгупта ничего не говорит ни о возможном неарийском субстрате буддизма и джайнизма, ни об их социальных корнях, ни тем более о возможных связях религиозной и психотехнической практики этих религиозно-философских систем с шаманскими практиками. Один из современных исследователей выдвинул мысль, что «джайнизм был отчасти протестным движением против индуизма, подобно протестантизму на Западе в шестнадцатом веке»⁵⁵⁷. Здесь проводится, по существу, мысль о том, что механизмы развития культуры в разных регионах мира – одни и те же, что, в общем, не ново – примечательно, что сравнивается именно Реформация и появление джайнизма (и, в принципе можно добавить, буддизма). Однако в любом случае появление на исторической арене этих течений Дасгуптой связывается с собственной, внутренней логикой эволюции индийской культуры. Обратим внимание: Будда, Джина, Маккхали Госала, Аджита Кесакамбали жили в одну и ту же эпоху, их учения были сходны в отрицании (или, по крайней мере, в скептическом отношении к) традиционной ведийской религиозности, но учения адживиков и материализм Дасгупта оценивает как результат влияния неарийского субстрата Индостана, буддизм же и джайнизм для него – вполне индийские по духу и смыслу учения. Думается, происходит это потому, что в джайнизме, как в буддизме и в ортодоксальных системах, признается учение об освобождении, достижение которого зависит от собственных усилий живого существа. В самом деле, выдвинутое Госалой учение об очищении посредством простой трансмиграции не предполагает

⁵⁵³ Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie, S. 126 – 127.

⁵⁵⁴ Ibidem, S. 125 – 126.

⁵⁵⁵ Zimmer H. Philosophies of India. N. Y.: Meridian Books Inc., 1951, p. 217.

⁵⁵⁶ Norman Brown W. Man in the Universe: Some continuities in Indian thought. Berkeley: University of California press, 1970, p. 66.

⁵⁵⁷ Ramakrishna Rao K. S. Jainism // Indian thought: an introduction, p. 85.

собственной активности живого существа, которому по этой причине не предъявляется никаких моральных требований. В буддизме же и джайнизме обретение нирваны не бывает автоматическим.

М. Хириянна подчеркивает практический по преимуществу характер джайнизма, суть учения которого состояла и состоит не столько в том, чтобы объяснить, *что* такое мир и по каким законам он существует, сколько в том, чтобы показать человеку, *как* можно вырваться из колеса сансары⁵⁵⁸. Дасгупта, в принципе, хоть и иными словами, говорит о том же, и в русле джайнского прагматизма (не в современном, конечно, смысле) укладывается одна из кардинальных его установок – *anekāntavāda*, согласно которой, ничто нельзя утверждать абсолютно, ибо любое утверждение истинно только с определенной точки зрения и при определенных условиях⁵⁵⁹. В интерпретации одного из современных (XX в.) джайнских авторов, эта доктрина «гласит, что царство истины может быть достигнуто разными путями. Она также учит нас не навязывать наши мысли и мнения другим, но, напротив, пытаться примириться со взглядами и точками зрения других людей»⁵⁶⁰. Эта интерпретация явно грешит сильной модернизацией древнего учения Джины, но, как и воззрения Дасгупты, весьма показательна: она свидетельствует о принимавшихся индийскими историками XX в. принципиальных нравственных положений современной им эпохи, центральным моментом в которых было признание равной ценности всех людей и вытекающее отсюда требование толерантности.

Такой же практический смысл имело и учение Будды – современника Джины, – чье учение, в отличие от джайнизма, получило широкое распространение и признание в мире, хотя и было вытеснено из Индии. В одной из буддийских сутр Благословенный говорит ученикам, что знание, которое он передает им, так же мало в сравнении со всем знанием, которым он владеет, как мал пучок листьев в его руке в сравнении со множеством всех листьев на дереве, – просто все остальное, не передаваемое им знание не ведет к нирване. Задача адепта здесь, как и в индуизме, – обрести освобождение, так что и в учении Будды практические цели значительно важнее какого бы то ни было абстрактного познания.

Рассматривая философию буддизма, Дасгупта начинает с краткого очерка современных Будде учений – локаятиков, Аджиты Кесакамбали и других, а также затрагивает некоторые положения Упанишад⁵⁶¹. В эту эпоху в интеллектуальной жизни древней Индии преобладали, согласно Дасгупте, три течения. Во-первых, это чистый ритуализм, в котором человек признавался способным достичь всего, чего пожелает, при помощи жертвоприношений. Во-вторых, это учение Упанишад, в котором, при всей их разнородности, все же преобладала, по мнению Дасгупты, концепция Брахмана как высшей реальности и единственно истинного бытия, которое одно неизменно (и именно поэтому существует поистине), все же остальное преходяще и не принадлежит истинному человеческому «Я». В-третьих, наконец, это «нигилистические» (по собственному выражению Дасгупты) учения, которые отрицали существование

⁵⁵⁸ Hiriyananna M. *Outlines of Indian philosophy*, p. 166.

⁵⁵⁹ Dasgupta S. N. *Op. cit.*, vol. 1, p. 175.

⁵⁶⁰ Shah R. C. *Lord Mahavira and Jainism*. Bombay, 1975, p. 20.

⁵⁶¹ Dasgupta S. N. *Op. cit.*, vol. 1, p. 78 – 80.

вечных законов, непреходящей реальности, в которых утверждалось, что все случайно и от человеческой воли ничего не зависит. «Все эти школы были тупиками для развития философии»⁵⁶². Ведическая система взглядов, говорит Дасгупта, была замкнута на этот, посюсторонний мир, не выводя человека за пределы чисто человеческого, ограниченного бытия, и, строго говоря, ее нельзя назвать (во всяком случае, применительно ко временам Будды) ни политеизмом, ни монотеизмом, ни вообще каким бы то ни было «теизмом», ибо это было чисто магическое мировоззрение⁵⁶³. Упанишады с их монизмом были реакцией интеллектуальных кругов тех времен на всеохватный ритуализм Вед, однако религия Упанишад была религией философов и аскетов, готовых всецело предаться религиозным практикам, и для других варн была не вполне пригодна (вспомним, что и Будда, и Джина по происхождению были кшатриями). Кроме того, имел место и конфликт между претендующей на универсальность моралью Упанишад (*sādhāraṇa dharma*) и нормами поведения, детерминированными принадлежностью личности к варне, и в нем законы варны, как правило, побеждали⁵⁶⁴. Все это, конечно, было серьезным вызовом и индийской культуре, и социальной структуре индийского общества, и конституировавшим его социальным практикам. Перед индийским интеллектуальным сообществом встала задача выработать новые принципы нравственности – не просто переработать старое, приспособив его к слегка изменившимся условиям (ведь условия изменились весьма кардинально), а именно дать обществу что-то совершенно новое в нравственном отношении. Проблема в том, говорит Дасгупта, что до буддизма в Индии не существовало никакого универсального этико-религиозного кодекса, и именно в буддизме он был, наконец, разработан⁵⁶⁵.

Во взглядах Дасгупты на буддизм, как и в его мнении о джайнизме, обращает на себя внимание, что он ничего не говорит о возможной связи буддийской религии (по крайней мере, в ранний период) с доарийским субстратом, хотя на самом деле не следует совсем сбрасывать со счетов влияние культуры дравидов и мунда на становление неортодоксальных религиозных систем, в которых, если принять гипотезу о таком влиянии, подвергаются рациональной обработке и обретают философское измерение неарийские мифологические представления. Для него буддизм, джайнизм, Упанишады, все ортодоксальные системы суть порождения культуры арьев, и из этого общего направления выпадает лишь локаята. Появление же буддизма, по его мнению, было ответом на исторический вызов эпохи.

Примечательно, что практически о том же самом писали и историки, работавшие в совершенно ином ключе – позитивистском или материалистическом. В отечественной литературе XX в. было распространено мнение, что возникновение и распространение буддизма было связано с распадом рабовладельческого общества и становлением феодализма⁵⁶⁶. При

⁵⁶² Ibidem, p. 80.

⁵⁶³ Dasgupta S. N. Message of Buddhism // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 255.

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 256 – 257.

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 257 – 258.

⁵⁶⁶ Сухов А. Д. Методологические проблемы истории буддизма // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989, с. 35 – 36.

всей догматичности такой позиции показательно в ней то, что и представители этого направления в истории философии оценивали эпоху Будды и Джинны как переломную, характеризующуюся глубокими и радикальными изменениями в культуре, структуре общества, экономических отношениях и т. п. Разница лишь в том, что Дасгупта и историки, близкие ему по духу, видели в качестве причины возникновения буддизма в основном чисто культурные перемены, материалисты же усматривали ее в изменениях экономических и социальных. Истина, осмелюсь предположить, как всегда, где-то посередине – сыграли свою роль и культурные новации, и изменения способа производства, и перемены в общественных отношениях (в том числе и в этнических). Чаттопадхья более тонок – он оценивает буддийскую Сангху как островок родового общества в недрах общества классового⁵⁶⁷; буддизм был, по сути, попыткой сохранить традиционную родовую модель общества в условиях, когда социум расслаивался, когда на и без того непростые этнические отношения накладывались еще и усложняющиеся социальные, и Сангха была островком стабильности и средой, в которой человек, не имеющий сил или желания приспособиться к меняющемуся обществу, мог найти привычные социальные отношения⁵⁶⁸. Как видно, и историки, называющие себя марксистами, тоже рассматривают возникновение буддизма как ответ на вызов известной идеологической среды, и Чаттопадхья в этом далеко не одинок⁵⁶⁹.

Интересно отметить попутно и одну особенность генезиса буддизма, подмеченную уже однажды: эта религиозная система возникла в среде весьма неоднородной – социально, экономически, культурно разнообразной, те же регионы, в которых распространялся буддизм позднее, отличались гораздо большим единообразием⁵⁷⁰.

Дасгупта ничего не говорит о социальной составляющей буддийской Сангхи, не указывает, к каким социальным слоям принадлежали первые буддисты, какое место в древнеиндийском обществе занимала сама Сангха как социальный агент, хотя следует обратить внимание на проанализированные В. П. Андросовым данные, согласно которым буддизм был по преимуществу городской религией, распространявшейся в специфических условиях древнеиндийского города, с которыми был связан даже сам образ жизни Будды, прямо советовавшего ученикам воздерживаться от *gāma-dhamma* (что можно перевести с пали как «деревенский путь» или «низкое поведение» – весьма примечательное семантическое поле!)⁵⁷¹. Я обращаю столь пристальное внимание на эти детали прежде всего потому, что из этого видна такая важная особенность историко-философской концепции Дасгупты, как стремление его представить развитие индийской философской мысли – в том числе,

⁵⁶⁷ Чаттопадхья Д. П. История индийской философии, с. 181.

⁵⁶⁸ Аналогичные социально-психологические закономерности работали, возможно, и в джайнизме. Во всяком случае, в джайнских нравоучительных рассказах часто повторяется мысль, что тот, кто пытается жить вне общества и ищет собственный путь в жизни, будет вращаться в колесе сансары до тех пор, пока не откажется от своего индивидуализма (Schubring W. *Nāyādhammakahāo: Das sechste Anga des Jaina-Siddhānta*. Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur im Mainz, 1978, S. 22). Человек воспринимался еще как только часть некоторого общества, коллектива, отделение от которого было уже возможно, но нежелательно.

⁵⁶⁹ Balaramamoorty Y. *Buddhist philosophy // Buddhism: The Marxist approach*, p. 37.

⁵⁷⁰ Семека Е. С. Некоторые вопросы буддийской этики в «Махавамсе» // *Общественно-политическая и философская мысль Индии*. М., 1962, с. 260.

⁵⁷¹ Андросов В. П. Ук. соч., с. 17.

естественно, и буддизма – как процесс сугубо интеллектуальный, протекавший в сфере чистого умозрения и связанных с ним интеллектуальных потребностей. Философское знание, по его мнению, представляет собой совершенно особую, специфическую форму знания, которая не имеет прямого отношения ни к социальным практикам, ни тем более к экономическому уровню человеческого бытия, не говоря уже о более низких, бытовых его сферах. Философия, равно как литература, искусство и особенно религия лежат в особой области, не затрагиваемой «мирскими» интересами, и не занимаются «мирскими» проблемами; это видно уже по приведенному выше толкованию Дасгуптой понятий «культура» и «цивилизация». А если так, то вполне естественно, что по отношению к «внешнему» миру, к сфере экономики, политики, социальной структуры и т. п. они выступают как замкнутая система и определяются только своими собственными закономерностями. Разумеется, нельзя сказать, что духовная сфера замкнута полностью и не имеет никакой связи с тем, что лежит вне ее; но эта связь не имеет, как говорится в кибернетике, операционального характера: духовная система сама исключает какие-либо внешние воздействия, которые сами не имеют столь же духовного характера, она сознательно и целенаправленно отграничивает себя от всего «не-духовного».

Но, как бы там ни было, схема «вызов – ответ» используется Дасгуптой и здесь: появление буддизма на исторической арене понимается им как реакция на известного рода особенности *интеллектуальной* ситуации того времени. Нечто весьма сходное можно обнаружить и у другого историка – Радхакришнана. По его мысли, «отношение Будды к его предшественникам аналогично отношению Сократа к софистам. Хотя в некотором смысле его система является выражением критического течения, ее миссия состояла и в том, чтобы остановить его, укрепив духовный, хотя и не религиозный, взгляд на реальность»⁵⁷². Будда, согласно Радхакришнану, не порывает полностью с предшествующей традицией, но, напротив, пытается восстановить старые принципы нравственности, потерянные в окостенелом ритуализме. «Буддизм, по крайней мере, по своему происхождению, – это отпрыск индуизма. Буддизм рос и расцветал в лоне ортодоксальной веры»⁵⁷³. Страницей ранее он пишет о Будде: «Он хотел установить “религию в границах чистого разума” и тем положить конец как суеверию, так и скептицизму»⁵⁷⁴. Иными словами, учение Будды в понимании Радхакришнана было ответом на известный культурный запрос эпохи – требование найти, наконец, альтернативу грубой ритуалистике, потерявшей уже свой глубинный, изначальный смысл, и одновременно противостоять всеразрушающему критицизму и нигилизму, которые были, как и буддизм, реакцией на косную традицию, но, в отличие от буддизма, реакцией неадекватной, несоразмерной тому фактору, который вызвал ее к жизни. Радхакришнан полагает, что разница между буддизмом и брахманизмом – гораздо меньше, чем принято считать, и в этом отношении он не одинок – такие же (даже несколько более радикальные) взгляды высказывал, например, Моньер-Уильямс, считавший, что буддизм – это модификация философских

⁵⁷² Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 313.

⁵⁷³ Там же, с. 315.

⁵⁷⁴ Там же, с. 314.

аспектов брахманизма, хотя сложные взаимодействия этих постепенно расходившихся друг с другом традиций привели к тому, что брахманизм сам был до известной степени изменен буддизмом⁵⁷⁵.

У Радхакришнана примечательно сравнение Будды с Кантом (см. приведенную выше цитату) и с Сократом. Показательны также слова, с которых он начинает главу о раннем буддизме: «По своим основным идеям и духу эта система замечательно близка к передовой научной мысли девятнадцатого века. Современная пессимистическая философия Германии, философия Шопенгауэра и Гартмана – всего лишь исправленная версия древнего буддизма. О ней иногда говорят, что это “немногим больше, чем вульгаризированный буддизм”. Если говорить о динамической концепции реальности, то буддизм является блестящим предвестником творческого эволюционизма Бергсона»⁵⁷⁶. Радхакришнан и здесь, как и в других частях своей книги (да и в других произведениях) пытается показать родство индийской философии – в данном случае в лице буддизма – с философской мыслью Запада. Его цель – апология индийской философии и перед западным читателем, и перед образованным (по-европейски) индийцем, приученным третировать философскую мысль своей родины как собрание нелепостей.

Иначе подходит к вопросу Дасгупта. Ему важно не столько показать общность философии Востока и Запада (для него это и так очевидно), сколько продемонстрировать на сравнительно простом уровне главные особенности буддизма и связи его с другими интеллектуальными течениями эпохи. Прежде всего он выделяет в буддизме как философской системе учение о дхармах и принцип anātma. Термин «дхарма» поистине труден для определения. Великий Щербатской свою работу о нем завершает словами: «Хотя это понятие элемента бытия выросло до своеобразной надстройки в форме последовательной системы философии, внутренняя природа его остается загадкой. Что такое dharma? Она непостижима! Она тонка! Никто никогда не в состоянии будет сказать, какова ее истинная природа (dharma-svabhāva)! Она трансцендентальна!»⁵⁷⁷. Один из современных буддийских авторов (следуя, возможно, Щербатскому, интерпретировавшему буддийскую философию до некоторой степени через призму учения Канта и неокантианства), предлагает понимать термин dharma в абхидхармистской традиции как «феномен», памятуя, однако, о том, что в абхидхарме, в отличие от философии Канта, за феноменами нет никакого ноумена⁵⁷⁸.

Сам Дасгупта отмечает, что в буддийских текстах этот термин имеет четыре основных значения: 1) священные тексты буддизма, его учение; 2) качество (guṇa); 3) причина (hetu); 4) несубстанциальное и лишнее души (nissatta nijjīva), причем именно последнее значение приобрело в буддизме исключительную важность, так как буддизм, как известно, отрицает всякое

⁵⁷⁵ Monier-Williams M. Buddhism in its connection with Brāhmanism and Hindūism and in its contrast with Christianity. L.: John Murray, 1890, p. 93.

⁵⁷⁶ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 298 – 299.

⁵⁷⁷ Щербатской Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Пер. с англ. Б. В. Семичова // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988, с. 170.

⁵⁷⁸ Nyanaponika Thera. Abhidhamma studies: Researches in Buddhist psychology. Kandy: Buddhist publication society, 1976, p. 37.

постоянство, и все вещи для него – лишь преходящие феномены⁵⁷⁹. «Феномены появляются друг за другом (in a series), и мы видим, что при наличии одного феномена появляются другие; благодаря тому, что совершается одно событие, происходят также и другие. Это и называется зависимым происхождением (paṭicca-samuppāda). Но трудно понять, какова же истинная природа этой зависимости»⁵⁸⁰. Анализу этого вопроса он и посвящает в значительной степени главу о буддизме.

В. П. Андросов, анализируя тексты раннего буддизма (через призму более поздних достижений буддийской философии), так формулирует дефиницию понятия «дхарма»: «Дхармы – это мгновенно вспыхивающие-гаснущие частицы, составляющие постоянно меняющийся поток (*сантана*) индивидуального сознания (*читта*), распределяемые по классам, группам (*скандха*) и действующие по определенным законам собственной природы, выведенным Буддой»⁵⁸¹. Дхармы – это, если угодно, атомы опыта, и сюда входят и элементарные ощущения (цвет, форма, звук, аромат и т. п.), и мысли, и желания, и качества психики. Но важнейшим моментом в учении о дхармах является то, что за дхармами не стоит никакого «невидимого» носителя (*dharmin*). Как пишет проф. В. И. Рудой, «свойство (дхарма) не является чем-то внутренне присущим носителю, поскольку не существует носителя, свободного от любых свойств. Свойство, таким образом, субстантивируется, приобретает онтологические характеристики – *свабхава* (обладающее собственным бытием), *свалакшана* (обладающее собственным признаком»⁵⁸². В фундаментальном труде буддийского философа Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» об этом понятии говорится: «*Svalakṣaṇa-dharaṇād dharma*» – «[Так как она] несет собственный признак, [она называется] дхармой». Это определение «характеризует дхарму как то, что может быть определено только через свой собственный признак. Таким образом, признак по объему и содержанию совпадает с сущностью определяемого понятия. Каждая дхарма уникальна, и в этом смысле она представляет собой родовидовой класс с единичным наполнением»⁵⁸³. Семантически важен в этой формуле префикс *sva-*, который в данном контексте означает и подчеркивает отсутствие какого бы то ни было отношения между *dharma* и *dharmin*, ибо они совпадают друг с другом совершенно – нет никакого *dharmin*, есть лишь дхарма⁵⁸⁴.

Учение о дхармах позволило элиминировать из философского дискурса главное для брахманистских систем понятие – Атман, неизменное и вечное «Я», пребывающее в основе любых душевных движений любого живого существа. Концептуальный аппарат буддийской философии, опирающийся на учение о дхармах, дал буддистам возможность описывать психическую деятельность индивида (в том числе и познавательные его операции), не прибегая к представлениям о душе или иной подобной субстанции. Вообще познающий субъект оказывается в буддизме излишней сущностью: «Существуют только

⁵⁷⁹ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 84.

⁵⁸⁰ Ibidem.

⁵⁸¹ Андросов В. П. Учение Нагарджуны о срединности. М.: Восточная литература, 2006, с. 48 – 49.

⁵⁸² Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Ук. соч., с. 38.

⁵⁸³ Там же.

⁵⁸⁴ Там же, с. 39.

единичные мгновенные акты ощущения, восприятия, сознания в их сцепленности с такими же единичными мгновенными проявлениями свойств объекта»⁵⁸⁵.

Иными словами, благодаря введению теории дхарм в философский дискурс древней Индии решалась одна из серьезнейших проблем философии – соотношение объекта и субъекта познания. В самом деле, как вообще возможно познание *материальных* объектов *духовной* субстанцией? В западной философии на этот вопрос отвечали по-разному, прибегая и к понятию чистого опыта (Джеймс, Мах, Авенариус), и к отрицанию подлинно материального характера объектов (американские неореалисты), однако эти решения плодили лишь новые проблемы. Использование понятия «дхарма» позволило буддийским философам четко разграничить внутриспсихический компонент познавательной деятельности и собственно содержательный, что устранило почти неизбежный для философии Запада риск отождествления *содержания* сознания с *сознанием как таковым*. Сознание само по себе непрерывно, содержание же его дискретно, и предметы не отражаются в нем, как лицо в зеркале, – их образы перерабатываются в нем, что и было зафиксировано в буддийской философии в виде теории дхарм⁵⁸⁶.

Дасгупта не анализирует специально теорию дхарм в таких подробностях, что и понятно: его задача – не исследовать буддизм, а показать общую панораму индийской философии со всеми концептуальными связями, делающими ее единым целым, и буддизм здесь – лишь один из элементов, хотя и чрезвычайно важный. Он пытается в первую очередь показать именно связь буддийского философствования с общим контекстом индийской философской мысли, и феноменализм, который он полагает принципиальным моментом буддийской философии⁵⁸⁷, выступает у него одним из проявлений общего духа индийской мысли, по-своему отразившегося в весьма своеобразной для Индии идеологии буддизма.

Дхармы в буддизме мгновенны, ни одна из них в принципе не может существовать дольше одной *kṣana*. Происхождение кшаникавады (учения о мгновенности всего сущего) имеет свою понятную логику: то, что невечно, является таковым *по своей сути*, а значит, сама природа такой вещи заставляет ее исчезать в тот же момент, как эта вещь появилась⁵⁸⁸. Кшана – это, если угодно, «квант времени», в пределах которого невозможно различить прошлое и будущее, вообще невозможно расположить события по принципу «раньше – позже»; за пределы же этого кванта существование одной дхармы распространиться не может. Эта теория, как и учение о дхармах, имеет целью более точный анализ природы сознания, что нужно, однако, не как самоцель, а для решения чисто сотериологических задач (насколько вообще возможно использовать термин «сотериология», более осмысленный в контексте

⁵⁸⁵ Лепехов С. Ю. Развитие философско-психологических воззрений буддизма от хинаяны до поздней махаяны (статья первая) // Методологические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1988, с. 102.

⁵⁸⁶ Островская Е. П., Рудой В. И. Проблемы исследования буддийской космологии // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994, с. 18.

⁵⁸⁷ Dasgupta S. N. Message of Buddhism, p. 265.

⁵⁸⁸ Mookerjee S. The Buddhist philosophy of universal flux. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, p. 1.

идеологии христианства или ислама, применительно к буддийской философии и другим индийским религиозным системам), ибо никогда «индийский философ не занимался умозрением ради умозрения. Философские концепции возникали на Южно-Азиатском субконтиненте в процессе систематизации и логически непротиворечивого истолкования положений религиозной доктрины. [...] Важная особенность доктринальных текстов состояла в том, что для их понимания была необходима герменевтическая процедура. Вне процедур, принятых в конкретных школах, непосредственное понимание невозможно. Философский дискурс и возникает как ответ на исторически созревшую потребность в логико-понятийном истолковании основных положений религиозных доктрин»⁵⁸⁹. Учение о дхармах и кашаникавада имели смысл (с учетом сказанного выше) как средство интерпретации базовых положений буддизма – положений доктринального уже, а не философского характера, – и главным в них были *anātma* и учение о всеобщем страдании как неизбежном свойстве сансарического мира.

Существует мнение, что Будда отрицал существование вечной и неизменной души только с чисто прагматическими целями – для того, чтобы открыть ученикам более легкий путь к нирване, высшему бытию в буддизме⁵⁹⁰. Этой позиции придерживается, например, Радхакришнан. Известно «громоподобное молчание» Будды, которым он отвечал на вопросы типа: «Умирает ли душа вместе со смертью тела или переживает ее?». Одной из причин, заставлявших Благословенного отвечать молчанием, было, по мнению Радхакришнана, убеждение, что всякое «Я», взятое как принципиальное положение в мировоззренческой системе, есть скрытый корень, из которого произрастает всяческое зло⁵⁹¹. «Будда подчеркивает, что мы выходим за пределы опыта, утверждая, что за пределами явлений имеется постоянная душа. Соглашаясь с упанишадами, что мир появления, исчезновения и страдания не есть истинное убежище души, Будда умалчивает об Атмане, о котором говорят упанишады. Он не утверждает, что тот существует, но и не отрицает его существования. Пока мы остаемся в пределах чистой логики, мы не можем доказать действительность души как Атмана»⁵⁹². Иными словами, по Радхакришнану, Будда не отрицал существования души *прямо* – он просто предпочитал говорить не об этом, а о необходимости освобождения из сансары, анализ же проблемы же существования души был для него занятием бессмысленным: вспомним слова Благословенного о человеке, раненном отравленной стрелой, который вместо того, чтобы искать врача и противоядие и вынимать стрелу из раны, начинает выяснять, кем послана та стрела, да что это за человек, какого роду-племени и т. п. – поистине, такой человек умрет раньше, чем узнает все это. Лишь впоследствии, полагает Радхакришнан, в буддизме сформировалось представление о несуществовании вечной субстанциальной души, одним из создателей которого был главный герой «Вопросов Милинды», монах Нагасена⁵⁹³.

⁵⁸⁹ Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Ук. соч., с. 8 – 9.

⁵⁹⁰ Bishop D. H. Buddhism // Indian thought: an introduction, p. 128.

⁵⁹¹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 336.

⁵⁹² Там же, с. 338.

⁵⁹³ Там же, с. 340.

Радхакришнан, говоря о буддизме, пытается сохранить его как неотъемлемую часть индийской культуры, относясь с чрезмерным критицизмом к буддийской *anātma*. Будда, с его точки зрения, не отрицал существование неизменной души прямо, но лишь призывал не отдавать время и силы размышлению над вопросами, не ведущими непосредственно к нирване. В восприятии Радхакришнана, видимо, лишь та система может претендовать на принадлежность к индийской культуре, которая так или иначе опирается на представление о бессмертной душе, причастной величию Брахмана, и Будда, по его мнению, был все же скорее положительно настроен по отношению к атмаваде.

Совершенно иначе смотрит на эти вопросы Дасгупта. В споре Луи де ла Валле Пуссена с проф. Щербатским он недвусмысленно принимает сторону второго. Суть их спора состояла в следующем: французский востоковед полагал, что изначальный буддизм был всего лишь системой йогических практик, нацеленных на обретение нирваны, сама же она понималась просто как бессмертие души⁵⁹⁴, русский же буддолог решительно отвергал подобное мнение. Дасгупта встает на его сторону и идет даже дальше, рассматривая само понимание йоги в буддийскую эпоху. Де ла Валле Пуссен полагает, что буддизм был всего лишь одной из ветвей йоги, но Дасгупта говорит, что это невозможно хотя бы уже по той причине, что йога тогда не представляла собой единый комплекс психотехнических практик и была всего лишь методом контроля сознания, и из этого метода лишь позднее выросла та йога, учение которой зафиксировано в «Йога-сутрах» Патанджали⁵⁹⁵. По Дасгупте, невозможно сколько-нибудь осмысленно говорить об учении о неизменной душе и тем более о ее бессмертии применительно к буддизму – хотя, безусловно, невозможно отрицать и то, что буддисты отлично понимали, на каких идеях и ощущениях строится это учение, и ввели для обозначения того, что условно именуется личностью (*puṅgala*), специальные термины, которыми *исключительно на правах метафоры* обозначалось индивидуальное сознание. Критике же подвергалось не само представление о личности, а мнение, будто эта личность субстанциальна, а значит, вечна и неизменна. Именно это мнение понималось в буддийской философии как причина страдания⁵⁹⁶.

Страдание (*duḥkha*) – это фундаментальное положение буддийской философии, на которое опирается вся буддийская мысль и от которой она так или иначе отталкивается. Радхакришнан специально посвящает проблеме страдания отдельный параграф, подходя ко взглядам Будды в этом вопросе критически. По его мнению, «Будда переоценивает мрачную сторону вещей. Взгляду буддистов на жизнь, по-видимому, недостает мужества и уверенности. Когда он уделяет основное внимание печали, этот подход, хотя и не ложен, но и не истинен. Господство муки над удовольствием – всего лишь предположение»⁵⁹⁷. Но это, говорит Радхакришнан, в большей или меньшей степени свойственно всем религиям – если бы человек был счастлив, в религии

⁵⁹⁴ Dasgupta S. N. Some aspects of Buddhist philosophy // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 86.

⁵⁹⁵ Ibidem, p. 91 – 92.

⁵⁹⁶ Рудой В. И. Истоки идеологии индо-буддийской традиции // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993, с. 348 – 349.

⁵⁹⁷ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 317.

просто не было бы нужды⁵⁹⁸. И в самом деле, религия базируется на вере в то, что «этот мир», посюстороннее бытие, по сути своей неудовлетворительно, и истинную полноту бытия человек может обрести лишь «Там», в совершенно ином бытии. Как говорит проф. В. И. Рудой, «в плане философии идеологема “страдание” выступает в функции ведущего методологического принципа, в свете которого только и может быть осмыслена религиозная прагматика системы – установка на обретение просветления. Чувственный мир, атрибут которого и есть страдание, – это, согласно доктрине, *сансара* – круговорот рождений и смертей. Пребывание в сансаре для человека связано с принципиальной неудовлетворенностью существования»⁵⁹⁹. Страдание, следовательно, надо понимать как свойство «этого мира», которое можно условно обозначить как неполноту, неподлинность, «недостаточность» посюсторонней реальности, которой противостоит абсолютная полнота высшей реальности – Брахмана в веданте или нирваны в буддизме (Бодхи в буддизме махаяны). Страдание связано с эгоцентрической установкой, при которой все события оцениваются субъектом как приятные или неприятные *лично для него* или, по крайней мере, *в связи с ним*, так что устранение представления о вечной душе для буддистов – главное средство уничтожения страданий (естественно, только в пределах одной отдельно взятой жизни, так как устранить эгоцентрическую установку другому живому существу мы не можем). Страдание коренится в желаниях, свойственных всякой «душе», не избавившейся еще от этой установки, и имеет поэтому чисто субъективную природу, ибо объектам внешнего мира не свойственно пробуждать в нас желания – в противном случае и сам Благословенный не был бы свободен от них⁶⁰⁰.

Для Дасгупты в этом контексте важно, что устранение страдания предполагает именно отказ от веры в субъект, способный наслаждаться и страдать, будучи при этом неизменным. Страдание, о котором говорят буддисты, – это состояние децентрированное, так что невозможно сказать: «Я страдаю», можно, не прибегая ни к каким метафорам, сказать лишь: «Имеется страдание». В этом для Дасгупты принципиальный момент буддийского учения. Согласно философии буддизма, не существует, пишет он, никакого сознательного деятеля, а причинность – это просто поток причин и следствий. Это и есть *pratītya-samutpāda*, закон взаимозависимого происхождения⁶⁰¹. Высшим смыслом буддийской философии для Дасгупты является причинность, и в этом ему следует Ч. Шарма⁶⁰², в то время как, например, Радхакришнан выделяет в этом качестве учение о непостоянстве всего сущего: «Становление всего, что есть, – вот центральный момент буддизма»⁶⁰³. Здесь прослеживается

⁵⁹⁸ Там же, с. 318.

⁵⁹⁹ Рудой В. И. Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994, с. 31.

⁶⁰⁰ Островская Е. П. Буддийская космология в трактате Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» // Там же, с. 128.

⁶⁰¹ Dasgupta S. N. *Message of Buddhism*, p. 264 – 265.

⁶⁰² Sharma Ch. *Op. cit.*, p. 72.

⁶⁰³ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 321.

влияние некоторых западных философских концепций, с которыми был хорошо знаком Дасгупта, и прежде всего – с учением Джеймса об опыте.

Опыт для этого американского мыслителя представляет собой потенциально бесконечный поток переживаний, который никогда не прерывался бы, если бы индивидуальное сознание было бессмертным, и у которого нет, так сказать, органического, естественного завершения – вершины, по достижении которой он прекращался бы в любом случае. Более того, перцепты, составляющие поток сознания, можно до известной степени уподобить буддийским дхармам (никогда, естественно, не забывая о разном происхождении этих понятий и об их совершенно различных функциях в соответствующих концептуальных системах). И действительно, анализ, проведенный О. Розенбергом, показывает специфику понимания буддистами процедуры познания: буддийские мыслители, говорит он, не довольствовались просто констатацией акта познания (например, «человек видит солнце») и дробили его на множество мельчайших, элементарных, ни к чему далее не сводимых «атомов» (ситуацию «человек видит солнце» они разлагали не на «человека» и «солнце», а более подробно – на способность видения, акт восприятия, нечто светлое, нечто круглое и т.п.)⁶⁰⁴ Но буддийские элементарные состояния сознания имеют четкую классификацию по ряду параметров, тогда как перцепты у Джеймса ни в какую структуру не укладываются и, главное, не образуют причинно-следственной цепи (так как учение о причинно-следственных связях, по прагматизму, является лишь рационализацией привычки).

Главным моментом философии буддизма было для Дасгупты учение о причинности, и это заметно, как было показано выше, по сравнению им буддийской философии с неогегельянством Кроче. Основной принцип буддизма Дасгупта формулирует как «what being, what else is», пытаясь показать, что центральным вопросом в буддизме был вопрос о причинно-следственных связях между разными состояниями сознания. *Pratītya-samutpāda* понимается им как цепочка причин и следствий, а ее компоненты суть связанные друг с другом феномены, образующие в сумме единый поток сознания (не в том, конечно, смысле, который вкладывал в этот термин У. Джеймс), так что существование того, что условно называется личностью, понимается в буддизме, согласно Дасгупте, как череда взаимосвязанных событий в сфере сознания.

В этом вопросе Дасгупта солидаризируется с Ф. И. Щербатским, полагавшим, что именно понятие причинности является центральным в буддийской философии. «Хотя отдельные элементы (*dharmā*) не связаны друг с другом ни всепроникающим веществом в пространстве, ни длительностью во времени, несмотря на это, все же между ними есть связь; их проявления во времени, так же как и в пространстве, подчинены определенным законам, законам причинности. Эти законы имеют общее наименование *pratītyasamutpāda*. Мы видели, что под сопутствующим значением слова *dharmā* подразумеваются элементы, действующие вместе с другими. Эта согласованная жизнь элементов (*samskṛtatva*) лишь другое наименование для законов причинности, возникновение (*sam-utpāda*) некоторых элементов в отношении

⁶⁰⁴ Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1991, с. 90.

(*pratītya*) других элементов. Таким образом, получается, что основная идея буддизма – *понятие множественности отдельных элементов* – включает в себя идею о *чрезвычайно строгой причинности*, контролирующей их деятельность в мировом процессе. “Теория элементов” – *dharma-sanketa*, говорит Васубандху, означает, что “если что-либо появляется, то последует такой-то и такой-то результат” – *asmin sati idam bhavati*⁶⁰⁵. Впрочем, симпатии Дасгупты ко взглядам Щербатского видны и по другим его текстам, касающимся буддизма (например, как уже говорилось, по вопросу о понимании нирваны в раннем буддизме, где он полностью соглашается с русским буддологом).

Живое существо, согласно буддийской философии, вращается в колесе сансары до тех пор, пока не осознает необходимость освобождения от нее и не начнет двигаться по Срединному Пути, ведущему к нирване. Как и в других системах индийской религиозно-философской мысли, главной причиной закабаления является неведение, но буддисты особенно подчеркивают роль собственных человеческих страстей в его формировании. Омрачения (*kleśa*), главные из которых (*mūla-kleśa*) – это алчность (*lobha*), невежество (*moḥa*) и ненависть (*dveṣa*), – порождены эгоцентрической установкой, побуждающей живое существо заботиться о себе, о своих благах, об успехе своих начинаний, то есть истинным корнем омрачений оказывается представление о «Я», которое в конечном счете имеет касательство ко всему тому, что происходит с телом живого существа и его душой.

В отечественной буддологии слово *kleśa* обычно переводят как «аффект». В психологии термином «аффект» обозначают бурный, взрывной всплеск эмоций (точнее, одной конкретной эмоции), неподконтрольный сознанию и резко сужающий поле сознания, так что человек в состоянии аффекта полностью находится во власти этой эмоции, которая в данной ситуации составляет все содержание сознания. В буддийской философии клеши владеют сознанием (пока оно еще не пробуждено), детерминируя все его содержание, а ложная вера в реальность вечного и неизменного «Я» связывает омрачения воедино, так что клеши оказываются способными воспроизводить себя непрерывно, пока живое существо не обретет Пробуждение⁶⁰⁶.

Дасгупта отмечает роль неведения в буддийской философии и связь его с постоянной жаждой новых ощущений, переживаний, удовольствий, указывая на то, что и жажда, и неведение безначальны⁶⁰⁷. Но они не бесконечны, и мы способны прервать вращение в сансаре, отказавшись от привязанности к собственному эго. Действительно, «когда страдание признается частью нашего собственного самосотворенного бытия, а не как свойство внешнего мира или как следствие воздействия самопроизвольной силы вне нас самих (Бог), мы понимаем, что именно в нашей власти прекращение этого страдания при условии устранения нами его причины. Анализ признаков страдания показывает, что в каждом случае наши желания противоречат законам существования, но поскольку не в нашей власти изменить эти законы, то

⁶⁰⁵ Щербатской Ф. И. Ук. соч., с. 134.

⁶⁰⁶ Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классические буддийские практики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001, с. 51 – 54.

⁶⁰⁷ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 99.

единственное, что остается, это изменить наши желания и, таким образом, направить наши устремления к достижимой и совместной с действительностью цели»⁶⁰⁸. Живое существо способно само изменить себя так, чтобы реальность открылась ему такой, какова она на самом деле – *yathābhūtam*⁶⁰⁹.

Истинная реальность, *yathābhūtam* – это высший теоретико-познавательный идеал буддизма, естественно, тесно связанный с религиозной проблематикой. Мы можем увидеть вещи такими, каковы они на самом деле (*yathābhūtarśana*), только если преодолеем собственный эгоцентризм – точнее, сумеем посмотреть на реальность с внесубъективной точки зрения, не зависящей от конкретных особенностей данного субъекта, что требует прежде всего освобождения сознания от аффектов⁶¹⁰. Истинное знание выступает здесь не просто средством обретения нирваны – оно есть эпистемологический аспект нирваны, ибо Пробуждение (*Bodhi*) – это состояние, главный предикат которого есть знание истинной реальности (*yathābhūtam*)⁶¹¹. В буддизме, как и в других даршанах, истинное знание – это высшая ценность и лучшее, чего может достичь живое существо, только в буддизме суть *yathābhūtam* состоит в знании о несуществовании субстанциальной души и о том, что все сущее есть лишь мельтешение мгновенно-преходящих дхарм.

Отечественные исследователи буддизма уделяют много внимания теоретико-познавательным аспектам буддийской философии, и нирвана исследуется не только как чисто религиозное состояние, но и как определенная форма познания. Для Дасгупты же эпистемологический момент понятия нирваны (или Пробуждения) не так важен, как чисто религиозный. Говоря о нирване, он подчеркивает, что невозможно сказать, что это такое, в терминах человеческого опыта – можно утверждать лишь, что нирвана есть прекращение всех страданий, что это состояние, в котором исчезли все «мирские», доступные обычному человеку переживания⁶¹², так что о ней, по существу, вообще невозможно говорить. Но говорить все же приходится, так как человеку следует объяснить, чем она отличается от привычного ему сансарического бытия и почему к этому состоянию следует стремиться, и в текстах, в которых речь идет о нирване, Дасгупта, исследуя их, выделяет в первую очередь мистический момент: нирвана на является состоянием полного угасания всякого опыта, всяких переживаний, ибо в этом случае она просто не стоила бы того, чтобы к ней стремиться, так что во многих текстах она описывается все-таки как высшее блаженство⁶¹³, но в действительности она превосходит всякие возможности любого человеческого языка, поэтому содержание ее не может быть адекватно передано – ее можно только пережить.

Пережить истинную высшую реальность можно, лишь разорвав цепь причинности, сковывающую живое существо силами кармы, и преодолев тем самым собственный эгоцентризм. Интересный анализ структуры сознания

⁶⁰⁸ Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993, с. 53.

⁶⁰⁹ Лепехов С. Ю. Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока, с. 22.

⁶¹⁰ Островская-мл. Е. А. Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* // Буддизм в переводах, с. 402.

⁶¹¹ Там же, с. 406.

⁶¹² Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 109.

⁶¹³ Dasgupta S. N. Hindu mysticism, p. 89.

согласно традиции Абхидхармы проводит Анагарика Говинда. Он полагает, что сознание колеблется между двумя полюсами – абсолютной дифференциацией и совершенной однородностью, а в буддизме именно последняя есть первоначальное состояние сознания, к которому живое существо должно вернуться. Эго-концепция есть плод поверхностного сознания, опирающегося на идею дифференциации, стремящегося максимально отличить себя от всего, что не есть «я», но чем ближе сознание к своей основе, тем больше угасает идея «я», и именно поэтому в медитативном состоянии эго воспринимается как иллюзия⁶¹⁴. Индивид становится тем, что он есть, только благодаря тому, что отличает себя от других и старается быть иным, чем они, и в пределе, если это понимается как неотъемлемое свойство индивида, такая установка приводит его к дисгармонии и страданию. Как ни парадоксально, именно максимальная индивидуация оказывается той поворотной точкой, на которой развитие индивида меняет направление и оказывается направленным уже к интеграции. Под влиянием страдания эгоистическая воля превращается в волю к освобождению, побуждающую человека не рассматривать все сущее только с точки зрения своего ограниченного эго⁶¹⁵. «Только после достижения верхней границы дискурсивного мышления мы обретаем право и возможность перешагнуть ее»⁶¹⁶.

Дасгупта не вдаётся в столь тонкий анализ буддийской философии сознания; у него другая задача – показать общие основные черты буддийского мировоззрения и продемонстрировать связи его с другими философскими и религиозными традициями Индии. Цепь взаимозависимого происхождения выступает в его концепции одним из главных моментов буддизма, и он подчеркивает, что движущей силой всех элементов ее является собственная деятельность человека. Двенадцать ее звеньев (*nidāna*) идут в такой последовательности: 1) неведение (*avidyā*); 2) кармические формирующие факторы (*samskāra*); 3) сознание (*vijñāna*); 4) материя и разум (*nāma-rūpa*); 5) шесть органов познания (*ṣaḍāyatana*); 6) чувственный контакт (*sparśa*); 7) чувственное восприятие (*vedana*); 8) жажда (*tṛṣṇa*); 9) привязанность (*upādāna*); 10) стремление к бытию (*bhava*); 11) рождение (*jāti*); 12) старость и смерть (*jaṅga-maraṇa*)⁶¹⁷. Среди этих двенадцати звеньев, говорит Дасгупта, менее всего понятен термин *bhava*. Если он означает просто прежнее существование как причину нынешнего, то сансара будет непреодолима, ибо любое живое существо, включая Будду, имеет за плечами бесконечное множество предшествующих жизней. Поэтому разумнее, по мнению Дасгупты, толковать *bhava* как карма, как множество поступков, совершенных живым существом в прошлых существованиях, и последствий этих поступков⁶¹⁸. В принципе, колесо сансары (для данного живого существа) может быть остановлено посредством разрушения любого из звеньев цепи⁶¹⁹, но, конечно, практически доступным для живого существа являются только те из них, на которое можно

⁶¹⁴ Лама Анагарика Говинда. Ук. соч., с. 88 – 90.

⁶¹⁵ Там же, с. 94 – 95.

⁶¹⁶ Там же, с. 96.

⁶¹⁷ Чаттерджи С., Датта Д. Ук. соч., с. 126.

⁶¹⁸ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 87.

⁶¹⁹ Boisvert M. Praṭīyasamutpāda // Encyclopedia of Buddhism / Ed. by R. E. Buswell. N. Y.: Thomson Gale, 2004, vol. 1, p. 669.

воздействовать собственной волей, – bhava, жажда бытия, жажда новых переживаний, которая ведет к повторному рождению, – и avidyā, неведение, ведущее к тому, что омрачения, поражающие наше сознание, мешают нам узреть истинную реальность. Именно омрачения результируют в виде индивидуального сознания со всеми его характерными чертами, в виде органов познания и их контакта с познаваемыми объектами и прочих компонентов цепи (которые, в конечном счете, суть плоды неведения и результат омрачений, kleśa)⁶²⁰. В принципе, можно сказать, что закон взаимозависимого происхождения онтологически «весомее», чем отдельные живые существа, которые являются лишь его психосоматическим воплощением. У самой praṭīya-samutrāda нет первопричины, ибо таковая не может быть установлена ни одним источником знания, которые буддисты считали валидными (восприятие и умозаключение)⁶²¹. И если обычно первым элементом в ней называется неведение, это не значит, что эта нидана является первичной в каком бы то ни было онтологическом смысле: она не есть первоначало мира, и цепь praṭīya-samutrāda можно начать, в принципе, с любого элемента, лишь бы сохранялась каноническая последовательность нидан.

Не анализирует Дасгупта и еще один важный момент буддийской философии – момент чисто языковой. Весь анализ сознания, зафиксированный в «Абхидхарма-питаке» и потом систематизированный Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы», нужен, помимо всего прочего, для создания такого языка описания сознания, который не позволил бы онтологизировать то, что им описывается. «Проблема понимания абхидхармических текстов – это прежде всего проблема понимания их метаязыка, то есть особого языка описания, представляющего систему ключевых слов (технических терминов), которые имеют инвариантное значение как на языке оригинала, так и в переводах»⁶²², так что необходим специальный анализ терминологии, которой пользовались буддийские мыслители, исследование ее эволюции, изучение особенностей семантики терминов. Но, повторю, Дасгупта ставил перед собой более глобальные задачи, а кроме того, видимо, на том уровне знаний, который имел место в его время, было еще достаточно сложно провести столь полный и глубокий анализ буддийской терминологии, хотя очень многое в этом направлении уже было сделано как западными (европейскими и русскими), так и индийскими исследователями.

Буддийская философия развивалась, естественно, не в безвоздушном пространстве, и Дасгупта специально анализирует проблемы связи буддизма с предшествующей традицией, в первую очередь – с традицией Упанишад. Упоминание Аджиты и других современников Будды в начале главы о буддизме было призвано продемонстрировать читателю сложность и неоднородность идеологического фона, на котором происходило становление учения Благословенного, однако учение Упанишад, по мнению Дасгупты, повлияло на буддизм гораздо больше, чем что-либо другое. В Упанишадах, в частности,

⁶²⁰ Santina P. D. Fundamentals of Buddhism. – http://www.buddhanet.net/pdf_file/fundbud1.pdf, 15.04.2006, p. 108.

⁶²¹ Рудой В. И. Категориальная структура буддийского духовного универсума // Категории буддийской культуры / Под ред. Е. П. Островской. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000, с. 15.

⁶²² Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока, с. 169.

зафиксировано понятие ānanda (высшее блаженство, которое обретает человек при общении с божеством), и ранний буддизм, по мнению индийского историка, основан на молчаливом признании этого феномена как существенного для буддийской догматики⁶²³. Можно, в принципе, сделать вывод о том, что нирвана и это высшее блаженство в раннем буддизме, по мнению Дасгупты, отождествлялись или, по крайней мере, блаженство было неотъемлемым свойством нирваны. Главное отличие буддизма от учения Упанишад касается вопроса о «Я»: в обоих случаях признается, что в нашем опыте есть множество моментов, которые мы обычно отождествляем с «Я», но которые на самом деле не имеют к самой основе личности никакого отношения; для авторов Упанишад важно отделить истинный опыт «Я» от того, что только кажется таковым, тогда как в буддизме, по мнению Дасгупты, этот опыт признается невозможным, и все, что дано в нашем опыте, – это отдельные переживания⁶²⁴.

Здесь Дасгупта касается важного вопроса – о возможности и общих основах сравнения разных (хоть и принадлежащих к одной и той же культуре) религиозно-философских традиций. Отправной точкой для всякого подлинно научного исследования индийских философских традиций должно быть выделение в них каких-то общих смыслов, значений, которые можно было бы сравнивать⁶²⁵, и Дасгупта в качестве такого общего смысла выделяет проблему «Я», усматривая различия между буддизмом и брахманизмом в вопросе о существовании или несуществовании абсолютной, «бессмертной» основы личности. Можно, в принципе, согласиться с остроумным замечанием Э. Конзе: «В то время как другие традиции говорят о *вечной жизни*, буддизм говорит о *бессмертии*»⁶²⁶. В самом деле, вечная жизнь была бы возможна, если бы существовало то, что способно жить вечно, – «Я», Атман, Брахман, абсолютное начало и основа Вселенной и человеческой личности, но если ничего такого нет, то и умирать, собственно, некому, и поэтому понятно неприятие как аннигиляционизма, так и этернализма (соотв. ucchedavāda и śaśvatavāda) относительно «Я».

Есть еще один момент, о котором не говорит Дасгупта. В. С. Семенцов, исследуя буддийские тексты, применил к ним тот же метод анализа, что и к брахманистским текстам, то есть попытался выявить смысл терминов, рассматривая роль, которую они выполняют в соответствующих текстах, а она, в свою очередь, зависит от того, как используются в Сангхе эти тексты. Смысл текста невозможно отделить от способов его бытования в соответствующей культуре⁶²⁷, и значение, например, термина dharma становится более понятным, если учесть, что, например, между джатаками и «Дхаммападой» существовала теснейшая функциональная связь. Джатаки – это не просто рассказы из прошлых рождений будущего Будды: заучивая афоризм «Дхаммапады», ученик должен был мысленно воспроизвести соответствующий эпизод из джатак

⁶²³ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 109.

⁶²⁴ Ibidem, p. 109 – 110.

⁶²⁵ Vetter T. Zur religiösen Hermeneutik buddhistischer Texte // Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen / Hrsg. von G. Oberhammer. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, S. 180.

⁶²⁶ Conze E. Buddhism: its essence and development. N. Y., 1959, p. 166.

⁶²⁷ Семенцов В. С. К происхождению термина dhamma/dharma в буддизме тхеравады // Философские и социальные аспекты буддизма, с. 62.

(подобно жрецу-брахману, мысленно воспроизводящему тот ритуал, который другие жрецы совершают физически), и смысл этого – максимально уподобиться Будде, воспроизвести в себе его Дхарму, так что «дхарма никоим образом не есть “понятие” (в современном смысле этого слова), ее нельзя “понять”, организовать вместе с другими терминами в непротиворечивую систему, вывести ее значение из ряда контекстов. Дхарму (в рассматриваемом значении) можно только “сделать”, реализовать активно усилием манаса, направленным на соответствующий текст»⁶²⁸. В. С. Семенцов говорит о том, что каждый культурный феномен следует рассматривать не только в чисто концептуальном контексте, но и в контексте функциональном, предполагающем определенные способы «работы» с данным культурным явлением. Это видно по анализу Семенцовым текста Упанишад⁶²⁹, и то же самое следует сказать и о буддийских текстах. Для Дасгупты же гораздо более важной проблемой представляется чисто концептуальная структура буддийского учения, так что и значение историй о перерождениях Будды у него состоит в том, что они призваны показать основную мысль буддийской философии – все эти жизни суть разные отрезки одного и того же потока мгновенных «существований», мгновенно-существующих атомов опыта⁶³⁰.

Как видим, выделяемые проф. В. И. Рудым и Е. П. Островской три уровня буддизма как религиозно-философской системы (психотехника, философский дискурс и доктрина), если применить к ним метод анализа, предложенный В. С. Семенцовым, оказываются связаны очень тесно и чисто практически: чтобы постигнуть доктрину не как просто набор слов, а поистине, то есть прочувствовать ее на себе, требуется не только философское понимание значений терминов, но и реальная практика, прежде всего – практика контроля над сознанием. Еще в «Дхаммападе» сказано: «Трепещущую, дрожащую мысль, легко уязвимую и с трудом сдерживаемую, мудрец направляет, как лучник стрелу. [...] Обуздание мысли, едва сдерживаемой, легковесной, спотыкающейся где попало, – благо. Обузданная мысль приводит к счастью. Пусть мудрец стережет свою мысль, трудно постижимую, крайне изощренную, спотыкающуюся где попало. Стереженная мысль приводит к счастью»⁶³¹. Значимость психотехнических практик и для брахманизма, и для буддизма была замечена достаточно давно, и развитие этих уровней шло рука об руку. Моньер-Уильямс говорит о двух уровнях йоги, существовавших во времена Будды: на первом из них усилия адепта были направлены на соединение с Высшим («the Spirit of the Universe», как пишет сам исследователь), второй же предполагал тотальный контроль над телом, отвлечение «Я» и от тела, и от сознания⁶³². Нет ничего удивительного, что царевич Сиддхартха, покинув дом и семью, в поисках истины отдал свои силы практике йоги. Однако традиционное мировоззрение, зафиксированное впоследствии в виде шести ортодоксальных систем, опиралось на постулат о существовании Атмана, тогда как Будда именно в нем увидел основную причину страдания, так что для него стало

⁶²⁸ Там же, с. 64.

⁶²⁹ Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, ГРВЛ, 1981.

⁶³⁰ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 118.

⁶³¹ Дхаммапада / Пер. с пали В. Н. Топорова. Гл. III. – <http://psylib.org.ua/books/dhammap/txt03.htm>, 31.03.2009.

⁶³² Monier-Williams M. Mystical Buddhism in connection with the Yoga philosophy of the Hindus. L., 1888, p. 4.

невозможным одновременно верить в существование вечного «Я» и надеяться на выход из сансары. Здесь надо учесть, что три вышеозначенных уровня находятся друг с другом в определенных отношениях, в которых доктрина играет роль основы, психотехника же и философия не могут влиять на нее: первая из них помогает адепту пережить на собственном опыте то, что провозглашено в доктрине, вторая же – разъясняет рационально доктринальные положения. Доктринальный уровень учения, как говорилось выше, никогда не изменялся – изменениям подвергался лишь уровень философского дискурса. То же самое можно сказать и о буддизме: учение о дхармах, об их мгновенности, принцип anātma, Четыре Благородные Истины всегда оставались основой буддийского учения, а все философские концепции были лишь рефлексией над ними.

Особенное внимание Дасгупта уделяет учению буддизма махаяны, которая, как он пишет, выше хинаяны, так как делает акцент не только на собственном освобождении, но и на нравственном самосовершенствовании как главном средстве достижения нирваны⁶³³. И действительно, на место идеала тхеравады (arhattva), предполагающего лишь индивидуальное освобождение, ставится в махаяне идеал бодхисаттвы – живого существа, которое в принципе уже способно погрузиться в нирвану, но отказывается от нее ради блага всех живых существ, ради того, чтобы привести в нирвану и их. В одной из махаянских сутр обет бодхисаттвы сформулирован так: «Отныне я в течение бесчисленных кальп будущего буду применять многочисленные искусные практики ради живых существ шести путей, которые погрязли во зле и испытывают страдания. Когда я освобожу их всех, то сам свершу путь будды!»⁶³⁴. Для обретения нирваны уже недостаточно только медитативных практик, изменяющих только личность адепта, но не меняющих его окружения. Если в тхераваде Будда – это великий учитель, показавший всем живым существам, что нирваны можно достичь, и объяснивший, как это можно сделать, то в махаяне образ Будды меняется, и результатом его эволюции становится в конце концов учение о лоне/зародыше Татхагаты (Tathāgatagarbha) – внутренне присущей всему живому способности обрести нирвану и стать буддами⁶³⁵, отождествляемое также с dharmadhātu («поле дхарм»), то есть всем, что может быть воспринято чувствами⁶³⁶. Будда в тхераваде не может прямо помочь живому существу, как это делает, например, бог в христианстве; в махаяне же бодхисаттва может протянуть руку помощи тому, кто не может сам легко продвигаться по пути к нирване.

Примечательно, что именно нравственный момент Дасгупта ставит на первое место среди основных различий между махаяной и тхеравадой, хотя существуют и другие, не менее значительные различия, да и сам вопрос нравственности в тхераваде ставится тоже достаточно четко: среди элементов Восьмеричного Пути есть правильное поведение и правильный образ жизни⁶³⁷.

⁶³³ Dasgupta S. N. Message of Buddhism, p. 266.

⁶³⁴ Бодхисаттва ада: Сутра Основных Обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи / Пер. с кит. Д. В. Поповцева. СПб.: Евразия, 2002, с. 46.

⁶³⁵ Grosnick W. H. Tathāgatagarbha // Encyclopedia of Buddhism, p. 827.

⁶³⁶ Chi-Chiang Huang. Dharmadhātu // Ibidem, p. 224.

⁶³⁷ Чаттерджи С., Датта Д. Ук. соч., с. 132.

Иными словами, нравственность понимается здесь Дасгуптой по-своему; можно предположить, что нравственность связана для него в махаяне с признанием в этой традиции буддизма высшей реальности – *bhūta-tathatā*, понятие которой было введено Ашвагхошей (ему Дасгупта в «Индийском идеализме» уделяет много внимания). То поведение, которое соответствует принципам высшей реальности, по определению является нравственным, если же никакой высшей реальности, «истинной таковости» (*bhūta-tathatā*) нет, то и никакое поведение в принципе не может быть нравственным. Анализируя учение великого буддиста Ашвагхоши, Дасгупта подчеркивает, что этот философ признавал существование некой высшей, абсолютной реальности, и видит в этом результат влияния мировоззрения Упанишад, которые Ашвагхоша как образованный брахман (до обращения в буддизм), естественно, изучал⁶³⁸. Именно этого мыслителя Дасгупта прямо называет родоначальником буддийского идеализма⁶³⁹. Ашвагхоша попытался проникнуть за покров феноменального мира и обнаружить за ним подлинное бытие, *bhūta-tathatā*, которое в интерпретации Дасгупты предстает как вечный момент в бытии личности⁶⁴⁰. «Душа как *bhūta-tathatā* означает единство всех вещей (*dharmadhātu*), или то, в чем растворяются в конце концов все феномены (*appearances*) и из чего все они приходят в так называемое бытие»⁶⁴¹.

Анализируя воззрения Ашвагхоши, Дасгупта опирается на приписываемую этому мыслителю «Махаяна-шраддхотпада-шастру» (называя ее «*Śraddhotpāda-sūtra*») и не задается вопросом, действительно ли этот текст принадлежит перу Ашвагхоши⁶⁴², полагая это, видимо, надежно установленным. Буддийский мыслитель пишет о душе, и в переводе его труда, сделанном Д. Т. Судзуки, прямо говорится о душе (*soul*), однако это слово не следует понимать так, как это привычно для европейского читателя. В примечании к своему переводу (с китайского) Судзуки отмечает, что под «душой» здесь надо понимать некий формирующий принцип Вселенной, и указывает, что китайский иероглиф «синь» в буддийских текстах может соответствовать двум санскритским словам – *hṛdaya* (сердце, сердцевина, ядро) и *citta* (ум, способность мышления). Эти термины у Ашвагхоши синонимичны, но ни один из них не предполагает допущения какой бы то ни было вечной метафизической целостности вроде «души» в обыденном ее понимании⁶⁴³. Это, иными словами, скорее некоторый принцип существования всего сущего, предельно абстрактный закон бытия, чем Мировая Душа или ведантистский Атман. Сам термин «Атман», хоть и используется в поздних буддийских системах (теория Татхагатагарбхи), но имеет смысл совершенно иной, чем в веданте и других брахманистских даршанах. «Буддийский “атман” никоим

⁶³⁸ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 138. Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 79.

⁶³⁹ Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 79.

⁶⁴⁰ Важно отметить, что для проникновения в истинную реальность необходим, по Ашвагхоше, контроль над аффектами, и в этом смысле он полностью следует не только буддийской, но и общеиндийской ценностной парадигме (Aiyaswami Sastri N. Asvaghosha // *Philosophers and religious leaders* / Ed. by V. Raghavan. New Delhi, 1978, pt. 1, p. 65).

⁶⁴¹ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 80.

⁶⁴² Ibidem, сноска 1.

⁶⁴³ Aṣṣvaghosha's discourse on the awakening of faith in the Mahāyāna / Transl. by D. T. Suzuki. Chicago: Open court, 1900, p. 53.

образом не субстанция брахманистских систем, отличная от несомых ею качеств. Буддийский “атман” – Татхагатагарбха – тождественен не только своим атрибутам (подобно дхарме, в которой совпадают носитель и несомое качество), но и сущности всех феноменов сансары, образуя их собственную природу»⁶⁴⁴. Вот эта именно душа (насколько вообще применимо к такому предмету это слово) и есть сущность мироздания, так что в одном своем аспекте это сансара, в другом же – bhūta-tathatā⁶⁴⁵.

Для Дасгупты суть махаяны – это признание махаянскими мыслителями некоторой высшей реальности⁶⁴⁶. В трактате, приписываемом Ашвагхоше, она отождествляется с сознанием. «Поскольку все дхармы изначально являются только сознанием и по сущности своей не сводятся к различающей мысли, тем не менее когда сознание охвачено заблуждением, его непробужденность полагает начало различающей мысли, вследствие чего сознание начинает воспринимать весь мир объектов. Поэтому и говорят о наличии непросветленного неведения. Тем не менее, природа сознания не подвержена возникновению и поэтому является сияющим светом великой премудрости»⁶⁴⁷. Это высшее сознание полно всех благих качеств, которые, что немаловажно, не отличаются от него, и оно именуется Вместилищем Так Приходящего (Tathāgatagarbha) или Дхармовым Телом Будды (Dharmakāya). Надо отметить также, что само слово garbha многозначно – оно означает и лоно, и зародыш, так что учение о Татхагатагарбхе гласит фактически, что, во-первых, все сущее пребывает в лоне Татхагаты, а во-вторых, каждое живое существо – это потенциальный Будда, ибо каждый наделен способностью к Пробуждению. Это сознание в интерпретации Дасгупты есть не просто пустота (śūnyatā) – оно есть «чистая душа, которая манифестирует себя как вечная, непреходящая, бессмертная, содержащая в себе все вещи»⁶⁴⁸. В самом тексте шастры указывается, что для того, чтобы обрести ее, необходимо преодолеть различающее мышление, ибо истинная реальность недвойственна и всякая различающая мысль поэтому не дает нам истинного знания о ней. «Сознание по своей сущности недвижно. Если человек может созерцать, анализировать и познавать суть своего сознания и поймет, что оно тождественно отсутствию различающей мысли, то он может легко и успешно вступить в мир истинной реальности как она есть»⁶⁴⁹.

Дасгупта подчеркивает в этом направлении философии махаяны тот же момент, который отмечают и другие исследователи, специально занимающиеся именно буддизмом. Ашвагхоша (если считать именно его автором шастры) опирался на одно из базовых положений махаяны – признание двух уровней сознания: чистого (абсолютного) и омраченного (относительного), причем это

⁶⁴⁴ Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002, с. 190.

⁶⁴⁵ Aśvaghoṣa's discourse on the awakening of faith in the Mahāyāna, p. 55.

⁶⁴⁶ С этим положением солидарны и западные буддологи. Так, Э. Фраууалльнер пишет, что центральным моментом идеологии сутр Праджняпарамиты было признание существования некоторой высшей реальности (höchste Sein), характерное еще для Упанишад (Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin: Akademie-Verlag, 1969, S. 147).

⁶⁴⁷ Махаяна шраддхотпада шастра (Трактат о пробуждении веры в махаяну) / Пер. с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах, с. 41.

⁶⁴⁸ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 81.

⁶⁴⁹ Махаяна шраддхотпада шастра, с. 45.

уровни одного, единого по сути своей сознания – лона/зародыша Татхагаты. Иными словами, здесь последовательно проводится мысль о том, что даже самое омраченное сознание в скрытой сущности своей просветлено и является Дхармакайей, Дхармовым Телом Будды⁶⁵⁰. Иначе говоря, омраченный аспект этого единого сознания не может быть отделен от чистого и не может быть уничтожен отдельно от него, так что привязанность к просветленному аспекту – это такая же причина омрачения и пребывания в колесе сансары, что и любые другие человеческие страсти; стремление к нирване может быть одной из причин пребывания в сансаре⁶⁵¹.

Как было уже показано выше, одной из существенных отличительных черт махаяны по сравнению с тхеравадой для Дасгупты было особенное внимание к моральной проблематике. Однако он отмечает и еще одно различие, не менее существенное, чем вопрос нравственности, – махаянское учение о пустоте (*śūnyatā*) всего сущего. Можно иногда встретить мнение, будто его автором был Нагарджуна, но это, говорит Дасгупта, неверно, ибо о том же самом говорят практически все махаянские сутры⁶⁵², и с этим, в принципе, можно согласиться – достаточно вспомнить, например, знаменитую «Сутру сердца запредельной мудрости»⁶⁵³. На метафизическом уровне различие между двумя главными направлениями в буддизме заключалось в том, что тхеравадины просто утверждали непостоянство всего сущего, но дальше этого не шли, тогда как последователи махаяны признали не только непостоянство, но и пустоту всех дхарм – то, что они лишены сущности (*anātma*) и их невозможно определить⁶⁵⁴. Учение о пустоте всего сущего, то есть о том, что все сущее лишено какой бы то ни было познаваемой сущности, имело, естественно, достаточно ясные религиозные корни. «Если носители теоретического сознания Хинаяны полагали, что для обретения мудрости (*праджня*), содержанием которой выступает “истинное видение реальности” (*ятхабхутам*) достаточно устранить только аффективные препятствия (*клеша-аварана*) в индивидуальной психике, то махаянисты шли дальше. Они усматривали даже в существовании самой установки на познание существенное гносеологическое препятствие (*джнея-аварана*) к видению вещей такими, каковы они суть в действительности»⁶⁵⁵. Иными словами, сам язык, сами процедуры познания оказываются здесь препятствием на пути к нирване, и надо преодолеть их, устранить гносеологические препятствия, создаваемые различающим познанием, чтобы осознать, что между нирваной и сансарой, в сущности, нет никакой разницы. Для абхидхармистов дхармы были вполне реальны, в махаяне же (в мадхьямике) они стали пониматься уже не как единицы самой реальности, а как единицы языка описания этой реальности⁶⁵⁶. В мадхьямике адепт должен

⁶⁵⁰ Абаев Н. В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шрадхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н. В. Абаева. 2-е изд. Новосибирск: Наука, 1991, с. 13 – 14.

⁶⁵¹ Там же, с. 17 – 18.

⁶⁵² Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 126.

⁶⁵³ Сутра сердца праджня-парамиты / Пер. с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах, с. 7 – 9.

⁶⁵⁴ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 126.

⁶⁵⁵ Рудой В. И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир, с. 55.

⁶⁵⁶ Там же, с. 56. Как справедливо замечает С. Ю. Лепехов, цель у Абхидхармы и Праджняпарамиты одна, а методы ее достижения – разные (Лепехов С. Ю. Сравнительный анализ традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты // Философские и социальные аспекты буддизма, с. 66).

понять относительность языка описания реальности и проникнуть *за* него, в ту реальность, которая не поддается никакому языку, никакому вообще различающему постижению. В обычной двузначной логике отрицание А означает утверждение $\sim A$, логика же сутр Праджняпарамиты направляет внимание адепта на область, которая лежит между утверждением и отрицанием, не принадлежа при этом ни тому, ни другому, но которую, однако, нельзя обозначить и как, скажем, $\sim A$ & $\sim\sim A$. Эта область, пребывающая за пределами всякой возможности обозначения, и указывает адепту тот путь, который способен вывести его из мира обусловленного бытия⁶⁵⁷. Таким именно образом и преодолевается *jñeya-āvaraṇa*.

Показательно, однако, что, рассматривая философию махаяны, Дасгупта основное внимание уделяет учению Ашвагхоши и йогачаре, сравнительно кратко касаясь философии мадхьямики. В учении, изложенном в «Махаяна-шрадхотпада-шастре», нирвана не есть ничто – это *tathatā*, «истинная таковость», не связанная ни с какими возмущениями, ни с каким беспокойством, и только неведение скрывает ее от нас⁶⁵⁸. Не менее показательно то, что Дасгупта настойчиво проводит мысль о связи философии Ашвагхоши с учением Упанишад, так что этот буддийский мыслитель, по мнению индийского историка, следует Упанишадам, вводя в свою философию представление о вечной абсолютной реальности, лежащей в основе всего сущего. Учение Ашвагхоши в интерпретации Дасгупты – это синтез негативной диалектики, развитой Нагарджуной и его школой, с философией Упанишад: вслед за мадхьямиками он говорит, что об этой реальности ничего нельзя сказать, вслед за авторами Упанишад – что эта реальность образует сущность души⁶⁵⁹.

Мадхьямику же Дасгупта прямо называет нигилизмом⁶⁶⁰. Важный момент в философии Нагарджуны и его последователей состоит в том, что все сущее в этом направлении буддийской философии рассматривается не как истинно сущее (*svabhāva*), а как взаимно-обусловленное. А и $\sim A$ могут существовать не иначе, как во взаимной зависимости, что, собственно, и делает их пустыми⁶⁶¹. Точно так же взаимно соотнесены и понятия нирваны и сансары, пустого и непустого, благого и неблагого и т. п., так что устранение одного приводит автоматически и к исчезновению другого. Но все дхармы, как известно, *anātma*, а значит, пусты, так что ничего непустого не существует. И вот здесь Нагарджуна формулирует парадоксальный, на первый взгляд, тезис: «Если бы было что-то непустое, / Тогда что-то могло быть названо “пустым”. / Но поскольку нет ничего непустого, / То разве может ли быть что-то пустым?»⁶⁶². Таким способом он разрушает как понятие пустого, так и противоположное ему

⁶⁵⁷ Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма, с. 96.

⁶⁵⁸ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 136. Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 87.

⁶⁵⁹ Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 88.

⁶⁶⁰ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 140.

⁶⁶¹ Лувсанцэрэн Г. Об идеях шуньявады в философии Нагарджуны // Философские и социальные аспекты буддизма, с. 119.

⁶⁶² Нагарджуна. «Коренные строфы о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») и «Толкование Коренных строф о Срединности, [называемое] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») / Пер. с тиб. В. П. Андросова // Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности, с. 316.

понятие непустого, а устранив их оба, устраняет тем самым и всякую почву для привязанности как к преходящим и пустым вещам мира, так и к такой же пустой нирване. Мадхьямика интересна тем, что она пытается, по выражению Т. Мурти, деконцептуализировать сознание, разгрузить (*disburden*) его от всех понятий – и эмпирических, и априорных, и диалектика Нагарджуны нужна не для получения какой-то позитивной информации о нирване или Пробуждении, а для катарсиса, очищения сознания (за которым, естественно, следует и нравственное очищение)⁶⁶³.

Обращает на себя внимание, что эту систему Дасгупта прямо называет именно нигилизмом, а не как-то иначе, так что естественно возникает вопрос о понимании индийским историком этого термина. В мадхьямике мы не обнаружим взглядов на все сущее как несуществующее (впрочем, такие взгляды в чистом своем виде можно обнаружить разве что в медицинских картах психиатрических больных), так что под этим термином у Дасгупты понимается отрицание не бытия как такового, а лишь признание его относительности. Как видно из приведенных выше слов Нагарджуны, пустое существует не само по себе, а только в соотношении с непустым, так что относительно последнего оно, безусловно, существует – оно не существует лишь *само по себе, вне какой бы то ни было соотношенности*. «Если какая-то вещь не имеет сущности или существования сама по себе, мы не можем приписывать ей и сущность других вещей (*parabhāva*). Если мы ничего ни о чем не можем утверждать позитивно, то мы не можем и что-либо за чем-либо отрицать»⁶⁶⁴.

Следовательно, «нигилизм» в понимании Дасгупты – это всего лишь отрицание самостоятельного бытия за всем, о чем можно помыслить, ибо мыслить человек может только в бинарных оппозициях (либо А, либо ~А). Как уже было сказано, основной смысл сутр Праджняпарамиты в том и состоит, чтобы вывести адепта за пределы такого типа мышления и дать ему возможность увидеть реальность такой, как она есть, а не такой, какой ее заставляет нас видеть наш язык и другие концептуальные структуры, укоренившиеся в индивидуальном сознании. Один из современных исследователей, говоря о философии Нагарджуны, использует термин «деконструкция»⁶⁶⁵, лучше знакомый нам из совершенно иных контекстов. Деконструкция не предполагает тотального и окончательного разрушения, скажем, некоторой концептуальной системы; ее суть – не в уничтожении, а в пересоздании, в том, чтобы разобрать систему по составным частям, рассмотреть каждую из них по отдельности и оценить ее надежность и вообще допустимость в данной системе, а затем, возможно (хотя, естественно, и не обязательно) создать систему заново – в том виде, в котором была, или – более вероятно – в существенно ином. Применение такого термина к учению Нагарджуны кажется анахронизмом, и в значительной мере так оно и есть, но важно, что этим термином подчеркивается основная цель мадхьямики – не

⁶⁶³ Murti T. R. V. The central philosophy of Buddhism: A study of the Mādhyamika system. L.: George Allen & Unwin, 1955, p. 212. Как замечает тот же автор в другой своей работе, если Зенон Элейский отрицал движение, но не отвергал покой, то Нагарджуна идет гораздо дальше, отвергая и то, и другое (Murti T. R. V. Nāgārjuna's refutation of motion and rest // Murti T. R. V. Studies in Indian thought, p. 154).

⁶⁶⁴ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 141.

⁶⁶⁵ Williams P. Nāgārjuna // Encyclopedia of Buddhism, p. 581.

торжество нигилизма (который к тому же абсолютно деструктивен и недопустим ни в религиозном смысле, ни в нравственном, ни даже в чисто логическом), а устранение препятствий к обретению нирваны, имеющих не только аффективную, но и сугубо рациональную природу, ибо эти последние тоже, в конечном счете, приводят к формированию аффектов, удерживающих живое существо в колесе сансары. Поэтому, когда другой великий мадхьямик – Чандракирти в самом начале «Мадхьямика-аватары» связывает недвойственную мудрость, бодхичитту и сострадание воедино, полагая их основой для обретения Пробуждения⁶⁶⁶, он показывает тем самым неслучайность их связи.

Бодхичитта («сознание Пробуждения») объясняется им при помощи цитаты из одной из махаянских сутр: это мысль (или, может быть, более точно – состояние сознания), содержание которой таково – «Поскольку все дхармы следует признать возникающими лишь на мгновение [и] непребывающими, а познающего [субъекта] совершенно отсутствующим, то эта дхармата – истинная природа сущего и должна быть постигнута живыми существами»⁶⁶⁷. Если же все дхармы мгновенны, а «Я» как чего-то вечного и субстанциального не существует (впрочем, и дхармы тоже несубстанциальны, о чем говорят и сами мадхьямики, называя их пустыми), то все привязанности распадаются просто потому, что *некому* привязываться к сансаре. Вполне справедливым кажется замечание В. Г. Лысенко, что в брахманизме акцент делается на нереальности объекта, в буддизме же – на нереальности субъекта⁶⁶⁸. Если «Я» нереально (в том смысле, что элементы, составляющие его, непостоянны – достаточно часто в буддийских текстах учение о структуре личности иллюстрируется образом ожерелья, из которого выдернута связывающая бусины воедино нить), то *некому*, строго говоря, испытывать гнев, страсть, быть невежественным и т. п., так что нигилизм мадхьямики оказывается, действительно, теснейшим образом связан с нравственной проблематикой – самоотречение предполагает здесь не просто отречение от «Я» как от чего-то существующего, но полное отрицание его (снова можно вспомнить образ колесницы из диалога Нагасены с Милиндой). На это же направлена и буддийская психотехника, высшей целью которой является устранение аффектов (*kleśa*)⁶⁶⁹. Таким образом, нигилизм мадхьямики имеет серьезные следствия и этического, и религиозного плана и не является чисто интеллектуальным принципом. Он ценен не сам по себе, а лишь как средство подвести человека к границе сансары и дать ему возможность обрести Пробуждение, пережить тот же опыт, который сделал Сиддхартху Буддой.

Дасгупта, рассматривая этическую проблематику в контексте буддийской философии, естественно, никогда не забывает о ее сотериологической основе и,

⁶⁶⁶ Чандракирти. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., коммент. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 2004, с. 33.

⁶⁶⁷ Там же.

⁶⁶⁸ Лысенко В. Г. Будда как личность и личность в буддизме // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока, с. 131.

⁶⁶⁹ Рудой В. И., Островская Е. П. Черное зло аффектов: буддийские представления о причинах страдания // Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Сост., пер. с санскр., коммент. и исслед. В. И. Рудого и Е. П. Островской. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006, с. 14. Оренбург М. Ю. О некоторых аспектах психотехнических установок сотериологии постканонической Абхидхармы (по материалам «Абхидхармакоши» Васубандху) // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 17 – 19 февраля 2005 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005, с. 141.

в отличие от своего современника и коллеги Б. Баруа, не считает Будду философом *par excellence*⁶⁷⁰. Для Дасгупты Будда – равно мыслитель и религиозный деятель (не говоря уже о том, что он же – и основатель Сангхи, то есть еще и общественный деятель). Но в чем они оба сходятся – так это в признании принципиальной близости идеологий буддизма и Упанишад. Баруа говорит об этом прямо⁶⁷¹. Дасгупта также неоднократно (особенно в «Индийском идеализме») отмечает многозначительное и, с его точки зрения, неслучайное сходство между основными буддийскими и брахманистскими идеологемами: Брахману Упанишад он уподобляет не только *bhūta-tathatā* Ашвагхоши, но и *ālaya-vijñāna* йогачары – эти три понятия, по Дасгупте, имеют один и тот же смысл (или, по крайней мере, их смысловые поля в высшей степени сходны): все три означают единую реальность, лежащую в основе всех явлений феноменального мира; правда, между *ālaya-vijñāna* и Брахманом, с одной стороны, и *bhūta-tathatā* с другой есть существенная разница – в первом случае высшая реальность – это чистое сознание и блаженство, чего нельзя сказать о втором⁶⁷². Конечно, у всех основных понятий буддизма – впрочем, как и любой другой развитой концептуальной системы, – есть своя история, но для Дасгупты корни ее уходят именно в Упанишады, хотя по этому вопросу возможны и другие мнения⁶⁷³. Об этом мнении скептически отзывался и младший современник Дасгупты Т. Мурти, в самом начале своей «Центральной философии буддизма» заметив, что оно широко распространено в индологии, но, во-первых, значительно упрощает реальное положение дел, не принимая во внимание неоднородность культурного поля, породившего буддизм, джайнизм, адживиков и пр., а во-вторых, игнорирует неоднородность самого буддизма как мировоззренческой системы. Поэтому такое мнение, с точки зрения Мурти, нельзя считать вполне неверным, но относиться к нему следует с большой осторожностью⁶⁷⁴.

Однако довольно сложно признать наличие какого-либо сходства между мировоззрением Упанишад и, например, радикальной мадхьямикой Чандракирти и Буддхапалиты, что приводит Дасгупту к выводу о противоречивых отношениях между буддизмом и ортодоксальной традицией, от которой буддизм отталкивался как в положительном смысле, принимая на вооружение многие ее идеи и представления, так и в отрицательном, критикуя их (что в наибольшей полноте мы видим в мадхьямике-прасангике)⁶⁷⁵. Радикализм мадхьямики состоит, помимо всего прочего, и в том, что она

⁶⁷⁰ Barua B. Prolegomena to a history of Buddhist philosophy. Calcutta: Calcutta University press, 1974, p. 29 – 30.

⁶⁷¹ Ibidem, p. 25.

⁶⁷² Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 120.

⁶⁷³ Например, весьма интересная статья о генезисе философии мадхьямики и так называемом «преканоническом» буддизме: Lindtner Ch. *Nāgārjuna and the problem of precanonical Buddhism* // *Philosophical problems in the religions of the East* / Pod red. J. Drabiny. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1993, p. 9 – 22.

⁶⁷⁴ Murti T. R. V. *The central philosophy of Buddhism*, p. 14.

⁶⁷⁵ Эрих Фрауваальнер отмечает, что *ранний* буддизм действительно можно поместить в историю индийской культуры как один из аспектов этапа ее развития от идеологии Упанишад к мировоззрению эпических текстов (Frauwallner E. *Geschichte der indischen Philosophie*. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953, Bd. 1, S. 238). Однако он не рассматривает более поздние этапы становления буддийской философии, у Дасгупты же поздний буддизм движется полностью в общем русле развития брахманистской идеологии, все более к ней приближаясь.

отвергает как ложное воззрение (то есть воззрение, удерживающее живое существо в сансаре) также и сам нигилизм⁶⁷⁶.

Недостаточно сказать, что буддизм есть плоть от плоти индийской культуры – это и так понятно. Важно, *какая именно* часть этой культуры послужила почвой для возникновения буддизма, на каком социальном субстрате он развивался и какие идеологические течения были для него основой. Дасгупта на последний вопрос отвечает достаточно ясно: буддизм был результатом развития идеологии Упанишад, то есть, при всем своем скептицизме по отношению к традиционным для того времени идеологическим моделям, был вполне естественным следствием эволюции ортодоксальной философской и религиозной мысли. Сама нирвана Дасгуптой понимается в ведантистском ключе – как (можно сказать, несколько утрируя) иное слово для все того же Высшего Начала Вселенной – Брахмана.

Иными словами, интеллектуальное поле индийской философии не делится Дасгуптой на относительно независимые друг от друга регионы и воспринимается им как единое целое, связанное воедино рядом универсальных проблем, которые не эволюционируют как концептуальные системы, не меняются в зависимости от изменения контекста, – меняются только их формулировки, адаптируемые мыслителями разных эпох применительно к своему времени. Если Высшая Реальность, о которой говорят все (как полагал Дасгупта) философские системы Индии, одна и лишь называется в разных системах по-разному, тогда легко решается и вопрос диалога между даршанами, и проблема перевода терминов одной из них в терминологическую сетку другой. При переводе санскритской философской терминологии на европейские языки сразу возникает проблема адекватной передачи основного содержания термина, то есть возникает вопрос: как связать привычные и самоочевидные для образованного индийца понятия с понятиями, столь же самоочевидными для европейски образованного человека, но коренным образом отличающимися от индийских?⁶⁷⁷ Для Дасгупты же такая проблема не возникает, ибо, как уже указывалось выше, для него все философские проблемы, над которыми бился и бьется современный Запад, уже ставились в древней Индии и были успешно решены. Для западного ученого – востоковеда или историка философии мир состоит из нескольких культурных регионов, в каждом из которых – свое мировоззрение, свой философский язык (если, конечно, регион «дорос» до философии), свои концептуальные сетки, и для интеркультурного диалога необходимо выделить в них общее и через этот «общий знаменатель» переводить, скажем, понятия буддийской философии на язык философии западной. Для индийского же историка (по крайней мере, историка, работающего в той же парадигме, что и Дасгупта) мир концептуально един, в нем нет никаких культурных регионов, которые говорили бы на разных языках, требующих перевода, и все трудности интеркультурного диалога сводятся к тому, что некоторые из его участников занимают принципиально неверную установку по отношению к другим – третируют их как низших, недостойных, невежественных и т. п., то есть страдают «комплексом национального

⁶⁷⁶ Murti T. R. V. Op. cit., p. 159.

⁶⁷⁷ Загуменнов Б. И. Выбор термина (проблемы перевода) // Третьи Торчиновские чтения, с. 156 – 159.

превосходства» (грубо говоря). Все проблемы – не от принципиальной невозможности понимания, а от нежелания понять.

Тем более не может быть никаких существенных трудностей при переходе от одной индийской даршаны к другой. Идеологическое поле едино, и центром его является, естественно, понятие Брахмана, развитое в Упанишадах, так что не имеет смысла вводить разные языки описания для разных философских систем – достаточно сопоставить их с универсальным мерилем, учением о Брахмане-Атмане. Разумеется, с точки зрения современной науки ситуация представляется несколько более сложной. При переходе из брахманистской концептуальной сетки в буддийскую понятия несколько (а порой и весьма радикально) меняются⁶⁷⁸. Даже когда речь заходит о сравнении таких близких систем, как адвайта-веданта и буддизм, надо учитывать, что кажущаяся близость их концептуальных структур еще не означает типологического сходства этих учений⁶⁷⁹. Тем не менее, Дасгупта полагает, что между разными системами нет жестких границ и их концептуальные структуры не просто взаимопереводимы – они, по существу, идентичны (во всяком случае, в основных своих чертах), и цель историко-философского исследования заключается в том, чтобы раскрыть их тождество.

В этом смысле Дасгупта полностью повторяет те схемы, которым следовали традиционные индийские доксографы. Как было показано выше, в их трудах веданта (в первую очередь, естественно, адвайта) оказывается центральной философией Индии, все же остальные суть периферия – они только приближаются к полной и абсолютной истине, выраженной в адвайте. Можно изобразить эту схему в виде нескольких концентрических окружностей, общим центром которых будет Атман-Брахман, ближайшей к нему окружностью – адвайта, а буддизм окажется самой внешней из них. Во всяком случае, показателен сам порядок рассмотрения систем в первом томе «Истории индийской философии» Дасгупты: первая глава – вводная, в второй речь идет о Ведах, третья посвящена ранним Упанишадам, в четвертой рассматриваются общие особенности индийской философии, V – буддизм, VI – джайнизм, VII – санкхья и йога, VIII – ньяя и вайшешика, IX – миманса, X – веданта Шанкары. Как видно, Дасгупта следует (с некоторыми изменениями) той же схеме, которую мы видели, например, у Мадхавы; ей же следует Радхакришнан (в первом томе – Веды и Упанишады, материализм, джайнизм, буддизм, во втором – классические даршаны начиная с ньяи и заканчивая поздней теистической ведантой) и Хириянна (Веды, Упанишады, Гита, ранний буддизм, джайнизм, материализм, поздний буддизм, ньяя-вайшешика, санкхья-йога, миманса, адвайта-веданта, вишиштадвайта-веданта). Веданта оказывается высшим достижением всей индийской религиозно-философской мысли, о чем практически открыто говорят и сами индийские историки философии: Хириянна в одной из своих программных статей пишет, что целью теории познания является познание абсолютной истины, с точки зрения которой всю

⁶⁷⁸ Сыркин А. Я. Труды Ф. И. Щербатского и некоторые аспекты соотношения индуизма и буддизма // Индийская культура и буддизм, с. 46.

⁶⁷⁹ Исаева Н. В. Полемика Шанкары с сарвашивадой // Рационалистическая традиция и современность: Индия, с. 150.

реальность можно обозреть, так сказать, единым взором⁶⁸⁰; Т. Мурти говорит, что философия – это раскрытие Духа (adhyātmavidyā), а духовное – это род, по отношению к которому философское и религиозное сознание – только виды⁶⁸¹.

Неудивительно поэтому, что буддизм у Дасгупты оказался одним из воплощений духа Упанишад. Такое утверждение было для того времени и для того региона мира естественным умонастроением, связанным, однако, не только с социально-политическими факторами, но и с моментами чисто культурными, в частности, со своего рода «миссионерскими» настроениями в среде индийской интеллигенции, полагавшей, что именно в Индии должны появиться первые ростки единой мировой культуры. Об этом писали и Рой, и Вивекананда, и Мурти⁶⁸², и Радхакришнан.

В развитии буддизма есть еще одна проблема, связанная в значительной мере со всем сказанным выше: это связь буддизма с санкхьей. Известно, что один из наставников будущего Будды, аскет Алара Калама был, по всей видимости, представителем самой ранней санкхьи – по крайней мере, именно так трактуются соответствующие части «Жизни Будды» Ашвагхоши⁶⁸³. Многими историками ставился вопрос о возможной связи буддийской философии с учением Капилы. По мнению П. Дойссена, влияния санкхьи на буддизм не было, и эти учения (вместе с джайнизмом) были порождением одной и той же интеллектуальной среды⁶⁸⁴. Другой крупнейший индолог того времени, Ф. Макс Мюллер также скептически относился к мысли о возможных заимствованиях буддизмом идей санкхьи⁶⁸⁵. С другой же стороны, существуют данные, не позволяющие так легко отбросить этот вопрос как решенный. Так, например, наводит на определенные размышления сходство между процессами трансформации сознания в йогачаре и эволюцией пракрити в санкхье⁶⁸⁶. Можно выделить целый ряд черт, роднящих эти две системы⁶⁸⁷. Для Дасгупты же, по всей видимости, вопрос о связях буддизма и санкхьи вообще не возникал как нечто принципиально важное, так как все системы в его понимании были связаны воедино именно вышеописанным отношением – отношением к проблеме высшей реальности и методов ее достижения.

Иными словами, Дасгупта сосредоточивал внимание прежде всего на идеологических аспектах генезиса буддизма, в то время как, например, материалист Чаттопадхьяя говорил о социальных его корнях. Выше уже шла речь о том, что культура для Дасгупты замкнута по отношению к социальной структуре, общественным отношениям, экономическим особенностям общества и т. п. и является самостоятельной и самоуправляющейся системой. Эта позиция естественным образом породила и такую интерпретацию буддийского учения, в которой оно оказывалось следствием исключительно идеологических

⁶⁸⁰ Hiriyan M. The problem of truth // Contemporary Indian philosophy, p. 350 – 352.

⁶⁸¹ Murti T. R. V. The spirit of philosophy // Ibidem, p. 458.

⁶⁸² Ibidem, p. 471.

⁶⁸³ Шохин В. К. История санкхьи: основные периоды // Лунный свет санкхьи. М.: Ладомир, 1995, с. 13.

⁶⁸⁴ Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Teil 3. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1908, S. 168.

⁶⁸⁵ Max Müller F. The six systems of Indian philosophy. L.: Longmans, Green & Co., 1919, p. 240.

⁶⁸⁶ Орлов А. Читаматра: миф и реальность. М.: Шечен, 2005, с. 267.

⁶⁸⁷ Шохин В. К. Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Тексты и доктрины (к вопросу об исторических связях санкхьи с буддизмом) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.: Наука, ГРВЛ, 1985, с. 177.

процессов в индийской культуре. Буддизм для Дасгупты, конечно, не един: индийский историк анализирует различные взгляды буддистов по тем или иным ключевым вопросам догматики и философского дискурса. Однако буддизм предстает у него как завершенная система, все основные особенности которой были заложены в нем изначально, и в любом случае он не зависит ни от каких процессов, кроме чисто духовных.

В интерпретации буддийской философии Дасгуптой достаточно отчетливо прослеживается влияние Щербатского, который пользовался среди интеллектуалов современной Индии и в буддийских кругах столь высоким авторитетом, что его считали не только крупным буддологом, но и собственно буддийским философом⁶⁸⁸. Некоторые особенности воззрений русского буддолога на идеологию буддизма прослеживаются в оценках фигуры Будды современными индийскими историками философии: кажется неслучайным, что позицию Будды порой сравнивают с таковой же Канта⁶⁸⁹, ибо известно, насколько насыщен кантианской терминологией, например, выполненный Щербатским перевод трактата Дхармакирти «Ньяя-бинду» с комментарием Дхармоттары⁶⁹⁰. Одной из важнейших заслуг русского ученого было то, что он едва ли не первым по достоинству оценил философские учения махаяны, ибо до того европейские ученые опирались лишь на традицию тхеравады, что, во-первых, приводило к не вполне корректному пониманию ключевого для буддизма термина *dharma*, ибо ее философский аспект, понимание ее как элемента бытия оказывалось вне поля зрения, а во-вторых, заставляло видеть в Будде лишь (или, по крайней мере, в первую очередь) моралиста, проповедника новой этики, но не метафизика⁶⁹¹. В качестве примера можно привести работу г-жи Рис Дэвидс о буддизме, которая полностью посвящена именно «палийскому» буддизму⁶⁹². Впрочем, справедливости ради надо отметить, что Щербатский в этом был далеко не одинок: например, целиком посвящен философии Нагарджуны второй том фундаментального труда М. Валлезера о развитии буддийской философии⁶⁹³.

Отмеченное влияние кантовской философии на взгляды Щербатского неслучайно. «Параллель, которую ученый проводит между философией Канта и системой Дхармакирти, направлена не столько на идентификацию или сближение их, сколько на демонстрацию и обоснование того непреложного факта, что индийские мыслители выдвинули идеи, к которым западноевропейская философия пришла несколькими столетиями позже»⁶⁹⁴. Иными словами, для Щербатского важным было положение о принципиальном единстве мыслительных схем человечества, в соответствии с которым всякая

⁶⁸⁸ Бонгард-Левин Г. М. Буддологическое наследие Ф. И. Щербатского // Индийская культура и буддизм, с. 30.

⁶⁸⁹ Murti T. R. V. The world and the individual in Indian religious thought // The Indian mind, p. 325. Здесь Мурти уподобляет Будду Канту в том отношении, что оба основывали свое мировоззрение в первую очередь на вопросах морали.

⁶⁹⁰ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. СПб.: Аста-пресс ltd., 1995.

⁶⁹¹ Бонгард-Левин Г. М. Ук. соч., с. 30.

⁶⁹² Mrs. Rhys Davids. Buddhism. L.: Williams & Nordgate, s. a.

⁶⁹³ Walleser M. Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Teil 2. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911.

⁶⁹⁴ Литман А. Д. Вклад Ф. И. Щербатского в изучение индийской философии // Индийская культура и буддизм, с. 39.

философская мысль в любой культуре, «доросшей» до философии, развивается одними и теми же путями, и все структуры рационального мышления у человека, в сущности, одинаковы. Можно с уверенностью сказать, что Щербатской был одним из крупнейших представителей философской компаративистики и первым ее представителем в русской философской мысли. Важнейшим вкладом его в развитие философской компаративистики был даже не столько сравнительный анализ *содержательных* моментов в разных философских системах Индии и Запада, сколько исследование именно *структур рационального мышления*. «Подлинным открытием в первом историко-философском опыте Щербатского было выяснение различий и сходств индийской логики с аристотелевской и новоевропейской. Речь идет о сопоставлении уже не только готовых результатов двух философских традиций, но и самих типов рациональности, о том, как собственно носители этих традиций мыслили сам мыслительный процесс»⁶⁹⁵.

В свете сказанного становятся более понятным и обращение Щербатского в материалах западной философии (Кант, Гуссерль, Бергсон и др.)⁶⁹⁶. Взгляды западных философов принимались им во внимание преимущественно в формальном аспекте: важна была их структура, используемый философами Запада понятийный аппарат, который следовало выделить, проанализировать специально, отдельно от концептуального аппарата индийской философии, и лишь потом уже сравнивать. Иными словами, здесь на передний план выходило исследование чисто структурных моментов философского дискурса, после которого только и можно было говорить о какой бы то ни было содержательной стороне компаративистики. Проблему формальной структуры рационального мышления можно проиллюстрировать сравнением из биологии: крыло птицы и крыло бабочки являются органами *аналогичными*, но не *гомологичными*, то есть осуществляют одну и ту же функцию, но имеют разное происхождение, так что истинную картину эволюции видов можно выстроить, только если мы отвлечемся от кажущегося «содержательного» сходства этих органов (их общей функции) и проанализируем их генезис, установив подлинные гомологии между, скажем, крылом птицы и передними конечностями млекопитающего или рептилии. Похожую проблему решал и Щербатской, пытаясь установить происхождение понятий и ту роль, которую они играли в соответствующих концептуальных системах, не ориентируясь лишь на внешнее «X похоже на Y».

В отличие от де ла Валле Пуссена, полагавшего, что нирвана представляет собой состояние души (блаженство), достигаемое посредством практики йоги, Щербатской полагал, что нирвана аналогична скорее Абсолютному Духу Гегеля, ибо является не только и даже не столько психологическим состоянием, сколько некоторой первичной реальностью⁶⁹⁷. Видимо, влияние европейского идеализма XIX в. на Щербатского было достаточно сильным и отразилось на его представлениях о сущности буддийской философской мысли, а через него проникло и в среду индийских

⁶⁹⁵ Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. – <http://philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>, 09.11.2004.

⁶⁹⁶ Конрад Н. И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском // Индийская культура и буддизм, с. 9 – 10.

⁶⁹⁷ Кальянов В. И. Академик Ф. И. Щербатской. Его жизнь и деятельность // Индийская культура и буддизм, с. 22.

буддологов, авторитет Щербатского среди которых был непререкаем (вспомним, например, название цитированной выше книги Мурти – «Центральная философия буддизма» и сравним его с названием одной из работ русского буддолога).

Воздействие современного европейского идеализма на индийскую историко-философскую науку (в лице, главным образом, Дасгупты, но также и Радхакришнана, Раджу и ряда других) шло по двум каналам – через европейских востоковедов и историков философии (Щербатской, Дойссен⁶⁹⁸ и др.) и благодаря непосредственному знакомству индийских мыслителей с философией Запада. По Дасгупте эта особенность диалога между Индией и Западом прослеживается особенно хорошо, ибо он, как было показано выше, отлично разбирался в основных проблемах современной ему западной философии и с особым вниманием относился именно к идеалистическим ее направлениям, в первую очередь к неогегельянству.

§ 5. Место веданты в историко-философской концепции Дасгупты

5.1) Адвайта как идеальная философия

Близость европейского идеализма XIX – XX вв. к некоторым течениям древнеиндийской философии позволила Дасгупте интерпретировать философские системы Индии во многом через призму западной философской терминологии. Это видно уже хотя бы по заглавиям его книг: его главный труд прямо понимается им как *история* индийской философии, хотя сам Дасгупта пишет, что индийские даршаны развивались бок о бок, а не друг за другом, так что можно говорить не столько о поступательном развитии философии, сколько о взаимном приспособлении систем друг к другу, и развитие в этом случае имеет место лишь в рамках отдельно взятой даршаны (Радхакришнан в этом смысле несколько осторожнее – он говорит об индийской философии, а не об *истории* индийской философии). Две другие его книги озаглавлены «Индийский идеализм» и «Индуистский мистицизм», хотя сами термины «идеализм» и «мистицизм» сформировались в совершенно ином – европейском культурном контексте, и Дасгупта, вводя их, невольно наполняет их новым содержанием, понимая под идеализмом поиск высшей и окончательной реальности – мира такого, какой он есть на самом деле, а не такого, каким он нам кажется, под мистицизмом же – поиск средств взаимодействия с этой высшей реальностью.

Обращает на себя внимание также и то, что сам материал Дасгупта располагает в почти полном соответствии с принципами, зафиксированными в древних и средневековых индийских доксографиях – начинает с буддизма и джайнизма и завершает ведантой Шанкары, дальнейший же материал, изложенный в II – V тт. «Истории...», представляет собой подробное

⁶⁹⁸ Который в первых же строках своей «Всеобщей истории философии» определяет философию как поиск вещи в себе, так что философия, по его мысли, не довольствуется поверхностным рассмотрением вещей и пытается проникнуть в их сущность, «in das Innere der Natur» (Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Teil 1 – 2. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906, S. 1, 5).

исследование различных направлений веданты и других учений, близких к ней, причем индийский историк касается не только собственно философии, но (что естественно) и религиозных вопросов, а также (что на первый взгляд несколько неожиданно) чисто медицинских – гл. XIII посвящена «Аюрведе» и «Чарака-самхите»⁶⁹⁹. Однако таким же схемам в той или иной мере следовали и индийские историки философии (Раджу, Радхакришнан, Шарма), а также и западные: так, Дойссен, выстраивая в вышеупомянутом труде схему индийской философии, практически полностью следует в этом за Мадхавой и прямо в этом признается⁷⁰⁰.

Иначе поступает Ф. Макс Мюллер: он, кратко рассмотрев Веды и Упанишады и выделив основные понятия и особенности индийской философии, начинает с веданты и заканчивает вайшешикой (как следует из самого названия его работы, целью его было рассмотреть лишь шесть ортодоксальных даршан). Интересно сравнить все это с взглядами, например, Ф. Шлегеля, одного из первых западных исследователей индийской философии, который выделял в развитии индийской религиозно-философской литературы четыре периода: 1) Веды, Упанишады и «Законы Ману»; 2) Рамаяна, Махабхарата и все основные философские системы; 3) Пураны; 4) творчество Калидасы⁷⁰¹. Интересно здесь то, что Шлегель еще следует в той или иной мере тем моделям, которые характерны для западной философии, что видно из понимания немецким романтиком индийской философии как историчной, развивающейся, в то время как более поздние авторы, взяв на вооружение уже собственно индийские парадигмы философствования, изображают индийскую философию гораздо более статичной, чем немецкие романтики или Гегель, у которого вся индийская культура, как известно, была только моментом развития мирового духа.

Иными словами, у Гегеля, Шлегеля, других западных историков философия *эволюционирует*, развивается, и каждый новый ее этап – это новый шаг вперед по сравнению с предыдущим периодом. Сам Гегель, поясняя смысл термина «снятие» (Aufheben), пишет: «Aufheben имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает сохранить, *удержать* и в то же время прекратить, *положить конец*. Само сохранение уже включает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено»⁷⁰². Каждый новый этап развития *снимает* предыдущий, так что тот не исчезает, и его достижения не отбрасываются полностью – они лишь оказываются превзойденными, но превзойденными именно потому, что они были *подлинными* достижениями, а не бесплодными фантазиями оторванных от реальности мечтателей (это хорошо иллюстрируется известной фразой: «Я вижу дальше лишь потому, что стою на плечах гигантов»).

⁶⁹⁹ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 2, p. 273 – 436.

⁷⁰⁰ Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Teil 3, S. 192.

⁷⁰¹ Schlegel F. Über die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808, S. 140 – 153. Также см.: Ruben W. Die Entwicklung der Dichtung im alten Indien. Berlin: Akademie-Verlag, 1973, S. 24 – 25.

⁷⁰² Гегель Г. В. Ф. Наука логики, с. 92.

У Дасгупты же эволюции в философии, по существу, нет – есть только все более полное и точное разъяснение одной и той же высшей истины; те, кто жил раньше меня, видели яснее, и я должен тянуться за ними, чтобы увидеть то, что видели они. Дасгупта, как индеец, не принимает идею развития, но как человек, блестяще образованный не только по индийским канонам, но и по европейским, все же пытается примирить представление о высшей и абсолютной истине с идеей эволюции, результатом чего и является представление о неодинаковой близости разных систем к «Центру» – Брахману-Атману и к знанию о нем как единственно подлинному знанию. У Гегеля философия развивается и совершенствуется, все больше приближаясь к идеалу, у Дасгупты же адвайта и так ближе всех к идеалу (вспомним приведенный выше образ концентрических окружностей). Как видно по взглядам Дасгупты на эволюцию буддийской философии, она, по его мнению, развивалась от радикального скептицизма и плюрализма дхарм к признанию единой и трансцендентной реальности – bhūta-tathatā Ашвагхоши и ālaya-vijñāna йогачаринов.

Все это проявилось и в представлениях его о сущности веданты – наиболее влиятельной на сегодняшний день философской системы Индии, которую многие современные индийские мыслители (неоведантисты, конечно) прямо называют квинтэссенцией всей индийской религиозной и философской мысли. В «Индийском идеализме» Дасгупта рассматривает движение философской мысли от Брахмана-Атмана Вед и Упанишад через учения Ашвагхоши и йогачаринов к идеализму адвайта-веданты, который, по его мнению, оказывается сущностью веданты вообще; можно сказать так: если сущностью индийской философии является веданта, то ядром веданты является учение Шанкары. Видимо, неслучайно Дасгупта, прежде чем взяться за изложение и анализ воззрений Шанкары, посвящает несколько страниц краткому обзору философской ситуации в Индии того времени, пытаясь показать, какие трудности философского дискурса привели к появлению сначала Гаудапады и других ранних ведантистов, а затем и Шанкары. Он признает, что появление веданты (а потом и главного ее течения – адвайты) было, так сказать, исторически необходимым, ибо такова была логика развития самой индийской философии, насколько вообще можно говорить о ее развитии в контексте историко-философской концепции Дасгупты. В действительности, на мой взгляд, разумнее в данном случае говорить о развитии не философии, а способов оформления философской мысли – своего рода философской риторики, сутью которой была адекватная передача основного содержания даршаны и разъяснение темных и противоречивых мест в базовых текстах. По мнению П. Дойссена, веданта как система в полном смысле является результатом попытки вернуться к идеологии Упанишад и базируется на них во всех основных положениях⁷⁰³.

По мнению Дасгупты, основатель веданты Бадараяна был скорее теистом, чем абсолютистом в том смысле, в котором являлся таковым, например, Шанкара⁷⁰⁴. Второй крупнейший мыслитель этой традиции, Гаудапада, восстановил в правах монистическую тенденцию, наметившуюся в

⁷⁰³ Deussen P. Outlines of Indian philosophy. Delhi: ESS publications, 1976, p. 35.

⁷⁰⁴ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 422.

Упанишадах, и попытался изложить ее в обобщенном и систематизированном виде, причем невозможно пройти мимо того факта, что Шанкара, комментируя «Брахма-сутры», опирался в значительной степени на взгляды Гаудапады⁷⁰⁵. Не менее любопытно и другое замечание индийского историка: Гаудапада, по его мнению, первоначально был, возможно, буддистом и полагал, что учения Упанишад имеют множество точек соприкосновения с Дхармой Будды⁷⁰⁶.

Невозможно пройти мимо того факта, что в веданте (и особенно ярко это проявилось у Шанкары) рациональное познание, логика играет, по мнению Дасгупты, подчиненную роль⁷⁰⁷. Основное ее значение заключается в том, что она помогает лучше понять смысл текстов Упанишад и побуждает адепта принять их учение как воплощение абсолютной истины. Высшая же истина лежит за пределами всякого рационального познания и именно поэтому оно оказывается ограниченным⁷⁰⁸. Дасгупта сосредоточивает внимание в первую очередь на чисто философских (лучше даже сказать – чисто интеллектуальных) сторонах философии Шанкары. Как и в случае с буддизмом, он практически не говорит о влиянии на адвайту и другие течения веданты тех компонентов культуры, которые не относятся к сферам религии и философии, концентрируясь на тех аспектах этого учения, которые прямо восходят к доктринам, изложенным в Упанишадах. В этом отношении его метод близок к методу и основным историко-философским посылкам, например, П. Дойссена, который, рассматривая генезис веданты, обращается прежде всего к чисто философской проблематике: главным источником философии веданты, с его точки зрения, были сугубо эпистемологические проблемы, и эта даршана была ответом на ряд трудностей, неразрешимых с позиции других систем⁷⁰⁹.

Аналогичных взглядов придерживается и Радхакришнан, согласно которому, «Упанишады образуют лишь ряд проблесков истины, данных с различных точек зрения, а не попытку последовательно, до конца продумать важнейшие вопросы. И все же те, кто рассматривает их как обнаруженную истину, вынуждены признать, что их учение образует последовательное целое»⁷¹⁰. Бадараяна, полагает он, был первым, кто взялся за систематизацию всего того, что было изложено в Упанишадах, Гаудапада продолжил его работу, а Шанкара завершил в основных чертах здание веданты – философии *par excellence*. «Шанкара дает нам истинный идеал философии, которая есть не столько познание, сколько мудрость, и не столько логическое изучение, сколько духовная свобода»⁷¹¹. Так как «философия – это самообнаружение развивающегося духа человечества, а философы – его глашатаи»⁷¹², то любая философская система, с точки зрения Радхакришнана, прямо связана с целым – этим развивающимся духом, который проявляет себя в тех или иных системах в соответствии с общим настроением эпохи. Великие мыслители – это не только гении, поднимающиеся над безликой толпой. Прежде всего, они суть

⁷⁰⁵ Ibidem, p. 422 – 423.

⁷⁰⁶ Ibidem, p. 423.

⁷⁰⁷ Ibidem, p. 431.

⁷⁰⁸ Ibidem, p. 434.

⁷⁰⁹ Deussen P. Das System des Vedānta. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906, S. 93 – 94.

⁷¹⁰ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 2, с. 391.

⁷¹¹ Там же, с. 407.

⁷¹² Там же, с. 425.

проявление всеобщего духа и именно благодаря этому могут оказывать на умонастроения эпохи, а значит, и на дальнейшее развитие культуры решающее влияние.

Иными словами, в воззрениях Радхакришнана можно отчетливо видеть влияние западного идеализма, а именно – учения Гегеля, у которого история философии также представляет собой процесс развертывания Абсолютного Духа в историческом измерении – в культуре и в деятельности людей, имеющей культурное значение. Заметное различие между Гегелем и Радхакришнаном прослеживается, однако, в том, что у немецкого философа каждый исторический этап развития философской мысли необходим, и невозможно выдернуть, например, античную классику из исторического процесса без его полного разрушения и потери им всякого смысла, тогда как у индийского мыслителя развития в индийской философии нет, и Радхакришнан не акцентирует внимания на вопросе об исторической необходимости того или иного этапа эволюции индийской философии или какой-либо ее системы.

Также основное внимание эпистемологическим вопросам уделяет при рассмотрении генезиса веданты и Макс Мюллер⁷¹³. Однако он обращает внимание на то, что еще сам Бадараяна выделял в корпусе ведических текстов две части – *jñāna-kāṇḍa* и *karma-kāṇḍa* (соотв. «часть знания» и «часть действия»)⁷¹⁴. Как известно, основным предметом спора между ведантой и мимансой был вопрос о том, как толковать тексты Вед и Упанишад, и последователи мимансы придерживались здесь того мнения, что эти тексты суть лишь ритуалистические предписания, так что именно таким образом следует воспринимать даже те фрагменты текста, которые совершенно не имеют на первый взгляд какой-либо связи с ритуальной практикой. В веданте же ритуалистика оказалась подчиненным моментом, на первый же план вышло понятие *знания* (*jñāna*).

В принципе веданта, как и миманса, изначально была дисциплиной ведийской экзегетики, и обе они постепенно трансформировались в собственно философские школы в процессе толкования священных текстов⁷¹⁵. У Шанкары веданта окончательно формируется как строго философская школа, хотя это, конечно, не значит, что вопросы ритуалистики совершенно исчезают из поля ее зрения. Вместе с тем проблемы ритуала для Шанкары отходят решительно на второй план. В своем *opus magnum* – «Брахма-сутра-бхашье» Шанкара прямо пишет, что для познания Брахмана нет необходимости выполнять ритуальные предписания, как это требовали представители мимансы, и вполне достаточно полностью постичь смысл Вед (*BrSūBh* 1.1.1)⁷¹⁶. Ритуал для Шанкары имеет лишь вспомогательное значение и нужен в лучшем случае для подготовки сознания адепта к продвижению по пути к мокше и Брахману, сами же по себе религиозные предписания, касающиеся должного поведения, не способны привести человека к освобождению. Свобода дается, согласно основателю адвайта-веданты, только самопознанием. Сам Дасгупта подчеркивает это,

⁷¹³ Max Müller F. Op. cit., p. 143.

⁷¹⁴ Ibidem, p. 151.

⁷¹⁵ Шохин В. К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.) М.: Восточная литература, 2004, с. 224.

⁷¹⁶ The Vedānta-sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya, vol. 1, p. 10.

говоря, что, согласно недвойственной веданте, высшая и абсолютная истина есть Самость, Self, Ātman, который един, хотя на уровне относительной истины представляется многими. Адвайта (впрочем, как и другие формы веданты) пытается проникнуть под поверхность феноменов в поисках того, что лежит в их основе, в основе и микро-, и макрокосма, субъекта и объекта⁷¹⁷.

Освобождение предполагает преодоление неведения, и все это отмечается в трудах историков – как нынешних, так и тех, кто работал во времена Дасгупты. Как пишет Р. Гарбе, ведантисты не задавались вопросом о том, откуда берется неведение – гораздо важнее был вопрос о том, как получить истинное знание, без которого невозможно преодоление неведения⁷¹⁸. Иными словами, освобождение в веданте (по крайней мере, в адвайте) имеет по преимуществу гносеологический характер – необходимо познать истинную реальность, чтобы преодолеть покров неведения. Однако, как уже говорилось выше, это не есть познание в более привычном нам смысле – как познание субъектом объекта; напротив, в этом истинном знании нет различия между субъектом и объектом, а значит, это знание представляет собой особое состояние, предполагающее тотальное изменение собственной личности адепта.

Все это отмечает и Дасгупта, у которого подчеркивается именно познавательный момент в философии Шанкары. Познание ложности мира, преодоление покрова майи он интерпретирует так: пока неведение не устранено, мир феноменов кажется нам вполне реальным, но как только адепт освобождается от неведения, ему становится ясно, что мир не существует, никогда не существовал и никогда не будет существовать⁷¹⁹. Иначе говоря, обретение истинного знания означает в первую очередь смену когнитивной установки – с признания реальности мира на признание Брахмана-Атмана как единственной реальности, мир же в этом случае необходимо начинает восприниматься как иллюзия. На этот момент обращает внимание Дойссен, выделяя у Шанкары два типа знания – *paravidyā* (экзотерическое) и *aparavidyā* (эзотерическое)⁷²⁰. Вообще, согласно этому историку, вся система Шанкары имеет два уровня – эзотерический и экзотерический, и с точки зрения второго мир вполне реален, существует бог – творец этого мира, богу можно молиться и ждать от него ответа на свои мольбы. Но на уровне подлинного, эзотерического знания мир иллюзорен, а Ишвара – это только наш ментальный конструкт. Более того, все, что говорилось о Брахмане в Упанишадах, тоже относится к экзотерическому уровню (так понимает Дойссен взгляды Шанкары)⁷²¹. Дасгупта же, уделяя меньше внимания вопросу уровней познания и уровней реальности, сосредоточивается больше на теме неведения и его преодоления, подчеркивая, что неведение (*ajñāna*) не является какой-то позитивной сущностью: она в своем бытии зависит от подлинного сознания (*cit*) и исчезает, когда *cit* отражается в ментальных состояниях (*vṛtti*)⁷²². При этом Дасгупта

⁷¹⁷ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 439.

⁷¹⁸ Garbe R. The philosophy of ancient India. Chicago: Open court, 1897, p. 17 – 18.

⁷¹⁹ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 443.

⁷²⁰ Deussen P. Outlines of Indian philosophy, p. 40.

⁷²¹ Deussen P. On the philosophy of the Vedānta in its relations to occidental metaphysics // Deussen P. Erinnerungen an Indien. Kiel, Leipzig: Lipsius & Tischner, 1904, p. 244 – 245.

⁷²² Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 1, p. 453, 457.

специально отмечает, что неведение связано не с тем сознанием, которое ограничено отдельной личностью, а с сознанием как таковым, с чистым *cit*⁷²³.

Естественно, здесь само напрашивается сравнение веданты Шанкары с буддийской философией, причем наиболее близкой к адвайте среди буддийских философских систем кажется йогачара Васубандху. Однако между этими системами есть глубочайшее различие, заключающееся в том, что в йогачаре изначальное сознание («сознание-сокровищница») остается неизменным, ибо только так оно может быть истинной основой мира изменений, у Шанкары же чистое сознание, лежащее в основе реальности, воспринимается не только как неизменный базис, но и как начало, участвующее непосредственно в становлении опыта⁷²⁴.

Понятие неведения теснейшим образом связано в философии Шанкары с понятием майи – творческой силы Брахмана, при помощи которой он, с одной стороны, скрывает себя от мира и пребывающих там субъектов, а с другой – разворачивает перед душами картину иллюзорного, множественного, меняющегося мира, заставляя их уверовать в то, что они – самостоятельные существа, отделенные и от Брахмана, и друг от друга, заставляя их отождествлять себя с физическим телом, что, собственно, и является почвой, на которой произрастают страдания. Эти два аспекта майи именуются соответственно *avarāṇa-śakti* («сила сокрытия») и *vikṣepa-śakti* («сила разделения»)⁷²⁵. О майе, как и о Брахмане, ничего нельзя сказать определенно. Она – «не сущее, не не-сущее и не то и другое [вместе], не делима, не не-делима и не то и другое [вместе], не наделена частями, не лишена частей и не то и другое [вместе], [она] чудесна и невыразима»⁷²⁶.

В этом тексте, приписываемом Шанкаре, майя характеризуется как состоящая из трех гун (*triguṇātmikā*)⁷²⁷, которые в индийской натурфилософии являются тремя началами материального мира, из которых состоит все во Вселенной. Майя безначальна (*anādi*), невыразима, к ней, как и к Брахману, неприменимы привычные категории мышления. «Авидья-майя в адвайте неопределима принципиально, единственный путь к постижению ее сущности лежит через противопоставление Атману и вместе с тем через осознание ее зависимости от этого Атмана. Согласно популярной метафоре, человек, стремящийся понять, что такое авидья, уподобился бы тому, кто желает разглядеть темноту при помощи горящего факела»⁷²⁸. При этом у самого Шанкары понятия майи и авидьи (неведения) не различаются, и он использует эти слова как синонимы; только в позднейшей адвайте между ними проводится различие, и майя начинает пониматься как именно *божественная* сила, способность, принадлежащая Брахману, авидья же переносится целиком внутрь

⁷²³ Ibidem, p. 457.

⁷²⁴ Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 173.

⁷²⁵ The Vedāntasāra. A manual of Hindu pantheism / Transl. by G. A. Jacob. L.: Trübner & Co., 1881, p. 52.

⁷²⁶ Śāṅkara. Vivekacūḍāmaṇi, 109: «*San nāpy asan nāpy ubhayātmikā no, bhinnāpy abhinnāpy ubhayātmikā no, sāṅgāpy anaṅgā hy ubhayātmikā no, mahādbhutānīrvacanīyārūpā*».

⁷²⁷ Ibidem, 108: «*Anādyavidyā triguṇātmikā*».

⁷²⁸ Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия, с. 88 – 89.

субъекта и интерпретируется как неспособность индивидуальной души без специальной подготовки и обучения обрести истинное знание⁷²⁹.

В адвайте истинное знание не является знанием в привычном смысле слова. «Высшая истина – это не какая-то точка зрения; здесь знать что-то – это *быть* им»⁷³⁰. Высшее знание и высшая истина принципиально *недвойственны*, ибо там нет ни познающего субъекта, ни познаваемого объекта, ни средства познания. Вообще отрицание всякой двойственности красной нитью проходит через все сочинения Шанкары. Мир для него един, и единство это настолько глубоко и всеохватно, что всякое разделение, наличие всяких бинарных оппозиций, всяких противоречий им воспринимается как проявление «вселенского обмана» Брахмана, скрывающего себя от человека за покровом майи. Как гласит еще одно произведение, приписываемое ему, «я – не земля и не вода, не огонь, и не воздух, и не пространство», нет на самом деле ни каст, ни религиозных предписаний, ни ашрамов, ни отцов, ни матерей, ни богов, ни священных писаний, «[все] это – я, один оставшийся, Шива, свободный» («Tadeko ‘vaśiṣṭaḥ Śivaḥ kevalo ‘ham»)⁷³¹.

Эта принципиально монистическая установка делает философию Шанкары радикально «антикатегориальной» и в этом смысле прямо противоположной, например, вайшешике. Для последней категориальная система, классификации – все это несущий каркас всего учения, поддерживающий и онтологию, и теорию познания, и учение о сознании. Естественно, множественность здесь не может восприниматься как иллюзорная. Шанкара же и его последователи исходили из прямо противоположной установки – полного отрицания всякой множественности на уровне абсолютной истины и признания ее относительной реальности лишь на уровне *vyāvahārikasatya*⁷³². Множественность и изменение – эффект майи, поистине же все едино и ничто не меняется.

В концепции Дасгупты именно эта майя (или *avidyā* – применительно к индивидуальной личности) есть то, что должно преодолеть. Освобождение четко связывается у него с познавательной процедурой, однако процедурой особого рода, при которой модифицируется не только содержание сознания, но само сознание как таковое. Иными словами, освобождение – это изменение формы деятельности сознания, и с такой точки зрения становится понятным *сходство между буддизмом и адваитой*: в обоих случаях адепт должен кардинально изменить не просто взгляд на мир, но всю свою личность в целом, произвести ее деконструкцию, и тогда истинная, *самоочевидная* (*svayamprakāśa*) природа сознания раскроется для адепта. Дасгупта специально подчеркивает этот момент. Истинная реальность в веданте самоочевидна, то есть – в данном специальном значении – присутствует во всех актах сознания, но никогда не становится *объектом* для сознания⁷³³.

⁷²⁹ Исаева Н. В. Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутру» // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст, с. 214.

⁷³⁰ Murti T. R. V. The six ways of knowing // Murti T. R. V. Studies in Indian thought, p. 123.

⁷³¹ Śaṅkara. Daśaśloki. – http://sanskritdocuments.org/all_pdf/dashashl.pdf, 05.10.2007.

⁷³² Шохин В. К. Шанкара и категориальная система вайшешиков («диалог» несовместимых онтологий) // Историко-философский ежегодник 2005. М.: Наука, 2005, с. 393 – 395.

⁷³³ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 474.

Обращает на себя внимание одна чисто лексическая особенность текста Дасгупты. Говоря об *адвайте*, он постоянно использует слово «Vedānta» без какой-либо специальной конкретизации, какое именно течение в веданте он имеет в виду. Это наводит на мысль, что адвайта для него была, по существу, ведантой как таковой, квинтэссенцией философии веданты, в ней же самой выделялось в первую очередь учение об освобождении и об истинном знании как преодолении сил неведения. При этом сравнительно кратко излагаются другие моменты этой философской системы – этика, теория логического вывода и т. д., в то время как, например, у Радхакришнана этим вопросам уделяется достаточно много места (впрочем, у этого историка адвайты Шанкары в целом уделено места вдвое больше, чем у Дасгупты). Отсюда напрашивается вывод: Радхакришнан пытался представить читателю более или менее целостную картину философии Шанкары, но делал это в рамках концептуальной сетки европейской философии (если обратить внимание на те термины, которые он применяет для описания адвайты, – «этика», «религия», «субъективизм», «эмпирическое познание» и т. п.). Дасгупта же старался, насколько возможно, сохранить и оригинальную структуру концептуального поля адвайты, и ее терминологию, хотя и он все-таки прибегал к понятиям, разработанным в западной философской мысли (например, понятие идеализма). Кроме того, Дасгупта, в отличие от Радхакришнана, сосредоточивает внимание на теме, которая, с его точки зрения, является ключевой, – на теме познания и освобождения (строго говоря, эти два понятия следовало бы написать через дефис, так как они у Шанкары суть две стороны одной медали), пытаясь раскрыть суть адвайты через проблему постижения Брахмана-Атмана как осознания себя Брахманом-Атманом.

Веданта со всеми ее многочисленными вариантами оказывается у Дасгупты центральной философией Индии, а вопрос о постижении Брахмана – главным философским вопросом всей индийской культуры. И Дасгупта был в этом вопросе не одинок. В одной из старых, рубежа XIX – XX вв., книг по индийской философии автор прямо пишет о том, что вся индийская философия началась с проблемы понимания Вселенной как целого, решения которой были изложены в Ригведе (РВ X, 90), Брахманах и Упанишадах (Чх.-Уп., III, 14, 1) и других текстах, в которых главной темой было единое вселенское сознание⁷³⁴. Дасгупта говорит, в сущности, о том же самом – о вселенском сознании, интуиция которого проявляется в той или иной мере во всех системах индийской философии, но в наибольшей степени, конечно, в адвайте. Однако достаточно ясно она ощущается и, например, в буддизме, и это дает Дасгупте возможность утверждать, что Шанкара и его последователи многое заимствовали от буддистов (так, скажем, очень сходно понимание Брахмана в адвайте Шанкары и *śūnya* в мадхьямике)⁷³⁵. Иначе говоря, тема некоторой высшей реальности, имеющей к тому же свойства сознания, но сознания, свободного от принципа «я», проходит, согласно Дасгупте, красной нитью через всю историю индийской философии.

⁷³⁴ Griswold H. D. *Brahman: a study in the history of Indian philosophy*. N. Y.: The Macmillan company, 1900, p. 71.

⁷³⁵ Dasgupta S. N. *Op. cit.*, vol. 1, p. 493.

5.2) «Йогавасиштха» – между буддизмом и ведантой

Признаками влияния буддизма отмечен и другой важный текст, причисляемый Дасгуптой к системе веданта – «Йогавасиштха-рамаяна»⁷³⁶. Согласно этому тексту, единственным действительно эффективным средством спасения является самопознание. Ни аскеза, ни молитвы богам или жертвоприношения, ни изучение священных текстов ничем сами по себе не могут помочь в деле спасения, если человек не ищет в себе Брахмана, не пытается стать собой истинным⁷³⁷. Более того, путь к спасению открыт для всех, независимо от варновой и кастовой принадлежности⁷³⁸. Для спасения главное – стремиться познать себя истинного, найти в хаосе психических процессов в эмпирическом индивиде все то, что существует поистине, то, что неизменно, а значит, способно служить действительной опорой для существования Вселенной. В «Гаруда-пуране» понятие изменчивости приобретает негативный смысл, все преходящее, а следовательно, и тело, начинает восприниматься как неистинное, частное, пустое⁷³⁹. Тело в этом тексте описывается как одежда, которую можно снять и надеть другую, не изменяя при этом душу, причем тело рассматривается как препятствие на пути к освобождению, ибо оно полно желаний, привязывающих человека к земному миру с его непостоянством, изменчивостью, то есть миру неподлинному⁷⁴⁰. В «Йогавасиштха-рамаяне» спасение также ставится в зависимость от стремления человека найти подлинное за покровами изменчивого, и изучение шастр, аскеза и прочее получают какое-то значение лишь как вспомогательные средства в процессе самостоятельного движения к полному и окончательному самопознанию. «Подобно классической адвайта-веданте, ЙВ [«Йогавасиштха». – С. Б.] стремится обнаружить неэмпирическое ядро души, освобождая его от отождествления с внешними формами. Но, признавая эту цель, она осознает, что опорная точка для достижения Абсолюта-Атмана может находиться лишь в той феноменальной реальности, которую переживает *джива*. Феноменальный мир должен быть преодолен, но Абсолют открывается именно в нем и через него»⁷⁴¹.

Все сущее понимается здесь как *духовное по преимуществу*. Все телесное, в том числе и тела людей, суть только порождения сознания, ментальные конструкты (*kalpanā*), не имеющие никакого самостоятельного, независимого от сознания бытия. Сознание (*manas*) проявляется в реальности двойным образом – как *cid-bhāga* (букв. «духовная часть»), воспринимающее начало, познающий субъект, и как *jada-bhāga* («телесная часть»), воспринимаемый сознанием объект. Словом, все сущее понимается в этом тексте как *mānasa spanda* – «вибрация ума», деятельность сознания⁷⁴². Материальная реальность, согласно

⁷³⁶ Dasgupta S. N. Indian idealism, p. 154.

⁷³⁷ Glasenapp H. von. Zwei philosophische Rāmāyaṇas. Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur im Mainz, 1951, S. 22 – 23.

⁷³⁸ Ibidem, S. 23.

⁷³⁹ Тюлина Е. В. Ук. соч., с. 54.

⁷⁴⁰ Там же, с. 50 – 51.

⁷⁴¹ Девнарайн Д. Столикий Рудра, или онтология виртуального (по рассказам «Йога-васиштхи») // Историко-философский ежегодник 2004. М.: Наука, 2005, с. 130.

⁷⁴² Glasenapp H. von. Op. cit., S. 28 – 29.

этому тексту, целиком и полностью производна от сознания и является, по существу, его эпифеноменом. Мы, по учению Васиштхи, только из-за омраченности нашего сознания воспринимаем мир как реальный⁷⁴³. Само божество в его личностной форме есть не что иное, как персонифицированный *manas*, каковое положение сильно напоминает буддийскую концепцию «только-осознавания» (*vijñāpti-mātra*)⁷⁴⁴. И еще одна особенность учения Васиштхи привлекает внимание: это представление о том, что единственным валидным источником познания является лишь прямое, непосредственное восприятие (*pratyakṣa*), которое дает нам знание не только о внешних материальных вещах, но и о собственном «Я» и даже о боге⁷⁴⁵. Иными словами, божество дано нам в непосредственном восприятии, и это касается не только пророков (*ṛṣi*), которым Священная Речь открывается благодаря их «божественному слуху», но и вообще любого человека, который имеет достаточно мудрости и терпения, чтобы идти по пути самосовершенствования и стремиться к освобождению от страданий. А то, что мир полон страданий и сама жизнь есть, по существу, страдание, – это основная этическая посылка Васиштхи⁷⁴⁶, в чем, возможно, проявляется и буддийское влияние на идеологию этого текста. Если же бог может быть дан познанию напрямую, а не только через *шрути*, как в концепции Шанкары, то и нет, в принципе, необходимости изучать священные тексты, вполне достаточно собственного религиозного усердия и, конечно, надо, чтобы кто-то вел тебя по этой дороге, нужен наставник, от которого будет в значительной степени зависеть твое освобождение.

В «Йогавасиштхе» буддийские идеи синтезируются с идеями Упанишад, давая достаточно органичный сплав, служащий одним из элементов идеологической основы адвайты (которая появилась, согласно традиционным датировкам, спустя примерно век после создания «Йогавасиштхи», возникшей в VII – VIII вв.)⁷⁴⁷. Дасгупта прямо говорит, что весь этот текст производит впечатление больше буддийской, чем брахманистской работы⁷⁴⁸. Для автора (или авторов) «Йогавасиштхи» освобождение представляет собой исчезновение феноменального мира (*the cessation of this world-appearance*), ибо в действительности нет ни того, кто воспринимает, ни того, что воспринимается, ни самих актов восприятия, нет пустоты (*śūnya*), нет материи и сознания – есть лишь Брахман, понимаемый с точки зрения человека, пребывающего в сансаре, как полное прекращение потока феноменов. Брахман в этом тексте, по Дасгупте, прямо интерпретируется как прекращение возникновения феноменов, ибо он есть покой (*śānta*). Он – то же самое, что у адептов санхьи именуется *priguṣa*, у буддистов-йогачаринов – *vijñāna-mātra*, а у мадхьямиков – *śūnya*⁷⁴⁹. Высшую реальность нельзя, согласно «Йогавасиштхе» в интерпретации Дасгупты понимать ни как существующую, ни как несуществующую, она неопишима, и ей невозможно дать какое бы то ни было название, она

⁷⁴³ Buxton N. The crow and the coconut: accident, coincidence and causation in the Yogavāsiṣṭha // Philosophy East and West, 2006, vol. 56, no. 3, p. 392.

⁷⁴⁴ Glasenapp H. von. Op. cit., S. 54.

⁷⁴⁵ Atreya B. L. The philosophy of Yoga-vāsiṣṭha. Madras: The theosophical publishing house, 1936, p. 144.

⁷⁴⁶ Ibidem, p. 109 – 123.

⁷⁴⁷ Dasgupta S. N. Op. cit., p. 154.

⁷⁴⁸ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 2, p. 231.

⁷⁴⁹ Ibidem, p. 234.

одновременно воплощает в себе и динамическое, и статическое начала мира (spandāspandātma) ⁷⁵⁰.

Рассматривая этот текст, Дасгупта неоднократно прямо говорит о столь многозначительном сходстве между ним и буддийскими текстами (в особенности «Ланкаватара-сутрой»), что мимо него невозможно пройти и необходимо отметить, что буддийские и ведантистские тексты во многих отношениях выражают, по сути, одну и ту же мысль, только лишь разными средствами. Абсолют в «Йогавасиштхе» лишен каких бы то ни было характеристик и лежит за пределами переживания; иными словами, если нирвану, например, у буддистов живое существо может пережить, познать на опыте (если, конечно, достигнет надлежащего уровня ясности сознания и нравственного и интеллектуального развития), то в «Йогавасиштхе» состояние Брахмана (Brahmahood, как называет его Дасгупта) невозможно даже пережить на собственном опыте, и оно оказывается за пределами всякого возможного познания для любого живого существа. Высшее состояние – это не состояние блаженства, как в ортодоксальной адвайте, а состояние совершенной пустоты, абсолютно лишённое каких-либо качеств ⁷⁵¹, и окончательная цель всякого живого существа, всякого «Я» («Self») – раствориться в высшем «Я» – Брахмане (как и в адвайте) ⁷⁵².

Буддизм для Дасгупты оказывается не просто тесно связан с ортодоксальной индийской культурой (что, в общем-то, очевидно без всяких особых доказательств) – буддизм у него представляет собой, образно говоря, обратную сторону веданты: то, что в веданте получает положительные имена, и то, что буддийские мыслители подвергают исследованию, у ведантистов обрисовывается как невыразимое, находящееся за пределами языка, а значит, и познания. Но в конечном счете и те, и другие говорят об одной и той же Высшей Реальности – Абсолюте, который ортодоксальные ведантисты именуют Брахманом. Интересно в связи с этим отметить довольно заметное расхождение между ведантой и «Йогавасиштхой»: в первой Брахман понимается как *sat-cit-ānanda*, так что блаженство оказывается необходимой чертой Брахмана, точнее, элементом самой его сущности, тогда как в «Йогавасиштхе» не существует в действительности ничего приятного или мучительного, прекрасного или безобразного, горячего или холодного – все эти характеристики сущего появляются только лишь как творения нашего же собственного сознания ⁷⁵³. Поэтому Дасгупта и отмечает в этом тексте одну весьма интересную мировоззренческую особенность: целью всех человеческих усилий является освобождение от сил судьбы, ведущей человека, если он отказывается быть собой, на небеса или в преисподнюю, и он должен быть таким, каков он есть *на самом деле*, настолько, насколько это для него возможно (to exert oneself to his utmost), чтобы обрести высшую цель жизни ⁷⁵⁴.

Как видим, целью человеческой жизни в большинстве религиозно-философских школ древней и средневековой Индии, согласно Дасгупте,

⁷⁵⁰ Ibidem.

⁷⁵¹ Ibidem, vol. 2, p. 272.

⁷⁵² An introduction to the concepts of the Yoga-Vasistha. – <http://www.yogavasistha.com/introduction.htm>, 25.01.2008.

⁷⁵³ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 2, p. 242.

⁷⁵⁴ Ibidem, p. 254.

оказывается *освобождение*, которое, однако, в разных системах понимается очень по-разному. Для автора или авторов «Йогавасиштхи» это освобождение от определенной части собственной личности, ибо человек здесь – это свободный источник активности, деятельное существо, способное само определять свой путь в сансаре или пытаться выйти из нее, и то, что ограничивает его в его активности, является частью его же собственной личности⁷⁵⁵. Дасгупта замечает, что такое отношение к активности личности – явление в индийской философии уникальное, и с этим можно согласиться, однако оно, при всей своей уникальности, есть все-таки плоть от плоти индийского стереотипа религиозно-философского мышления, ибо «общим местом» его является идеал *свободы*, но свободы от определенной части нашей личности – всего комплекса материальных элементов, психологических реакций и т. д., покоящегося на невыразимой и не поддающейся осмыслению никакими средствами, имеющимися в распоряжении отдельного сознания, основы, имеющей, однако, природу Сознания – не «малого», частного сознания, ограниченного своими индивидуальными характеристиками, но Сознания вообще, высшего и всеобъемлющего, свободного от всяких индивидуальных ограничений.

В индийской философии «Йогавасиштха» занимает, конечно, особое место и стоит несколько в стороне от магистральной линии развития индийской философии, что видно хотя бы из отмеченного Дасгуптой принципа *puruṣa-kāra* (существенной роли собственной активности индивида в деле достижения высшей реальности). Если сравнивать ее с буддийской философией, то последняя окажется значительно более радикальной в том, что касается структуры личности, ибо она отвергает существование универсального «стержня» любой личности – Атмана, так что «Йогавасиштха» стоит гораздо ближе к брахманистской ортодоксии (если таковой считать веданту). Но, с другой стороны, она не является и вполне ортодоксальной, так как подчеркивает значение собственной активности индивида, которая в адвайта-веданте рассматривается как, скорее, отрицательный фактор на пути к освобождению, так как сам Брахман, как было показано выше, в адвайте принципиально неактивен. Однако есть во всех этих системах нечто общее – это мысль, что какая-то часть нашей же собственной личности является препятствием на пути к освобождению от страдания, и надо отказаться от менее ценной части самого себя, чтобы спасти более ценное из оков сансарического бытия. Это можно проиллюстрировать таким примером: некто страдает, скажем, зубной болью, но, не доверяя официальной медицине и боясь врачей, ходит к знахарям, полагая, что они вылечат его гораздо лучше, чем обычные стоматологи. Убеждение в превосходстве знахарей и «экстрасенсов» над официальной медициной является частью его личности, но оно же приводит к тому, что этот человек не может избавиться от своих мучений, поэтому, чтобы прекратить их, он должен отказаться от какой-то части своих убеждений. В случае с сансарическим бытием ситуация очень сходная: человек привык доверять своим привычкам, старым, давно укоренившимся убеждениям, следовать собственным желаниям или страхам (как человек из

⁷⁵⁵ Ibidem, p. 255 – 256.

вышеприведенного примера, не желающий идти к стоматологу из страха перед ним) и не хочет – или не может – разорвать круг привычной жизни, привычных психологических установок, так что освобождение предполагает радикальный разрыв со всем человеческим бытием и переход к новой установке, по которой единственной реальностью является Брахман (или – в мадхьямике – пустота). Освобождение – это радикальное изменение онтологического статуса личности, сопоставимое с кардинальным изменением ее социального и символического статуса, когда человек становится санньясином.

В таком контексте освобождение предполагает преодоление не только границ социальной структуры, но равным образом преодоление ограниченности нашего познания, выход за пределы собственной личности и освобождение от ограничений, которые налагает на живое существо сам феноменальный мир. Индийская философия в основных своих чертах, согласно Дасгупте, оказывается философией радикального недоверия к феноменальному миру. Если считать центральной философией Индии именно веданту, то вся индийская философия – это поиск выхода за пределы познаваемого мира к тому, что невозможно познать в собственном смысле слова, но что лежит при этом в основе мира, поддающегося познанию. В веданте все феномены относительны, не существуют самостоятельно и не являются реальностью самой по себе, так что за ними должно находиться нечто, от чего они зависят⁷⁵⁶. Поиском этой глубинной основы и заняты индийские философы с точки зрения Дасгупты. Она может пониматься различными способами – как *sat-cit-ānanda* в адвайте, как *śūnya* в мадхьямике и т. д., но в любом случае для освобождения необходимо приподнять завесу феноменов и увидеть реальность такой, какова она есть.

Конечно, не все даршаны соответствуют той парадигме, которую обрисовывает Дасгупта в своих текстах. Например, она не вполне соответствует основным принципам философии санкхьи и йоги, которая на протяжении веков играла существеннейшую роль в развитии индийского философского дискурса. В этих даршанах индивид должен осознать, что он изначально никак не связан с *prakṛti* (условно можно перевести этот термин как «материя») и является чистым сознанием; интересно отметить, что блаженство (*ānanda*) не входит в санкхье и йоге в число неотъемлемых характеристик истинной личности (которая здесь именуется не *Ātman*, а *puruṣa*), ибо является одним из эффектов *prakṛti*⁷⁵⁷.

5.3) Бхагавадгита, ṛta и понятие дхармы

Особое место в историко-философской концепции Дасгупты занимает Бхагавадгита. Этот текст, оказавший исключительное влияние на становление индийской философской мысли, им самим рассматривается, равно как и прочие тексты, в контексте исключительно интеллектуальной истории, и Дасгупта

⁷⁵⁶ Dasgupta S. N. The logic of the Vedānta. S. I., 1922, p. 153 – 154.

⁷⁵⁷ Подробнее см.: Бурмистров С. Л. Сурендранатх Дасгупта и философия йоги // Дасгупта С. Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли / Пер. с англ. О. В. Стрельченко. СПб.: Наука, 2008, с. 295 – 349. Бурмистров С. Л. Санкхья и йога в историко-философской концепции С. Дасгупты // Человек в третьем тысячелетии: Рабочие тетради гуманитарного семинара / Науч. ред. А. В. Дьяков. Курск: Курский гос. ун-т, 2007, с. 11 – 17.

ничего не говорит о возможном влиянии культуры, например, тамиллов на становление того мировоззрения, которое отражено в Гите, хотя оно там достаточно ясно прослеживается⁷⁵⁸. Важным моментом идеологии Гиты с точки зрения Дасгупты является ее оригинальность: она не принадлежит ни к парадигме санхьи, ни к парадигме веданты⁷⁵⁹. Это делает Гиту особенно важной для индийского историка с точки зрения чисто историко-философского исследования, так как этот текст, на первый взгляд не принадлежащий ни к одной четко ортодоксальной философско-религиозной традиции, может раскрыть перед историком философии такие особенности философской мысли Индии, которые невозможно с достаточной полнотой исследовать по другим творениям индийского философского гения.

Естественно, индийский историк не может обойти вниманием проблему отношений между Гитой и основными философскими системами Индии, отмечая, в частности, близость ряда идей поэмы к некоторым основным положениям санхьи и йоги, но призывая также не преувеличивать ее и не делать из нее поспешные выводы о глубоком концептуальном сходстве между Гитой и санхьей-йогой или об их взаимном влиянии.

В действительности, полагает Дасгупта, авторы Гиты не были еще знакомы со специальным значением термина «yoga», который только в «Йога-сутрах» Патанджали стал пониматься как *citta-vṛtti-nirodha* (подавление проявлений сознания)⁷⁶⁰. Суть йоги Патанджали разъясняет Вьяса, комментатор «Йога-сутр»: «То [сосредоточение], которое при сознании, собранном в точку, высвечивает объект как он есть в реальности, уничтожает аффекты, ослабляет путы кармы и ставит целью прекращение [развертывания сознания], оно-то и получает название йоги сознания»⁷⁶¹. Здесь, как видим, Вьяса связывает йогу как систему психотехнических практик прежде всего с теоретико-познавательным идеалом, предполагающим видение вещей в их объективной самотождественности, без которого невозможно обретение освобождения от уз сансары⁷⁶². Иными словами, Вьяса имеет в виду в первую очередь освобождение, так сказать, нашего умственного «зрения», мировидения адепта йоги, который ради освобождения должен избавиться от ложных взглядов. Идеал же Гиты – совершенно иной: не столько обретение истинного видения мира, сколько исполнение собственного варнового долга.

Выше уже шла речь о понятии *ṛta* и мировом порядке, которые в Ведах тесно связаны, во-первых, друг с другом, а во-вторых, с действиями человека. В Гите эти воззрения получают дальнейшее развитие в виде идеологемы *dharma*, суть которой состоит в том, что для поддержания космического порядка каждый человек должен вести себя в соответствии со своим долгом, выполняя его независимо от того, какие плоды это ему принесет. Абсолютно бескорыстное исполнение своего долга составляет суть «карма-йоги», проповедуемой в Гите и соблюдаемой самим же божеством. Сущность дхармы, как она понимается в

⁷⁵⁸ Бурмистров С. Л. Бхагавадгита – памятник интеркультурного диалога // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, серия «Философия», 2009, № 1 (25), с. 7 – 15

⁷⁵⁹ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 2, p. 476.

⁷⁶⁰ Ibidem, p. 443.

⁷⁶¹ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, ГРВЛ, 1992, с. 86.

⁷⁶² Островская Е. П., Рудой В. И. Реконструкция системы // Классическая йога, с. 16.

Гите, можно проиллюстрировать своеобразным положением правителя во множестве сравнительно примитивных культур, в которых от царя зависит все, вплоть до погодных явлений, так что малейшее его телодвижение может нарушить мировую гармонию и ввергнуть его народ в бедствия⁷⁶³.

В какой-то степени такое отношение к правителю было характерно и для арьев, примером чему могут служить эдикты Ашоки: в них царь предстает не просто как глава государства, а как правитель всего живого на своей земле, охраняющий все живые существа ради поддержания сакрального порядка⁷⁶⁴. Этот царский долг выражен в понятии дхармы царя. «Дхарма – то, на чем держится (dhṛ – “держат”) мир. И царь, который предан дхарме, тем самым является Миродержцем»⁷⁶⁵. Дхарма царя предполагает тотальную его ответственность за все, что происходит в стране, и на благо страны должно быть направлено *каждое* его действие, даже самое, на первый взгляд, незначительное. «В древнейшую эпоху в Индии царь мыслился частичным воплощением и магическим двойником “небесного царя” – Индры. Он был именно “сакральным царем”, еще не осуществлявшим политической власти, но несущим функцию магического обеспечения успеха в тех же двух аспектах, что и Индра: войны и плодородия»⁷⁶⁶. Естественно поэтому, что от правителя зависело слишком многое, чтобы он мог позволить себе вести себя в соответствии с собственными желаниями.

Однако свой долг есть не только у царей. В конечном счете, каждый человек в мире в той или иной степени ответствен за все, что происходит в мире, так что космический характер, изначально присущий лишь действиям правителя, приобретают и поступки обычного человека. В Гите это выражено в понятии дхармы – связанного с варновой принадлежностью долга, который есть у каждого человека и который каждый должен выполнять наилучшим образом. При этом дхарма у каждого своя, и лучше плохо выполнять свою *дхарму*, чем хорошо – чужую (БхГ 3:35)⁷⁶⁷. Это учение вложено в уста Кришны, который побуждает Арджуну вспомнить свой долг кшатрия и сражаться, несмотря на то, что врагами его являются его родственники. В этом учении можно увидеть признаки радикального изменения идеологии древнеиндийского общества, в котором родственные отношения становятся настолько слабыми и начинают представляться столь мало обязывающими человека к чему-то, что можно, не опасаясь встретить всеобщее осуждение, выступить против кровных родственников, выполняя свой варновый долг. Варна становится более важным социальным феноменом, чем семья.

Разумеется, это не значит, что семейные и общинные отношения совсем отошли на второй план и потеряли свое прежнее значение – напротив, деревенская община сохраняла свое влияние на умы древних индийцев и продолжала оставаться существенным фактором, определяющим общественное

⁷⁶³ На это обратил внимание еще Дж. Фрэйзер: Фрэйзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. К. Рыклина. 2-е изд. М.: Политиздат, 1986, с. 165.

⁷⁶⁴ Вигасин А. А. Древняя Индия: от источника к истории. М.: Восточная литература, 2007, с. 64.

⁷⁶⁵ Там же, с. 107.

⁷⁶⁶ Васильков Я. В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (сказание о Ришьяшринге) // Литература и культура древней и средневековой Индии, с. 111.

⁷⁶⁷ Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1999, с. 28.

сознание древней и средневековой Индии (собственно, постепенный распад деревенской общины начался в Индии только в колониальную эпоху), но к ней прибавились и другие факторы, влияние которых оказалось не менее глубоким и разносторонним. Акад. С. Ф. Ольденбург отмечает, что самой основой индийской культуры всегда были «деревня, каста, брахманство, санскритский язык во всей громадной литературой, написанной на этом языке»⁷⁶⁸. Сельская община оказалась одним из наиболее мощных компонентов в этой основе⁷⁶⁹, причем компонентом, действие которого исследователями «высокой» культуры – философских концепций, религиозных практик, истории индийского искусства – не всегда учитывается в достаточной степени: чаще всего привлекают внимание санскрит с его лингвистической спецификой, состоящей в исключительном богатстве и сложности форм и позволяющей легко, кратко и очень емко выразить практически любые, самые абстрактные философские и религиозные спекуляции⁷⁷⁰, или варна брахманов, являющаяся, подобно филидам в дохристианской Ирландии, носителем коллективной памяти, идеологическая же роль общины пока остается в тени. Тем не менее, понятие дхармы, хотя и интерпретируется в Гите как в первую очередь долг варновый, может с достаточным основанием пониматься и как долг перед общиной. В этом случае проблема Арджуны на поле Курукшетра состоит именно в конфликте между двумя формами долга – долгом перед родичами и дхармой своей варны, а Кришна помогает ему разрешить эту коллизию в пользу последней альтернативы.

Интересно, что действие, к которому Кришна побуждает Арджуну, он называет неизбежным (букв. *nitya* «вечным»): «Совершай неизбежное действие, / оно лучше бездействия, Партха» (БхГ 3:8)⁷⁷¹. Человек должен совершать то, что предначертано ему понятием о долге, отрешаясь при этом от всякой мысли о собственной выгоде, о том, что получит он и что потеряет, совершив то, что должен: «Совершай же, что следует, Партха, / ни к чему никогда не привязан; / отрешенный, свершая деянья, / обретает нетленное благо» (БхГ 3:19)⁷⁷². Таковы основания этики Гиты: «Человеку следует совершать действия, вытекающие из его семейного, религиозного и общественного состояния и долга, *абсолютно бескорыстно*, т. е. не ожидая от них никакой награды, пользы, “плода”; примером такой бескорыстной деятельности является прежде всего сам Кришна, который, будучи всемогущим божеством и ни в чем не нуждаясь, все-таки воплощается на земле и совершает предписанные шастрами действия, дабы сохранить гармонию и порядок в мире»⁷⁷³. Здесь мы опять видим представление о вселенской гармонии, зависящей от действий человека, с той единственной разницей, что не только царь оказывается динамическим центром Вселенной, но и любой вообще человек, а поддержание вселенской гармонии

⁷⁶⁸ Ольденбург С. Ф. Основы индийской культуры // Ольденбург С. Ф. Культура Индии / Сост. и предисл. акад. И. Ю. Крачковского. М.: Наука, 1991, с. 23.

⁷⁶⁹ Данге Ш. А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., 1975, с. 67.

⁷⁷⁰ Санскрит в значительной мере обеспечивал культурное единство Индии, подобно латинскому языку в средневековой Европе, и по праву считается одним из важнейших элементов ее культурного наследия. См.: Panikkar K. M. Our inheritance – Sanskrit // Indian inheritance, p. 3.

⁷⁷¹ Бхагавадгита, с. 25.

⁷⁷² Там же, с. 26.

⁷⁷³ Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита, с. 109.

зависит от способности человека следовать социальному долгу и обеспечивать социальный порядок, который оказывается изоморфен порядку космическому. Представление об изоморфизме порядков социального и космического имело следствием возникновение идеи об ответственности человека за все, что происходит во Вселенной. Высшим же воплощением этой ответственности является само божество. Кришна прямо говорит, что, если он устранился от действий, Вселенная погибнет, поэтому, чтобы мир существовал, божество должно быть активным, несмотря на то, что активность в принципе для него вовсе не обязательна⁷⁷⁴.

Ключевым понятием в учении Гиты является дхарма, понимаемая как долг человека, связанный с его положением в обществе – точнее, в варновой системе. Здесь уже от каждого отдельного индивида, независимо от того, принимает ли он участие в каких-либо жертвоприношениях или иных ритуальных действиях, зависит гармония мира. Точнее говоря, здесь вся жизнь индивида оказывается единым всеобщим ритуалом, поэтому ритуальным значением наполняется каждое его действие⁷⁷⁵. Однако было бы не совсем верно интерпретировать все эти положения Гиты как этические⁷⁷⁶. Дасгупта прямо предупреждает читателя против такого прочтения текста Гиты, ибо в поэме речь идет не о нравственности в нашем, современном понимании этого слова, а о ведических предписаниях (*vidhi*); более того, в самом тексте поэмы, пишет Дасгупта, не делается еще попыток понять сущность *vidhi*, так что весь текст Гиты направлен скорее на то, чтобы помочь ее читателю или слушателю лучше адаптировать свое поведение (и, что особенно важно, *мотивы* своего поведения) к требованиям Вед⁷⁷⁷.

Здесь, интерпретируя понятие дхармы в Гите, Дасгупта стоит на вполне исторических позициях, не пытаясь модернизировать суть поэмы – в отличие, например, от Радхакришнана, который, рассматривая Гиту, прямо говорит о ее этике, сущность каковой находит в понятии свободы, причем «истинная свобода означает преодоление себя или соединение с высшим существом с помощью логики, любви или жизни»⁷⁷⁸. Примечательно, что Радхакришнан, разъясняя

⁷⁷⁴ Существует мнение, что учение Гиты о долге связано с *kālavāda* – учением о том, что единственной движущей силой мира является время (*kāla*), а люди суть только инструменты в руках времени или судьбы. Принятие такой доктрины означает либо полное бездействие, так как от человека ничего не зависит, а все решает судьба, либо незаинтересованное исполнение того, что требуют долг или обстоятельства (что мы, собственно, и находим в Гите), либо стремление к правильному действию в надлежащее время. См.: Петрова М. И. Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы») // История философии, 2004, № 11, с. 138.

⁷⁷⁵ То же самое можно увидеть не только в Гите, но и, например, в дхармашастрах: Самозванцев А. М. Правовой текст Дхармашастры в аспекте ритуалистической культуры Древней Индии // Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества, с. 5 – 39.

⁷⁷⁶ Иногда даже проводится совершенно некорректное и с историко-философской точки зрения недопустимое сравнение, например, учения Гиты с этикой Канта, опирающееся на мысль о том, что в обоих случаях высшим императивом действия человека является долг: Bishop D. H. The Bhagavad Gītā // Indian thought: an introduction, p. 66. Боброва М. С. «Бхагавад-гита» и «Религия в пределах только разума» Канта: единство понятия морального долга // Путь Востока: Универсализм и партикуляризм в культуре. Материалы VIII молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2005, с. 34 – 41. Мой анализ этих взглядов см. здесь: Бурмистров С. Л. Этика Гиты и этика Канта: возможно ли сравнение? // Махабхарата, Бхагавадгита и неклассическая рациональность. Материалы III международной научно-теоретической конференции (25 – 26 ноября 2008, Владимир, ВлГУ) / Под ред. А. С. Тимошука. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2008, с. 58 – 62.

⁷⁷⁷ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 2, p. 483.

⁷⁷⁸ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 486.

суть этики Гиты, говорит о прогрессе, о «греховной плоти», цитирует Плотина⁷⁷⁹, то есть использует вполне западную терминологию, что в его случае вполне естественно, так как одна из важнейших целей его книги – показать суть индийской философии европейцам и европейски образованным индийцам, это индийская философия «для других», тогда как труд Дасгупты – это, можно сказать, индийская философия «для себя», такая, какой она видится с точки зрения ведантистской традиции безотносительно к каким бы то ни было достижениям западной мысли (по крайней мере, по замыслу, хотя в действительности Дасгупта, как было показано выше, не мог – да и вряд ли стремился – избежать влияния западных идеологических схем на свое мировоззрение).

В свете учения о дхарме понятнее становится и представление Гиты о природе человека. Авторы поэмы отождествляют индивидуальное человеческое «я» со всеобщим, вселенским «Я», чем снимают антагонизм между природным и духовным: природа – такое же проявление творческой силы божества, как и человеческий дух, а значит, между ними нет четкой грани⁷⁸⁰. Дасгупта, однако, идет дальше, разъясняя, что суть учения Гиты заключается в представлении о двух уровнях нашего «я» – высшем и низшем или, лучше сказать, истинном и ложном, разница между которыми состоит в том, что ложное «я» есть источник эгоистических импульсов, стремления к наслаждениям, тогда как истинное «Я» побуждает нас к самосовершенствованию, к реализации религиозно значимых целей⁷⁸¹. Здесь Дасгупта воспроизводит по существу адвайта-ведантистскую модель личности, в которой, как и во «внешней» реальности, есть два уровня – *vyavahāra* и *paramārtha* (соотв. «малое» человеческое «я» – *ahamkāra* и Высшее «Я» – *Paramātmān*). Показательно в связи с этим, что начинает Дасгупта свое исследование Гиты со взглядов Шанкары, изложенных им в комментариях на поэму.

Согласно Шанкаре, пишет индийский историк, основной смысл Гиты заключается в том, что освобождение можно обрести лишь посредством истинного знания, исполнение же ритуалов и всего остального, что входит в понятие «*dharma*», не является обязательным и играет лишь вспомогательную роль, пока мы пребываем погруженными в неведение⁷⁸². Ритуалы, по Шанкаре (в изложении Дасгупты), нужны лишь для достижения ясности сознания (*sattvaśuddhi*), с обретением же истинного знания необходимость в них отпадает⁷⁸³. Для Дасгупты важнейшим моментом в Гите оказывается познавательный, предполагающий изменение мировоззренческой установки, и особенно выпукло проявляется это, если сравнить представления Дасгупты с интерпретацией Гиты, например, Радхакришнаном или Хириянной. У первого из них основной смысл поэмы обрисован как обретение божества, и Радхакришнан прямо говорит о ее теистическом *par excellence* характере⁷⁸⁴. Обретение же общения с божеством возможно лишь посредством йоги: «С

⁷⁷⁹ Там же, с. 486 – 487.

⁷⁸⁰ Reddy V. N. K. *Concepts of man // Indian thought: an introduction*, p. 254.

⁷⁸¹ Dasgupta S. N. *Op. cit.*, vol. 2, p. 445.

⁷⁸² *Ibidem*, p. 437.

⁷⁸³ *Ibidem*, p. 438.

⁷⁸⁴ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 465.

помощью йоги можно достигнуть бога, связать себя с силой, управляющей Вселенной, ощутить абсолют. Йога – это *подчинение* не только той или иной силы души, но всех сил сердца, ума и воли богу. Йога – это попытка человека объединиться с более глубоким началом»⁷⁸⁵. У Радхакришнана учение Гиты представляется как учение чисто теистическое, в котором именно *подчинению* божеству отводится основная роль в достижении мокши. Хириянна же большее внимание уделяет карма-йоге, именно в ней полагая сущность учения, провозглашенного Кришной в поэме⁷⁸⁶. Следовательно, для Радхакришнана основным содержанием Гиты является определенное *эмоциональное* отношение к божеству, ибо очевидно, что без полной отдачи самого себя в руки высшего существа никакое поклонение невозможно, для Хириянны же на передний план в учении Гиты выступает известного рода *деятельность* или, точнее, определенная ее *мотивация*, предполагающая абсолютно бескорыстное исполнение дхармы. Дасгупта же среди всех особенностей идеологии, выраженной в поэме, выделяет особо *познавательный момент*.

При этом, однако, нельзя не отметить специфику понимания термина «знание» в веданте: знание здесь затрагивает не только рациональные, дискурсивные элементы личности, но всю личность целиком, все множество форм психической деятельности⁷⁸⁷. Высшая истина не есть просто некая «точка зрения»: знать истину значит *быть* тем, что ты знаешь. Знание на высшем уровне исключает всякое субъект-объектное деление, и именно поэтому Дасгупта четко разграничивает учения Гиты и йоги Патанджали: с его точки зрения, высшая цель Гиты – помочь индивиду вступить в общение со своим собственным высшим «Я», или божеством⁷⁸⁸.

Примечательно, что это возможно только при неукоснительном исполнении варнового долга, на первый взгляд не имеющего прямого отношения к духовному совершенствованию. Мы привыкли считать, что между социальным положением человека и его нравственным (и тем более – религиозным) совершенством нет никакой необходимой связи, так что можно быть вполне духовно совершенным на любом общественном поприще и, более того, внутреннее совершенство служит идеальным фундаментом для выполнения любой общественной миссии. С точки же зрения Гиты – и Дасгупта ясно это показывает – духовное совершенство достигается лишь посредством исполнения своей дхармы. Иными словами, социальное положение индивида первично по отношению к его религиозному статусу и нравственной ценности его личности.

Очень точно пишет Р. Б. Рыбаков: «Личность в индуизме – лишь стадия на пути к Безличному»⁷⁸⁹. В индуизме социальный статус индивида, как известно, жестко предопределен статусом его родителей, возможности социального роста предельно ограничены, но такие же ограничения налагаются

⁷⁸⁵ Там же, с. 467.

⁷⁸⁶ Hiriyanna M. Op. cit., p. 121.

⁷⁸⁷ Молодцова Е. Н. Анализ феномена знания в традиционной индийской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. М., 1986, ч. 1, с. 82.

⁷⁸⁸ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 2, p. 448.

⁷⁸⁹ Рыбаков Р. Б. Социально-регулятивные функции индуизма // Индуизм: традиции и современность. М.: Наука, ГРВЛ, 1985, с. 35.

и на духовный рост, который возможен только в рамках дхармы⁷⁹⁰. В таком контексте ценность отдельной личности действительно оказывается ничтожно малой по сравнению с ценностью того высшего начала, которое адепт, например, адвайта-веданты должен познать как основу своего собственного «я». Эту особенность отмечает и Дасгупта: сравнивая учение Гиты с философией мимансы, он подчеркивает, что суть последней – достижение в первую очередь *индивидуального* блага, тогда как в Гите речь идет о благе всеобщем⁷⁹¹. Суть ее, говорит Дасгупта, заключается в том, чтобы просто помочь отдельному человеку правильно исполнять свой варновый долг, воспринимая его не как тягостную обязанность, а как средство общения с богом⁷⁹².

В свете всего сказанного понятнее становится и представление Гиты о личности. Являя Арджуне свою «вселенскую форму» (*viśvaṅmūṛta*), Кришна являет ему, по сути, глубинную основу личности самого Арджуны (впрочем, как и любого другого живого существа). Когда Арджуна говорит Кришне: «Все, что ни есть меж землею и небом, / страны все света – собою Ты обнял»⁷⁹³, он говорит о всеобщности божества, которое не только за пределами миру, но и имманентно ему, а следовательно, имманентно также и каждой отдельной личности⁷⁹⁴. Следование варновому долгу без всякой личной заинтересованности в результатах своих действий – основной смысл Гиты⁷⁹⁵ – предполагает, таким образом, устранение ограничений, неизбежно налагаемых на человека самим фактом его индивидуальности, отделенности от других, от Вселенной и, главное, от своего истинного «Я», так что подобное отрицание абсолютной ценности собственной личности обретает здесь глубокий сотериологический смысл: избавление от своей индивидуальности – это избавление от связанных с нею ограничений, а значит, соединение с тем, что никаким ограничениям не подвержено, – с богом.

Рассматривая учение Гиты, Дасгупта обращает внимание на сходство некоторых ее принципиальных положений с философией буддизма. Невозможно, в частности, пройти мимо учения о самоконтроле, близкого к буддийским практикам. Также обращает на себя внимание, по мнению индийского историка, и многозначительное сходство буддийского учения о Среднем Пути со взглядами на человеческое поведение, высказываемыми Кришной, который наставляет Арджуну, что не следует предаваться безудержно наслаждениям, но в то же время не стоит и ударяться в крайний аскетизм, отказывая себе во всем и подвергая себя мучениям⁷⁹⁶. При всей неортодоксальности буддизма он не просто остается частью индийской культуры и влияет в качестве таковой на другие, ортодоксальные религиозно-философские течения, – для Дасгупты он представляет собой одно из проявлений того же самого монистического духа, который был выражен уже в

⁷⁹⁰ Там же, с. 30.

⁷⁹¹ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 2, p. 486.

⁷⁹² Ibidem, p. 501.

⁷⁹³ Бхагавадгита, с. 63.

⁷⁹⁴ Отметим, кстати, что в очень похожих выражениях говорит о божестве, например, Калидаса в «Рагхуванше»: Калидаса. Род Рагху («Рагхуванша») / Пер. с санскр., введ. и прим. В. Г. Эрмана. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996, с. 190 – 191.

⁷⁹⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 2, p. 513.

⁷⁹⁶ Ibidem, p. 493.

Упанишадах (при всей гетерогенности этого корпуса текстов), а наиболее полно осуществился в адвайте. Однако более других на становление идеологии Гиты повлияли, с точки зрения Дасгупты, конечно, Упанишады, ибо именно в них впервые была высказана мысль, что вместо внешнего ритуала достаточно совершать внутренний, мысленный, а из этого выросло и представление о единой истинной реальности, лежащей в основе феноменального мира и, что особенно важно, имеющей духовный характер, единоприродной с нашим индивидуальным сознанием⁷⁹⁷.

Как видно, и здесь, как и в исследовании буддизма, Дасгупта в качестве стержня всей индийской культуры видит Упанишады и изложенное в них учение о Брахмане-Атмане. И здесь, равно как в других вопросах, имеет значение не только то, о чем говорит мыслитель, но и то, о чем он *не* говорит. Дасгупта не рассматривает, в частности, гипотезу о неарийском влиянии в идеологии Гиты. Важно, что сам образ Кришны для всего эпоса, в общем, чужероден. Он был введен в текст эпоса уже после того, как сложился основной сюжетный костяк «Махабхараты», под влиянием появившегося тогда и набиравшего силу кришнаизма, последователи которого подвергли почти уже сложившийся эпос редактированию, сблизив Пандавов и Кришну. «Кришна стал изображаться как родственник Пандавов, их друг и наставник, а также как философ. В свою очередь, сами Пандавы стали изображаться полностью сознающими божественность Кришны. Внушается мысль, что все свершения героев эпоса были достигнуты лишь благодаря Кришне. Другими словами, Кришна превращается в центральную фигуру эпоса – ту ось, вокруг которой вращаются все действующие лица и все события эпоса»⁷⁹⁸. Возможно, именно его образ является одним из наиболее убедительных свидетельств неарийского влияния на культуру арьев, которое современные индийские историки (особенно те, что ориентируются в мировоззренческом плане на веданту) иногда отрицают.

Дасгупта неоднократно подчеркивает, что именно Упанишады являются прямым источником идеологии Гиты; в частности, из Упанишад авторами Гиты заимствована, с его точки зрения, и идея личного бессмертия, суть которой в интерпретации Дасгупты заключается в том, что истинно сущее разрушиться и исчезнуть не может, а так как *подлинная* личность человека – это истинно-сущий Атман, то, естественно, делается вывод о бессмертии истинной человеческой души⁷⁹⁹. Путь, проделанный индийской философской мыслью от Упанишад к Гите, Дасгупта прослеживает и дальше – к «Бхагавата-пуране», вайшнавизму и движению бхакти, сыгравшим значительную роль в формировании современного облика индийской духовной культуры⁸⁰⁰. Мы видим здесь некоторую более или менее последовательную традицию религиозно-философской мысли, идущую, развиваясь, от Упанишад к вайшнавам – из VIII в. до н. э. к XX в. н. э., к «Обществу сознания Кришны» и другим неоиндуистским движениям, опиравшимся на идею экстатической

⁷⁹⁷ Ibidem, p. 494.

⁷⁹⁸ Дандекар Р. Н. Махабхарата: ее происхождение и развитие // Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму / Сост. Я. В. Васильков. Пер. с англ. К. П. Лукьяненко. М.: Восточная литература, 2002, с. 189.

⁷⁹⁹ Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy, vol. 2, p. 518.

⁸⁰⁰ Ibidem, p. 532.

любви к божеству. При этом Дасгупта весьма критично (что вполне естественно в свете сказанного) относится к мысли о возможном влиянии христианства на формирование идеологии Гиты, считая такое мнение «просто фантазией» («mere fancy»)⁸⁰¹. Текст поэмы, по его мнению, сформировался в окончательном виде в очень раннюю эпоху, когда основные системы философской мысли в Индии еще находились в стадии становления; по этой причине, кстати, полагает Дасгупта, Гита является памятником не столько философской, сколько религиозной мысли, наставляя читателя или слушателя больше о праведной жизни, чем о правильной мысли⁸⁰².

Однако совершенно справедливо замечает В. С. Семенцов, что все это было бы верно, если бы Гита с самого начала была фиксированным текстом (что характерно для авторских произведений). Но поэма в течение многих веков передавалась изустно, будучи открытой для изменений, и была зафиксирована только в XI в., когда Шанкара написал комментарий на нее⁸⁰³, так что влияние христианской идеологии на учение Гиты как минимум нельзя исключать. Цитированный выше Р. Гарбе, как мы видели, специально рассматривает вопрос о влиянии христианства на кришнаизм и обнаруживает таковое, Дасгупта же стремится показать, что индийская культура – по крайней мере, ее «ядро» (Веды, Упанишады, Гита, учение Шанкары) – просто не могла испытать какое бы то ни было внешнее воздействие, способное сколько-нибудь существенно изменить ее суть. Вряд ли согласился бы Дасгупта с мнением одного из современных индийских исследователей Гиты, по которому главная мысль Гиты состоит в том, что бог воплотился в смертном теле Кришны, чтобы вдохновить Арджуну на поиск божества и обретении единства с ним⁸⁰⁴. Такое толкование явно наводит на мысль о влиянии христианского мировоззрения на самого исследователя, который вольно или невольно подстраивает Гиту под соответствующие идеологемы, вовсе не обязательно органичные для мировоззрения, выраженного в поэме.

Так же критично Дасгупта подходит и к мнению Гарбе о том, что изначально Гита была по духу близка к санкхье⁸⁰⁵. Он еще раз повторяет здесь свою мысль, что в действительности Гита была создана еще до того, как сложились первые даршаны, поэтому поиск в ней элементов санкхьи или какой-либо иной традиционной философской системы неизбежно приведет к ее неоправданной модернизации⁸⁰⁶. Из этого следует, в частности, что учение о поклонении божеству и всецелой преданности ему восходит ко временам, когда создавались первые Упанишады – ведь в поэме, говорит Дасгупта, основная мысль состоит в том, что человек должен вступить в *личностные* отношения с божеством и, лишь снискав божественное покровительство и милость, достигает раскрытия в себе своего вечного начала⁸⁰⁷.

Как видим, разные исследователи по-разному расставляют акценты в Гите. Для К. Мунши учение Гиты – это идеология боговоплощения и

⁸⁰¹ Ibidem, p. 550.

⁸⁰² Ibidem, p. 534.

⁸⁰³ Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике, с. 113 – 114.

⁸⁰⁴ Munshi K. M. Bhagavad-gita and modern life. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1955, p. 19 – 20.

⁸⁰⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 2, p. 550.

⁸⁰⁶ Ibidem.

⁸⁰⁷ Ibidem, p. 530.

совершенствования человека посредством движения к богу, и акцент здесь делается на раскрытии адептом своего подлинного «Я». Радхакришнан больше подчеркивает универсализм учения Гиты, ибо, если жертвоприношения может совершать лишь человек, обладающий необходимыми для этого средствами и временем, то практику бхакти можно осуществлять и среди повседневных дел, посвящая свои труды богу⁸⁰⁸. Дасгупта же, как было показано выше, на передний план выдвигает идеи, во-первых, богопознания, а во-вторых, деятельности, свободной от эгоцентрических мотивов. Деятельность человека, согласно Гите в интерпретации Дасгупты, является чистой или омраченной лишь в зависимости от мотивов, которыми руководствуется тот, кто действует, поэтому, чтобы деяния были чисты, душу следует освободить от всякого попечения о себе и своей выгоде (в самом широком смысле этого слова)⁸⁰⁹.

Его позиция весьма показательна для индийской философской традиции, в которой индивид – это в значительной мере то, что он делает⁸¹⁰, ибо личность человека как отдельного индивида определяется в первую очередь тем, какое место он занимает в варновой системе и каковы его ритуальные обязанности. Несколько упрощая, можно сказать, что личность отдельного человека по традиционным (ортодоксальным) индийским представлениям складывается из двух компонентов – вечное и универсальное начало – Атман, присутствующий одинаково в любом индивиде, и его «оболочка» – варновый статус индивида и связанная с ним дхарма. Видно, что основное внимание в Гите Дасгупта уделяет двум моментам – учению о действии и учению о божестве и воссоединении с ним, – из чего видно, что индийский историк интерпретирует поэму *rag excellence* в ведантистском ключе.

Как мы уже видели, Дасгупта признает возможность инокультурного влияния на индийскую религиозно-философскую мысль только тогда, когда речь идет о материализме, атеизме, скептицизме – словом, о направлениях, которые с позиций ортодоксальной веданты представляются маргинальными. Поэтому, конечно, с такой точки зрения невозможно сравнивать, индийский эпос, например, с древнегреческим, как это делает В. Рубен⁸¹¹. По мнению немецкого индолога, в Индии и в античной Греции эпос развивался в сходных социальных и культурных условиях, поэтому можно говорить о типологической близости, например, «Махабхараты» и «Рамаяны» с одной стороны и «Илиады» и «Одиссеи» – с другой⁸¹². Рубен пытается проследить общие закономерности становления и развития «эпического сознания», специфического типа мышления и своеобразного мироощущения людей, живших в таком обществе, которое одно только могло породить эти эпические поэмы. С его точки зрения индийский эпос не уникален и подчиняется тем же самым закономерностям, что и любой другой – греческий и какой угодно еще.

Для Дасгупты же такой взгляд недопустим: то, что изложено в шрути, является высшей и окончательной истиной, абсолютным знанием, и Гита, пусть

⁸⁰⁸ Radhakrishnan S. Bhagavadgita // Indian inheritance, p. 183, 185.

⁸⁰⁹ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 2, p. 507.

⁸¹⁰ Дойч Э. По поводу сравнительного анализа «самости» / Пер. с англ. Г. А. Новичковой // Бог – человек – общество, с. 26.

⁸¹¹ Ruben W. Die homerischen und die altindischen Epen. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

⁸¹² Ibidem, S. 15, 25.

даже и не принадлежит к шрути, несет на себе, тем не менее, отблеск высшего знания, излагая это знание для простолюдинов, для тех, кому недоступно изучение Вед. Говоря грубо, Гита «выше» и гомеровского эпоса, и любых других эпических произведений уже потому, что является записью прямого наставления божества смертному человеку, тогда как «Илиада» и «Одиссея» суть просто поэтические повествования о деяниях обычных смертных людей, пусть и поддерживаемых и направляемых богами. Иными словами, «Махабхарата» и ее часть – Гита выражают, с точки зрения Дасгупты, учение о божестве и о путях его достижения, в них выражено строго монистическое мировоззрение, составляющее суть веданты, Упанишад и Вед. Основное содержание поэмы прочитывается им как учение о божестве, прочие же моменты, которые тоже нашли отражение в Гите, – постепенное размежевание с брахманистской ортодоксией, поиск новых этических парадигм, наконец, даже изменение социальных отношений⁸¹³, – воспринимаются им как маргинальные, случайные, не имеющие прямого отношения к смыслу текста. Нельзя не отметить, что Дасгупта и по отношению к текстам применяет ту же самую ведантистскую парадигму мышления, с позиций которой рассматривается человек: как в личности, в тексте тоже есть своего рода «Атман» – истинное, основное содержание, выражающее суть и смысл существования текста, – и содержание второстепенное, аналогичное *aḥamkāra* в структуре личности, которое не меняет сути текста и которое по этой причине можно игнорировать.

5.4) Философские аспекты вайшнавизма

Даже беглое рассмотрение текста «Истории индийской философии» показывает, что магистральным ее направлением Дасгупта считает религиозное, представленное, прежде всего, различными направлениями веданты, а в нем выделяет главным образом те моменты, которые связаны с сугубо мировоззренческой проблематикой, не ставя вопроса о возможных влияниях на философию со стороны, например, магических практик коренных народов Индостана. Это хорошо видно по его анализу творчества альваров и становления школы Рамануджи, которая альварам многим обязана⁸¹⁴. Альвары – тамильские поэты-вайшnavы, идеология которых впоследствии дала жизнь движению бхакти⁸¹⁵, – воспевали экстатическую, нерассуждающую и всепоглощающую любовь к богу, которая одна только и является средством спасения. Любовь к божеству должна быть такой, чтобы сознание (индивидуальное, отделенное от сознания целого, от сознания божества) полностью растворилось в ней, и благодаря этому человек сможет преодолеть свое изначальное одиночество, вступая в общение с высшей Личностью⁸¹⁶.

Здесь сразу обращает на себя внимание один момент: в адвайте высшее начало мира понималось как безличное, а личностное божество – *Īśvara* воспринималось как лишь относительно истинная форма Брахмана; у альваров

⁸¹³ Амоголонова Д. Д. Идеологическое значение Бхагавадгиты – памятника древней культуры Индии // Методологические аспекты изучения древней культуры Востока. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1988, с. 134.

⁸¹⁴ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 134 – 139.

⁸¹⁵ Vaiyapuri Pillai S. History of Tamil language and literature. Madras: New Century book house, 1956, p. 114 – 116.

⁸¹⁶ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 79.

же (а также, например, у Ямуны, одного из предшественников Рамануджи) основа Вселенной понималась как высшая Личность. Даже бог, говорил Ямуна, не лишен самосознания, он тоже является личностью, как и человек, что засвидетельствовано в Упанишадах⁸¹⁷. Для того, чтобы вступить в общение с этой бесконечной Личностью, и нужна была, согласно альварам, экстатическая любовь, способная погрузить человека в транс⁸¹⁸. В отличие от адвайты, в которой лишь собственные усилия адепта на пути к мокше признавались имеющими сотериологическое значение, так что в деле освобождения человек не мог рассчитывать ни на какую существенную помощь со стороны божеств, у альваров спасение человека зависело только от божества, которое может проявить милость (вполне спонтанную, неподконтрольную ни одному из живых существ этого мира) и спасти человека, на первый взгляд даже недостойного божественной милости. Воля божества не зависит здесь от собственных усилий индивида или его нравственного уровня⁸¹⁹. Именно теизм выделяется Дасгуптой как основное содержание поэзии альваров.

Но и здесь, как и в других случаях, важно также то, о чем Дасгупта умалчивает по тем или иным причинам. Во-первых, религиозная лирика альваров развивалась не в безвоздушной среде, между ней и общим культурным фоном тамильского общества прослеживаются тесные и разносторонние связи, а в тамильской поэзии было достаточно примеров и весьма критического отношения не только к общепризнанным религиозным ценностям, но и к самому богу (в «Тирукурале», например, есть такие строки: «На нищенство волей своей обрекающий мир, / Да сгинет Творец, обездолен и сир!»⁸²⁰). Во-вторых же, религиозная лирика альваров и бхакти была связана у тамиллов с любовной поэзией (*akam*), а та, в свою очередь, – с важнейшим для тамильской культуры образом *а́ра́нки* – особой энергии, носителями которой являются женщина и царь и которая может при неумелом обращении разрушить все вокруг, но, находясь под контролем, сообщает своему носителю сакральную правильность и святость⁸²¹.

В этом контексте само поэтическое творчество предстает как сугубо ритуальная деятельность, смысл которой состоит в обретении и удержании контроля над *а́ра́нкой*, а тамильские поэты оказываются близки к ведическим *kavī*, деятельность которых была прямо связана с поддержанием мирового порядка⁸²². Альвары, если рассматривать их с этой точки зрения, оказываются ближе к магической традиции тамиллов, чем к идеологии Вед, Упанишад и веданты. Кроме того, надо понимать, что, например, любовная лирика у

⁸¹⁷ Ibidem, p. 146.

⁸¹⁸ Ibidem, p. 79.

⁸¹⁹ Ibidem, p. 85 (впрочем, Дасгупта специально оговаривает здесь, что такое представление было среди тамильских вайшнавов далеко не общепринятым).

⁸²⁰ В краю белых лилий: Древнетамильская поэзия / Пер. с древнетамильского А. Ибрагимов. М.: Художественная литература, 1986, с. 292.

⁸²¹ Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М.: Наука, 1989, с. 24. Бычихина Л. В., Дубянский А. М. Тамильская литература. М.: Наука, ГРВЛ, 1987, с. 49. Особо следует подчеркнуть связь *анангу* с женской сексуальностью, а значит, и с темой плодородия; подробнее см.: Дубянский А. М. О некоторых религиозных представлениях древних тамиллов в связи с культом Муругана // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст, с. 120.

⁸²² Гринцер П. А. Поэт в Ригведе: *kavī* и *kāru* // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / Сост. В. К. Шохин. М.: Восточная литература, 2008, с. 93.

тамилов (akam) не выражает личные чувства авторов, а призвана отобразить ряд стандартных, канонических сюжетов, освященных традицией⁸²³. Будет, думается, справедливо распространить это и на религиозную лирику, которая в таком случае предстает не как выражение индивидуальных чувств человека к божеству (чувств личной преданности, религиозного восторга и т. п.), а как стереотипное описание любви к богу, имеющее такое же отношение к реальным религиозным чувствам, как и поэзия akam – к действительным любовным переживаниям реальных людей.

Дасгупта не ставит перед собой эти вопросы. Для него важно, что творчество альваров было выражением религиозных эмоций тамильских вайшнавов, а суть этих эмоций сводилась к чувству бесконечной преданности божеству, полного доверия ему и стремления растворить себя в его личности.

Продолжением ведантистской традиции являются и учение Ямуны, и вишиштадвайта Рамануджи, и двайта Мадхвы, так что веданта образует у Дасгупты магистральную линию развития индийской философской мысли, своеобразную ось, вокруг которой вращается вся индийская духовная культура. Главной темой индийской философии, понимаемой с этой точки зрения, является Брахман, который в адвайте понимается как безличное начало, у Ямуны и Рамануджи – как личность, однако в любом случае остается основным понятием философской мысли. Естественно, невозможно сбросить со счетов и различия между разными направлениями веданты. Так, например, достаточно своеобразна веданта Бхаскары, полагавшего, что не существует никакой майи, а мир возникает потому, что Брахман сам, по собственной воле подвергает себя модификации, причем она вполне реальна и не является пустой видимостью⁸²⁴.

Прослеживает Дасгупта и различия между учениями Шанкары и, например, Ямуны, согласно которому «Я» представляет собой чистое самосознание, не имеющее связи ни с физическим телом, ни с чувствами, ни с прочими преходящими вещами⁸²⁵. Ямуна различает объектное сознание и самосознание (соотв. anityadṛṣṭi и nityadṛṣṭi), из которых, как видно уже по санскритским терминам, последнее вечно и неизменно, первое же следует за объектами и потому изменчиво⁸²⁶. Естественно, Дасгупта подчеркивает связь этого учения с Упанишадами, в которых есть подтверждение таким взглядам⁸²⁷, и важно здесь именно это, ибо Упанишады оказываются с этой точки зрения истинным центром не только всей философии в Индии, но вообще всей ее духовной культуры. При этом, анализируя, например, учение Бхаскары, согласно которому Īśvara претворяет себя в этот мир при помощи своей магической силы (śakti)⁸²⁸, он ищет истоки этого воззрения лишь в традиции,

⁸²³ Дубянский А. М. Ук. соч., с. 86.

⁸²⁴ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 1 – 2.

⁸²⁵ Ibidem, p. 146.

⁸²⁶ Mesquita R. Yāmūnācāryas Philosophie der Erkenntnis: Eine Studie zu seiner Samvitsiddhi. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990, S. 91.

⁸²⁷ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 148.

⁸²⁸ Ibidem, p. 155.

идушей от Вед и Упанишад, хотя сами представления о шакти наводят на мысли о, по крайней мере, типологическом сходстве ее с тамильской *aṣāṅku*⁸²⁹.

На анализе Дасгуптой других направлений индийской философии остановлюсь кратко, так как сути дела это не меняет: ядром индийской философской мысли для него остается веданта и близкие к ней религиозные направления, к которым он относит, в частности, шайвизм, ибо это течение, не будучи в строгом смысле слова философским, было монотеистическим, то есть занимало промежуточное положение между вайшнавизмом и строжайшим монизмом Шанкары⁸³⁰. Веданта как ядро индийской философии, конечно, не является вполне однородным направлением, однако общее свойство всех ее вариантов заключается в том, что центральным вопросом в них был вопрос об отношениях человека и божества, о способах достижения мокши, все же остальное – и теория познания, и онтология, и этика – следовало отсюда. Различия между разными направлениями в интерпретации Дасгупты проходят далеко не в последнюю очередь по вопросу о сознании и самости: согласно адвайтистам, в состоянии глубокого сна без сновидений или обморока человеку открывается чистое и свободное от всякой формы сознание, в учении же Рамануджи здесь мы имеем опыт чистого, абсолютного «Я»⁸³¹. Иными словами, основа Вселенной – это уже не безличное начало, «Брахман без качеств», а Личность (впрочем, это видно уже в учении Ямуны), причем Личность, изначально свободная от всякого неведения, о чем Рамануджа прямо говорит в комментарии на Гиту⁸³².

Из этого естественным образом следует вывод, что невозможно рассматривать как реальное то, что лишено качеств⁸³³, поэтому высшее начало мира неизбежно должно обладать свойствами. Иначе говоря, Брахман без качеств, о котором учит адвайта, представляет собой лишь ментальный конструкт, в действительности же слово «Брахман» означает высшую Личность (*puruṣottama*), по сути своей свободную от всех омрачений и несовершенств, свойственных обычной личности⁸³⁴. В качестве дополнительного аргумента Рамануджа приводит соображение, что сознание должно иметь носителя, причем он должен быть вечен; таким вечным носителем может быть лишь вечное «Я», сущность которого – сознание (*cid-rūpa*)⁸³⁵. Из всего этого вытекает и представление о различии души (*jīva*) и Брахмана: если у Шанкары *jīva* – это, по существу, Брахман *incognito*, то у Рамануджи они уже не тождественны друг другу⁸³⁶. В вишиштадвайте божество и душа соотносятся друг с другом как единая субстанция и ее части или состояния, так что мир со всем, из чего он состоит, можно назвать, если угодно, «телом» бога⁸³⁷. Разумеется, бытие

⁸²⁹ См. об этом в весьма интересной статье: Чернышева Е. А. Анангу и шакти // Путь Востока: традиции освобождения. Тезисы II молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока (Санкт-Петербург, 21 – 22 апреля 1999 г.), с. 26 – 27.

⁸³⁰ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 5, p. 12.

⁸³¹ Ibidem, vol. 3, p. 169.

⁸³² Rāmānuja's commentary on the Bhagavadgītā / Transl. by Vidyālaṅkāra Īśvaradatta. München: Ludwig-Maximilians-Universität, 1930, p. 11.

⁸³³ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 173.

⁸³⁴ The Vedānta-sūtras with the commentary of Rāmānuja / Transl. by G. Thibaut. Oxford: Clarendon press, 1904, p. 4.

⁸³⁵ Ibidem, p. 56 – 61.

⁸³⁶ Vidyālaṅkāra Īśvaradatta. Introduction // Rāmānuja's commentary on the Bhagavadgītā, p. xii.

⁸³⁷ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 3, p. 199.

Брахмана, как и в учении Шанкары, может быть познано только через свидетельство священных текстов; здесь адвайта и вишиштадвайта не расходятся⁸³⁸.

В теории познания Рамануджи есть одна особенность, которую подмечает М. Хириянна. Пока живое существо пребывает в сансаре, оно поражено омрачениями (*doṣa*), поэтому, согласно вишиштадвайте, полное знание для него невозможно, и любое, сколь угодно истинное (с «мирской» точки зрения) знание открывает только часть истины. Полное же и абсолютно истинное знание возможно лишь для того, кто преодолел все омрачения и достиг мокши⁸³⁹. Но при этом, естественно, живое существо не теряет своей индивидуальности и сохраняет свое «я» как часть или один из модусов существования высшего «Я». Кроме того, знание и действие, которые в адвайте резко противопоставлены (Брахман в учении Шанкары неактивен), у Рамануджи соединены: и акт познания (в частности, акт ограниченного познания Брахмана посредством изучения священных текстов), и акт богочитания вполне реальны и направлены на столь же реальные объекты⁸⁴⁰.

Развитие веданты от Шанкары к Раманудже – это развитие от учения о безличном Брахмане к учению о божественной Личности; в процессе эволюции происходит своего рода «персонализация» высшего начала мира в представлении адептов этой даршаны. Однако, если принять во внимание общее среди современных ведантистов (и, как мы видели, разделяемое Дасгуптой) мнение, что именно философия Шанкары была вершиной индийской философской мысли, то можно предположить, что дальнейшее развитие веданты после Шанкары было процессом постепенного распада высшего учения, отхода от абсолютной истины, провозглашенной этим светочем мысли, и это воспринималось как процесс постепенного приближения философии к чисто религиозным практикам, к обыденному богочитанию, пусть и проявляющемуся в экстатических формах бхакти. В индуистской традиции «не любовь, а высшее знание есть то наилучшее, что один человек может дать другому»⁸⁴¹, поэтому недаром бхакти в учении Шанкары понималась как второстепенная, вспомогательная форма религиозной практики, которая только у Рамануджи становится равноправной знанию. «Для вишишты основная характеристика Бога – милосердие»⁸⁴², и живое существо уже не обязательно должно преодолевать последствия неблаготворной кармы, чтобы обрести освобождение: достаточно обратиться к божеству с молитвой.

Здесь снова видна характерная особенность восприятия истории философии Дасгуптой: развитие философских учений – процесс замкнутый, на него не влияют сколько-нибудь существенно любые социальные, экономические, политические явления, и даже влияние других форм духовной культуры – изобразительного искусства, поэзии, науки – очень ограничено. Такое влияние можно видеть разве что в становлении вишиштадвайты, выросшей во многом из поэзии альваров, в остальном же ее возникновение

⁸³⁸ Ibidem, p. 189.

⁸³⁹ Hiriyananna M. Rāmānuja's theory of knowledge // Hiriyananna M. Indian philosophical studies, p. 63.

⁸⁴⁰ Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм, с. 140.

⁸⁴¹ Мезенцева О. В. Ук. соч., с. 135.

⁸⁴² Там же, с. 137.

было обусловлено лишь теми процессами, которые происходили в самом поле философии. В отличие от Дасгупты, Радхакришнан в этом вопросе признает значение социокультурных факторов, отмечая, что этика вишиштадвайты была во многом результатом протеста как против сухого интеллектуализма школы Шанкары, так и против ритуализма мимансаков, а «теизм воплотил в себе социальные стремления»⁸⁴³. Для Радхакришнана поле философии не столь жестко замкнуто, каким оно предстает у Дасгупты, и открыто в известной степени посторонним влияниям не только чисто духовного порядка, но и социального.

Дальнейшее развитие взгляды Рамануджи получают в учении Чайтаньи и Дживы Госвами. Радхакришнан отмечает, что Чайтанья рос в своеобразной интеллектуальной атмосфере (Бенгалия XV в.), важным элементом которой был популярный культ Кришны и его супруги Радхи. Впоследствии он выступил не просто как религиозный наставник, но как общественный деятель, изменивший не только духовную, но и социальную атмосферу Бенгалии: так, сложившаяся вокруг него община отличалась демократизмом, в том числе допускалось обращение из ислама, ставшего к тому моменту очень влиятельным в Индии⁸⁴⁴.

Дасгупта же больше внимания уделяет собственно личности Чайтаньи и особенностям складывавшейся в среде его последователей идеологии. При этом он в самом начале главы подчеркивает, что достаточно трудно выделить какую-то систему взглядов, которую можно было бы назвать «философией Чайтаньи», так как тот ничего сам не писал и все, что мы знаем о его наставлениях, дошло до наших времен в передаче его учеников⁸⁴⁵. Здесь же, кстати, Дасгупта обращает внимание и на одну особенность личности Чайтаньи – он страдал, по всей видимости, какой-то психической болезнью: во всяком случае, в его религиозной жизни прослеживаются симптомы психопатологии (вплоть до эпилептических припадков)⁸⁴⁶. Рассматривая инициированное Чайтаньей движение, индийский историк отмечает учение о бхакти как единственном пути воссоединения с божеством; философское же знание здесь оказывается лишь препятствием на пути божественной любви и преданного служения богу⁸⁴⁷.

Согласно идеологии движения бхакти, мир не является вполне ложным, как змея, за которую человек в темноте может принять веревку, но он нереален, ибо разрушим, а реальным можно считать только вечное⁸⁴⁸. Человек, чтобы стать вполне реальным – точнее, осуществить свое истинное, реальное «Я», – должен обратиться к богу в любви, что и будет единственным смыслом и целью бхакти. В этой школе, в отличие от других вариантов веданты, мокша не принимается как высшая цель религиозной практики, по отношению к которой бхакти была бы только инструментом; напротив, освобождение – лишь побочный эффект бхакти, которая понимается как самоцель⁸⁴⁹. Также и знание

⁸⁴³ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 2, с. 616 – 617.

⁸⁴⁴ Там же, с. 708.

⁸⁴⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 4, p. 384. Также см.: Munshi K. M. Chaitanya and Mirabai // Indian inheritance, p. 242 – 255.

⁸⁴⁶ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 4, p. 389.

⁸⁴⁷ Ibidem, p. 392.

⁸⁴⁸ Ibidem, p. 405.

⁸⁴⁹ Ватман С. В. Ук. соч., с. 219 – 220.

есть лишь побочный эффект бхакти⁸⁵⁰, и следует отметить здесь, что для обозначения понятия «знание» (или, точнее, «постижение высшей истины») Дасгупта, равно как и многие другие неоведантисты, пишущие на английском языке, использует слово «realization», что можно перевести и как «осознание», «постижение чего-либо» или даже «озарение», и как «реализация», «осуществление»: постигая бога, человек становится *реальным*. На то высокое место, которое в адвайте занимало знание, бхакты ставят веру (*śraddha*), которая выше и эмпирического опыта, и дискурсивного знания⁸⁵¹.

Естественно, Дасгупта и здесь не говорит о социальных аспектах этого движения, хотя они были и, более того, были достаточно существенными. «Экстаз, религиозный транс, самопогружение не только были важны с точки зрения упрощения религиозной обрядности, но и несли в себе определенную социальную нагрузку, как и любые другие средневековые мистические учения, для которых были характерны “видения, экстазы и нисхождения пророческого духа” и которые имели несомненную демократическую тенденцию»⁸⁵². О многом говорит уже тот факт (отмечаемый Радхакришнаном), что в общину Чайтаньи принимались все, независимо от кастовой принадлежности и вероисповедания, даже мусульмане, что свидетельствует о глубокой социальной направленности движения бхакти. Более того, в традиционной ритуалистике недопустима даже малейшая ошибка в произнесении священной формулы, в движении же Чайтаньи принцип был совершенно иной: каждый общается с Кришной самостоятельно, как умеет⁸⁵³, а бог способен ответить на чувства и молитвы верующих, ибо сам является личностью. Это важный момент и вишиштадвайты, и движения бхакти: в отличие от адвайты, где Брахман – цель стремлений адепта – является лишь пассивным объектом, к осознанию своего единства с ним надо стремиться, но сам он никогда не окажет верующему никакой помощи на этом пути, в вишиштадвайте и вайшнавизме «трансцендентное не познается, как пассивный объект, а само открывает себя по своему свободному желанию в ответ на определенные желания субъекта, вступающего в отношения с ним»⁸⁵⁴.

Уже не удивительно, что Дасгупта даже не ставит вопроса о возможном влиянии мусульманской идеологии на становление движения бхакти и учения Чайтаньи и его последователей, хотя такое влияние отрицать нельзя, ибо именно ислам с его акцентом на индивидуальном нравственном и религиозном совершенстве способствовал изменению индуистского мировоззрения от религиозно-общинного видения мира к пониманию, что истинно верующий –

⁸⁵⁰ Строго говоря, бхакти сама есть знание: Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 4, p. 445.

⁸⁵¹ Ibidem, p. 420. Угай Д. В. Общее и особенное в учении о бхакти согласно представлениям школы Гаудия // Путь Востока: Универсализм и партикуляризм в культуре. VIII Молодежная конференция по проблемам философии, религии и культуры Востока (23 – 25 апреля 2005 г.) СПб.: СПбФО, 2005, с. 211.

⁸⁵² Корабельник Н. М. Некоторые вопросы социально-этического учения Чайтаньи // Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее, с. 206.

⁸⁵³ Там же, с. 215.

⁸⁵⁴ Угай Д. В. Проблема трансцендентного субъекта в персоналистическом направлении веданты // Путь Востока. III Молодежная научная конференция по проблемам философии, религии, культуры Востока (20 – 21 апреля 2000 г.). СПб.: СПбФО, 2000, с. 9.

это добродетельный человек, а не просто последователь той или иной «правильной» религии или член той или иной общины⁸⁵⁵.

Своеобразное отражение этих взглядов мы находим и в других религиозных течениях. В последнем томе своей фундаментальной работы Дасгупта рассматривает южные школы шайвизма, отмечая, в частности, их связь с определенными культурными ареалами (один из немногих случаев, когда он, по-видимому, считает это важным): агамический шайвизм и вирашайвизм были связаны с дравидоязычными регионами (первый – с тамильским, второй – с каннара), пашупаты преобладали в Гуджарате, а школа пратьябхиджня – в Кашмире⁸⁵⁶.

В шайвизме, как и в вишиштадвайте и в идеологии движения бхакти, бог понимается как высшая Личность, цель же всех религиозных и психотехнических практик – не нирвана и не слияние своего «я» с «Я» божества, а освобождение души от загрязнений и свободное ее общение с богом⁸⁵⁷. Добиться этого можно лишь принятием инициации, совершаемой достойным наставником⁸⁵⁸. В шайвизме, в особенности в южном шайва-бхакти, «могущество Шивы простирается столь далеко, что он оказывает влияние даже на карму, имеющую в традиционном индуизме абсолютный и безличный характер. По его воле происходит включение живых существ в круг сансары, определяется форма перевоплощения, пресекается карма»⁸⁵⁹. Это отмечает и сам Дасгупта, говоря о боге (в понимании адептов шайвизма) как об источнике (bestower) кармы⁸⁶⁰, а кроме того, он указывает и на глубокую древность этого течения, истоки которого восходят ко временам Упанишад⁸⁶¹.

Естественно, между шайвизмом и вайшнализмом существуют глубокие различия, которые Дасгупта не игнорирует. Бхакти в шайва-сиддханте – это не привязанность, в которой все равно сохраняется дуализм бога и верующего, а особое экстатическое чувство, раскрывающее божественное единство всего сущего, которое все видится при этом как множество проявлений божества⁸⁶². В вайшнализме же иная ситуация: «Чувство, которое испытывает поклонник Вишну, – это не экстатическая эмоция, ассоциируемая с Шивой, а бескорыстная и обожающая любовь почитателя к своему богу»⁸⁶³. Однако в любом случае эти феномены культуры имеют чисто религиозный характер, в них основным моментом является практика (в том числе и психотехника), тогда как сугубо философские моменты отходят на второй план. Естественно, это не означает, что в соответствующих школах вообще никто не занимался теоретическими, общефилософскими вопросами – наоборот, вся психотехническая практика в индуизме (и в древности, и в современной Индии) имеет богатый и мощный

⁸⁵⁵ Ванина Е. Ю. Некоторые особенности развития общественной мысли Индии в XVI – XVIII вв. // Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества, с. 81.

⁸⁵⁶ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 5, p. 18.

⁸⁵⁷ Raghavachar S. S. Śaiva-siddhānta, viśiṣṭadvaita, dvaita // Indian thought: an introduction, p. 313.

⁸⁵⁸ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 5, p. 27.

⁸⁵⁹ Альбедиль М. Ф. Адепт и объект почитания в южноиндийском шайва-бхакти (по Маниккавакагару) // Литература и культура древней и средневековой Индии, с. 205.

⁸⁶⁰ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 5, p. 31.

⁸⁶¹ Ibidem, p. 46.

⁸⁶² Ibidem, p. 64.

⁸⁶³ Столярова Е. В. Вишнуизм как составная часть индуизма: общее и особенное // Путь Востока: Универсализм и партикуляризм в культуре, с. 200.

дискурсивный фундамент⁸⁶⁴, но на первом месте здесь все же оставалась практика.

И в заключение невозможно не сказать хотя бы несколько слов о причинах включения во второй том «Истории индийской философии» главы «Speculations of the medical schools». В самом деле, почему такую тему, на первый взгляд далекую от философии, Дасгупта включил в свой труд? Он отмечает, что Аюрведа почиталась многими наравне с другими самхитами как пятая веда⁸⁶⁵, полагая, что в спекуляциях медицинских школ можно найти ряд идей, которые получили дальнейшее развитие в других системах мысли. И действительно, обращает на себя внимание, например, учение о чакрах, которое затем было детально разработано в тантризме⁸⁶⁶. Большую роль в Аюрведе играет также учение о расах (*rasa* – букв. «вкус»), которое стало – с соответствующими модификациями – одним из центральных элементов традиционной индийской эстетики⁸⁶⁷. Далеко не последнюю роль в традиционной индийской медицине играет и этика, ибо телесное здоровье – и в этом согласны и Аюрведа, и Чарака-самхита, – зависит от здоровья душевного, под которым здесь, по всей видимости, понимается известное соответствие деятельности человека как варновым правилам, так и законам вселенского порядка. Иными словами, телесное здоровье прямо соотнесено с *ṛta* и с дхармой (как варновым долгом индивида). Правильное поведение понимается здесь как поведение, ведущее к осуществлению трех *puruṣārtha* – физического наслаждения (*kāma*), пользы (*artha*) и исполнения варнового долга (*dharma*)⁸⁶⁸. Примечательно, кстати, что от поведения человека, согласно Чараке, прямо зависит благо окружающих его людей, причем зависимость эта не буквальная, а связана с поддержанием или нарушением мирового порядка: болезни, голод, войны вызываются грехами людей⁸⁶⁹. Даже естественнонаучное знание выступает у Дасгупты в тесной связи с религиозными представлениями, так что поле культуры в Индии предстает как единый, монолитный комплекс представлений, каждое из которых детерминировано в той или иной степени всеми другими и, в свою очередь, определяет их содержание.

Дасгупта, таким образом, представляет индийскую медицину как систему практик, соотнесенную с *ṛta* и с Брахманом как абсолютной Речью, в чем проявляется, естественно, влияние веданты. Кажется далеко не случайным, что Дасгупта соотносит индийскую медицину с Ведами, ибо она, как и многое другое в индийской культуре, выросла из ведических магико-религиозных практик⁸⁷⁰. В Ведах, однако, болезнь понимается несколько иначе, чем представляет Дасгупта: причина ее – воздействие внешних сил (порчи, насланной врагом, злых духов и т. п.)⁸⁷¹. Интерпретация же, даваемая

⁸⁶⁴ См., например: Пахомов С. В. Теоретические основы хатха-йоги // Путь Востока: Традиции и современность. V молодежная конференция по проблемам философии, религии, культуры Востока (25 – 26 апреля 2002 г.) СПб.: СПбФО, 2003, с. 29 – 35. Бурмистров С. Л. К вопросу о концептуальных основаниях психотехники в современном индуизме // Вторые Торчиновские чтения, с. 65 – 70.

⁸⁶⁵ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. 2, p. 275.

⁸⁶⁶ Ibidem, p. 355.

⁸⁶⁷ Ibidem, p. 357.

⁸⁶⁸ Ibidem, p. 405.

⁸⁶⁹ Ibidem, p. 409.

⁸⁷⁰ Zysk K. G. Religious healing in Veda. Philadelphia: The American philosophical society, 1985, p. 7.

⁸⁷¹ Ibidem, p. 8.

мировоззрению индийских медицинских трактатов Дасгуптой, показывает, что для него именно вселенский порядок выступал как одно из основных понятий не только индийской философии, но вообще индийской духовной культуры.

ГЛАВА IV. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДАСГУПТЫ И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. *Философия как практика и поиск Реальности*

Если рассмотреть историко-философскую концепцию Дасгупты, изложенную им преимущественно в главном его труде – «Истории индийской философии», – как единое целое и сравнить ее со схемами истории философии, используемыми другими авторами, бросается в глаза примечательное отличие: большинство авторов сосредоточивают свое внимание на основных философских системах (ортодоксальных и неортодоксальных) и периоде, предшествовавшем их становлению, в то время как эпоха более поздняя – времена, когда основные системы уже сложились и лишь развивались и разрабатывались все более детально, – остается, как правило, без внимания или ей уделяется всего несколько страниц. Так, Радхакришнан, подробно рассмотрев адвайту и несколько более бегло – вишиштадвайту, остальным направлениям теистической мысли уделяет чуть больше сорока страниц¹. Так же подходит к делу П. Дойссен, в книге которого, как было сказано выше, раздел об индийской философии построен в значительной мере по той же схеме, которая дана у Мадхавы, и философским аспектам, например, шайвизма или системы пашупата он уделяет достаточно мало внимания в сравнении, например, с адвайтой². В другой своей работе («*Outlines of Indian philosophy*») он основное внимание уделяет опять-таки адвайте, прослеживая историю веданты от Вед к Шанкаре. Так же поступают М. Хириянна, С. Чаттерджи и Д. Датта, Ф. Макс Мюллер, Ч. Шарма (который, справедливости ради все же надо заметить, дает достаточно информативный обзор основных положений самых разных вариантов веданты, включая самые современные, и религиозных учений шайвизма и шактизма). В этих работах основными философскими феноменами Индии являются классические системы и та интеллектуальная среда, из которой все они выросли, хотя и она обрисована с акцентом в основном на Веды и Упанишады, те же течения, в которых традиционные ведийские представления о мире и человеке критиковались (адживики и пр.), обычно игнорируются.

От этих историко-философских схем концепция Дасгупты отличается как содержательно, так и формально. Отличия в структуре самой истории индийской философии на первый взгляд не бросаются в глаза: то же начало индийской философской мысли в Ведах и Упанишадах, те же классические шесть ортодоксальных систем и три неортодоксальных (причем, как мы видели, третью – локаяту – Дасгупта рассматривает сравнительно кратко), – однако различия становятся очевидными, начиная уже со второго тома работы. Здесь мы видим детальный анализ идеологии медицинских школ, исследование такого малоизученного источника, как «Йогавасиштха», которому другие авторы не уделяют внимания, а далее – учения Бхаскары, Чайтаньи и др.; в

¹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 2, с. 672 – 712.

² Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Teil 3, S. 284 – 326, 579 – 670.

отличие от других авторов, целый том отведен исследованию философских аспектов шайвизма. В какой-то мере, возможно, это связано с самой историей создания главного труда Дасгупты, который изначально был задуман как однотомный и лишь потом, в процессе написания расширен и дополнен, но далеко не в последнюю очередь, думается, это было обусловлено как самой логикой материала, так и теми предрассудками (в хорошем смысле – как *Vorurteil* у Гадамера), которыми руководствовался Дасгупта в своей работе.

Схема историко-философского процесса в Индии у Дасгупты не обрывается на временах раннего средневековья, а доходит до XVI в. – времен жизни Чайтаньи и Дживы Госвами (Ч. Шарма дополнил эту схему, приняв во внимание также учения Вивекананды, Ауробиндо и ряда других). С формальной точки зрения индийская философия оказывается у Дасгупты гораздо богаче, чем это представляется другим авторам: она включает в себя и религиозные представления и практики, и естественнонаучные знания (хотя им, если не считать медицины, индийский историк уделяет мало внимания). С другой стороны, сюда не включаются, например, эстетические концепции, политические или экономические учения и т. п., которые тоже, в принципе, относятся к духовной культуре. Почему же они не включены Дасгуптой в историю индийской философии как равноправные элементы?

На мой взгляд, причиной тому – понимание индийским историком основной проблемы философского знания. Как замечает Т. И. Ойзерман, невозможно выделить какой-то один, универсальный вопрос, который бы делал философию философией: для Ф. Энгельса таковым был вопрос об отношении мышления к бытию, для А. Камю – о ценности жизни, для Руссо – о социальном неравенстве, для Гельвеция – о счастье, для К. Поппера – о понимании мира и т. д.¹ Для Дасгупты основной темой философии является тема религиозного спасения – точнее, освобождения от неведения, преодоления «посюстороннего», неистинного бытия и проникновение «на тот берег», как сказали бы буддисты, – к бытию действительно реальному, не иллюзорному. Особенно хорошо это заметно при сравнении его взглядов с таковыми, например, Д. П. Чаттопадхьяи, который, как было показано выше, главной темой индийской философии называл проблему реальности мира – она была для него критерием для отнесения того или иного мыслителя к классу идеалистов или материалистов, причем последних, по его мнению, в истории индийской философской мысли было большинство². Дасгупта же уделяет больше внимания тому, к каким *религиозным* последствиям ведет принятие той или иной философской системы, и веданта, а также связанные с нею в той или иной мере чисто религиозные течения в индийской культуре (бхакти, шайвизм и т. п.), оказывается у него центром, ядром культуры, поэтому недаром именно им посвящена большая часть его фундаментального труда.

Вопрос о том, ведет ли принятие того или другого мировоззрения к обретению человеком радикально иного онтологического статуса – мокше, – имеет и очевидное социальное измерение. Выше я говорил о связи понятий «*jīvanmukti*» и «*saṁnyāsa*». Но что такое в действительности санньяса? Обычно

¹ Ойзерман Т. И. Основные вопросы философии // Вопросы философии, 2005, № 11, с. 37 – 47.

² Чаттопадхья Д. П. Живое и мертвое в индийской философии, с. 22.

ее понимают как одну из стадий на традиционном жизненном пути индийца – последнюю стадию, наступающую после того, как человек выполнил свой долг перед людьми, предками и богами и получил возможность заняться, наконец, собственным освобождением. Но фактически, если всмотреться в характерные особенности санньясы, в образ жизни санньясина и предъявляемые к нему требования, оказывается, что сама эта стадия жизни лежит за пределами регламентированных священными текстами социальных практик и является по сути своей возвращением в детство, в состояние до *uranaṇa* (ритуала посвящения), после которой человек становится полноправным членом общины¹. Человек, находящийся еще на третьей стадии жизни (*vānaprastha*), например, по «Вишну-смрити», должен соблюдать ряд пищевых запретов, хранить целомудрие, не брить бороду и волосы на теле и т. д., но он остается еще по эту сторону от границы, отделяющей человеческий мир от мира потустороннего. Санньясин же – это человек, умерший для мира, он – *на той стороне*, и все предписания, касающиеся его, подчеркивают его трансцендентный статус. Человек, созревший для отшельничества, должен раздать все свое имущество, жить подаянием, обитать под деревом или в пустом доме. «Пусть принимает милостыню после того, как совершавшие трапезу поели и посуда убрана», – предписывает «Вишну-смрити»². Как замечает переводчик, «подобное предписание связано с особой сакральной значимостью трапезы и остатков пищи. Отшельник считается умершим для мирской жизни и не может быть сотрапезником живых. Он уже принадлежит потустороннему миру, и ему подают так же, как, например, птицам, которые ассоциируются с предками-питарами»³. По той же причине санньясин никого не должен благословлять или приветствовать⁴.

Все эти предписания можно суммировать в одной фразе из того же текста, также касающейся санньясинов: «Пусть не жаждет ни смерти, ни жизни»⁵. В самом деле, зачем ему стремиться к жизни или смерти, если он – уже по ту сторону и того, и другого? Если же рассматривать санньясу как возвращение в детство, то оказывается, что как детство, так и стадия отшельничества представляют собой одинаково запредельные человеческому миру формы человеческого существования. Ребенок – еще не человек в полном смысле слова, так как он еще не обладает всей полнотой прав полноценного человека, отшельник же – уже не человек, так как он отрекся от человеческого мира и покинул его. «Детство (до 6 – 7 лет) и стадия отречения от мира являются своеобразным обрамлением жизненного пути, обеспечивающим его симметричное деление на две части»⁶, и части эти суть жизнь в обществе, в «нашем мире», и жизнь вне общества, в «том мире».

¹ Юлен М. Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама) / Пер. с франц. Е. Г. Рудневой // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока, с. 83.

² Вишну-смрити / Пер. с санскр., предисл., коммент. и прил. Н. А. Корнеевой. М.: Восточная литература, 2007, с. 193.

³ Там же, с. 282.

⁴ Там же, с. 194.

⁵ Там же.

⁶ Степанянц М. Т. Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода) // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока, с. 6.

С этой точки зрения освобождение в адвайте – это своего рода санньяса, только не на социальном уровне уже, а на более высоком – космическом. Душа, освобождаясь, выходит за пределы не только своего ограниченного человеческого бытия, но за пределы бытия вообще, как оно понимается на обыденном уровне. Учение об освобождении через осознание своего тождества с Атманом-Брахманом привело в этой системе к формированию совершенно нового типа аскетизма¹, для которого характерен уже не *tapas* (самоотречение и самоистязание с целью получить какие-то посюсторонние выгоды), а *mukṣatā* (стремление вообще освободиться от оков сансары).

Историко-философский процесс у Дасгупты изображается как процесс, направляемый по преимуществу религиозными интересами, причем важно заметить, что в его концепции они имеют врожденный характер, имманентны человеческой психике. Аналогичных взглядов придерживался и другой историк-ведантист – Радхакришнан. В его концепции движущая сила исторического процесса в целом – это божество, Брахман, а так как он имманентен человеческой личности, то именно человек выступает основной движущей силой истории². Суть исторического процесса этим философом рассматривается как имеющая ценностный характер, так как сама деятельность божества – это осуществление вневременных ценностей в плоскости времени³.

О весьма сходных вещах говорит и Дасгупта – с тем немаловажным отличием, что у него гораздо большее значение придается именно *практическим* результатам философского знания. Выше мы уже видели, что в его философии акцент делается на реальном опыте, на переживаниях человека, и в этом Дасгупта существенно отличается от своих европейских наставников, в первую очередь неогегельянцев. Из итальянских неогегельянцев, пожалуй, только Кроче придавал определенное значение практической стороне человеческой жизни, включая в свою категориальную сетку понятие полезного и соответствующую ему сферу экономики, однако и у него, равно как и, например, у Джентиле, развитие человечества все же детерминировано закономерностями Духа, имманентными ему и не зависящими ни от каких внеположных ему факторов. В британском неогегельянстве также подлинно реальным (по крайней мере, у Дж. Стерлинга) является лишь мыслимое, чувственно же воспринимаемое возводится в ранг реального посредством определения его на основе универсальных принципов⁴.

Для Дасгупты абстрактные понятия – лишь нечто вторичное или, во всяком случае, не единственное средство познания мира, которое возможно лишь при соединении на равных правах практического опыта и абстрактных философских спекуляций. Именно здесь он видит разницу между западным и индийским типами философии: для Запада философия была всегда в основном теоретическим, сугубо рациональным исследованием, тогда как от индийского

¹ Farquhar J. N. The organization of the Samnyasis of the Vedanta // Journal of Royal Asiatic society, 1925, pt. 1 (January), p. 479.

² Бурмистров С. Л. О проблеме движущих сил истории в философии С. Радхакришнана // Философия XX века: школы и концепции. Материалы научной конференции 23 – 25 ноября 2000 г. СПб., 2000, с. 5 – 6. Более подробно эти вопросы освещены в другой моей статье: Бурмистров С. Л. Движущие силы историко-философского процесса в философии неоведантизма // Вопросы философии, 2008, № 12, с. 153 – 162.

³ Radhakrishnan S. The spirit in man, p. 496.

⁴ Никоненко С. В. Английская философия XX века. СПб.: Наука, 2003, с. 22.

философа требовалось еще и продемонстрировать связь его умозрений с реальным жизненным опытом¹.

Отсюда следует и содержательное отличие историко-философской концепции Дасгупты от таковых же, выдвинутых другими индологами. Дасгупта гораздо большее внимание уделяет тем течениям и концепциям, которые, может быть, и не очень богаты собственно *философским* в узком смысле слова содержанием, но прямо и непосредственно связаны с религиозными практиками и являются системами приемов для работы с самыми разнообразными формами опыта, включая, естественно, и трансперсональный опыт. Индийская даршана, напомним, это, как замечает проф. В. И. Рудой, система, состоящая из трех уровней – доктринального, психотехнического и собственно философского (логико-дискурсивного), поэтому, с точки зрения Дасгупты, если мы ограничимся только последним из них, то получим в лучшем случае «усеченную» философскую систему, из которой вырваны многие существенно важные для нее компоненты и которая поэтому кажется человеку, не знакомому с общим культурным контекстом, в котором она формировалась и функционировала, вычурной и бессмысленной. Поэтому неудивительно, что он включил в свою историю философии не только логико-дискурсивные построения индийских мыслителей, но и религиозные учения и даже медицинские концепции. Исследование им таких течений, как шайвизм или тантризм, в рамках именно истории философии выглядит в этом случае совершенно естественно, так как они были религиозно-практическим выражением и воплощением определенных *философских* положений, их, так сказать, религиозным измерением, так что по отношению к собственно религиозным практикам философия оказывалась только фоном².

Это очень важное замечание, так как в тантре или шайвизме это фоновое знание уже не становилось предметом специальной рефлексии, а выступало в виде системы опорных, самоочевидных положений, которые, возможно, даже не всегда четко формулировались, но тем более глубоко влияли на поведение адептов соответствующих религиозных школ – именно потому, что не были объектами рефлексии. То, что в философии было предметом логического дискурса, здесь становилось элементом религиозной прагматики. Это хорошо видно на примере той же тантры или медицинских школ, которые исходили из неявного допущения, что человек (его тело и сознание) как микрокосм изоморфен макрокосму³. Этот тезис был принципиален для веданты, в которой Атман тождествен Брахману, для йоги, в которой пуруша (индивидуальная душа) изначально столь же свободна, как Ишвара, и должна лишь осознать это; осознание здесь и будет освобождением.

История философии – это в значительной мере история метафизики, высшая задача которой, с точки зрения Дасгупты, – поиск Реальности (именно так, с заглавной буквы, пишет индийский философ это слово, чтобы отличить Реальность как то, что подлинно, поистине существует, от реальности как множества воспринимаемых нами вещей или вещей, которые, как нам кажется,

¹ Dasgupta S. N. Approach to metaphysics // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 64.

² Dasgupta S. N. General introduction to Tantra philosophy // Ibidem, p. 156.

³ Ibidem, p. 168.

мы воспринимаем)¹. Понятие подлинной Реальности он иллюстрирует примером из музыки: в хорошо продуманном музыкальном произведении разные ноты, не теряя своего качества и оставаясь самими собой, определенным образом сочетаются, образуя гармонию. Но такой же гармонии ищет и человек в своем познании мира, пытаясь гармонично сочетать самые разные свои интересы, знания, убеждения и т. п. Здесь Дасгупта снова обращается к понятию опыта (как *experience* – переживания, отличного от всех других переживаний), указывая, что человек ищет в познании именно гармонии разных своих переживаний, единства всего своего опыта – житейского, логико-дискурсивного, эмоционального, волитивного, нравственного, эстетического и т. д.² Невозможно свести разные формы опыта к какой-то одной (религиозной, научной и т. д.), но необходимо так организовать их, чтобы разные сферы опыта не противоречили друг другу, а, напротив, дополняли друг друга, и это будет, с точки зрения Дасгупты, подлинной целью метафизики³.

Выше я кратко осветил философские взгляды У. Джеймса, и в учении Дасгупты трудно не заметить определенного влияния философии американского прагматиста, для которого, напомним, немаловажным моментом процесса познания является взаимное согласование разных переживаний. Однако такое согласование у Джеймса понимается как дело, в общем, достаточно произвольное или, во всяком случае, зависящее только от самого субъекта, но не от структуры познаваемого мира. Дасгупта же не допускает такого радикального субъективизма, и у него постулируется существование некоторой глубинной, бессознательной связи, соединяющей между собой разные «регионы» опыта⁴, и это означает, что в сферу метафизики включаются не только интеллектуальные абстракции, но и самые практические наши потребности, реальный человеческий опыт⁵.

Но, как говорилось выше, под словом «опыт» (*experience*) Дасгупта понимает самые разнообразные переживания, в том числе и трансперсональные, не укладывающиеся в рамки обыденных представлений человека о мире, и опыт чисто религиозный, и эстетические переживания, и, может быть, даже опыт безумия, поэтому понятие опыта у него значительно шире, чем то, что принято в большинстве западных метафизических концепций, и весь этот опыт центрирован вокруг одной оси – Атмана, подлинного «Я» человека. Более понятным будет представление Дасгупты об опыте, если сказать несколько слов о практике йоги.

Говоря о йоге, Дасгупта подчеркивает один немаловажный момент: философия йоги Патанджали строится на определенном метафизическом базисе, суть которого составляет учение о причинности. Оно в системе йога аналогично таковому же в веданте: следствие уже имплицитно содержится в причине, так что переход от второй к первому – это не появление чего-то нового, а раскрытие, манифестация того, что скрыто присутствовало в

¹ Dasgupta S. N. Approach to metaphysics, p. 63.

² Ibidem, p. 68.

³ Ibidem, p. 75.

⁴ Ibidem, p. 73.

⁵ Ibidem, p. 76.

причине¹. Если говорить об отдельной личности, то здесь этот метафизический постулат выглядит как представление о том, что все ментальные состояния уже существуют на подсознательном уровне в психике². Естественно, все эти состояния требуют контроля над собой; человек не может двигаться по пути самосовершенствования, ведущему к освобождению, если не научится управлять ими, и это особенно хорошо видно, например, в кундалини-йоге, которая ведет к быстрому и драматическому преобразованию личности адепта и дает весьма впечатляющие результаты, но именно по этой причине может быть также чрезвычайно опасной для психики и должна осуществляться поэтому под внимательным наблюдением опытного наставника³.

Суть философии йоги будет лучше понятна, если учесть: «Достижение Патанджали заключалось в том, что в тексте констатируются *не позиции, а практики*, цели которых запредельны философским спекуляциям, поэтому только единство опыта, превосходящее разумный синтез, и удерживает отдельные сутры вместе»⁴. Иными словами, йога предполагает не только принятие человеком определенных взглядов на мир, но и осуществление им определенных практик, как психотехнических, так и сугубо телесных (асаны, аскетизм и т. п.). Лишь таким способом можно подчинить хаос индивидуальной психики определенному порядку, придать ему организацию, которая и послужит средством раскрытия подлинного «Я». Таким образом, в йоге, как и, например, в шайвизме, личность человека оказывается изоморфной Вселенной, а вселенский порядок выступает во взаимосвязи с порядком собственной человеческой души. *Ṛta*, о которой говорилось еще в Ведах, обретает личностное измерение, становясь частью личности, так что у идеального человека (*jīvanmukta*) и психика организована так же, как и Вселенная.

Если исходить из сказанного, становится более понятной и логика «Истории индийской философии» Дасгупты, да и вообще его историко-философской концепции. В историю философии, согласно этой логике, нельзя включать только те учения, которые имеют лишь дискурсивное измерение, но не имеют психотехнического, практического, связанного с упорядочением внутреннего мира человека – не только его ума, убеждений, представлений о мире, но и эмоций, воли, чувства прекрасного и т. п. Разумеется, невозможно отрицать и богатую, развитую традицию индийской логики, и Дасгупта уделяет достаточное внимание чисто логическим концепциям в индийской философии⁵, однако в первую очередь философия призвана помочь изменению всей личности человека, а не только его взглядов на мир. Естественно, учения типа шайвизма или тантры гораздо более радикальны в этом отношении, чем, скажем, прагматизм, позитивизм или большинство других систем Запада, поэтому Дасгупта и включает их в свою историю философии. То, о чем он на абстрактном уровне писал в «*Dogmas of Indian philosophy*», реализуется в

¹ Dasgupta S. N. An interpretation of the Yoga theory of the relation of mind and body // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 277.

² Dasgupta S. N. Yoga psychology // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 186.

³ Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997, с. 215.

⁴ Николаева М. В. Основные школы хатха-йоги. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007, с. 300. Курсив мой. – С. Б.

⁵ Dasgupta S. N. An analysis of the epistemology of the new school of logic of Bengal // Dasgupta S. N. Philosophical essays, p. 321 – 331.

«Истории индийской философии»: программное утверждение о преимущественной «практичности» индийской философской мысли преломляется в виде исследования концепций, имеющих то или иное практическое измерение, приложимых к техникам радикального изменения личности адепта.

Содержательно историко-философская концепция Дасгупты отличается от таковых же у других индологов тем, что Дасгупта никогда не выпускает из внимания прагматику индийской философии, понимая ее как средство упорядочения внутреннего мира человека, ибо лишь при этом условии в человеке может раскрыться его подлинное «Я». Если рассмотреть нарисованную индийским историком схему историко-философского процесса, то можно увидеть, что та метафизическая предпосылка, которая лежит в основе философии йоги и веданты (satkāryavāda – учение о предсуществовании следствия в причине), служит основой и историко-философского учения Дасгупты. Он исходит из предположения, что существует лишь одна, высшая и окончательная истина, которая раскрывается так или иначе в разные эпохи в зависимости от того, кому и в каких условиях она возвещается. Суть же ее остается неизменной и транслируется равно через чистую философию, религиозные практики и искусство – все эти формы культуры при всем их различии имеют одну и ту же цель и передают одно и то же содержание: знание о Высшей Истине, впервые зафиксированное в Ведах и Упанишадах.

В этом смысле показательно, что Дасгупта внимательнейшим образом исследует концептуальные связи, например, буддизма с идеологией Упанишад, не обращая внимания на неарийское происхождение целого ряда базисных для буддийской философии и религии представлений, но при этом утверждает, что учения локаятиков заимствованы индийской культурой откуда-то извне. В самом деле, если считать представление об Атмане и Брахмане, о мокше и мировом порядке ключевыми для индийской философии, то совершенно естественным будет казаться предположение, что представления, столь радикально расходящиеся с основоположениями индийской культуры, были заимствованы.

* * *

Возникает вопрос: как связаны характерные представления адвайты о мире и человеке с историко-философской концепцией Дасгупты? Как конкретно отразилась адвайта в его учении?

Веды в адваите – это вечно звучащая Речь, воплощающая в себе всю полноту истины, все возможное знание, и естественно поэтому, что вся философия в Индии Дасгуптой понимается как практика комментирования Речи, разъяснения ее сути слушателям. Однако, если учесть, что Речь не только раскрывает нам Реальность, но и в какой-то мере скрывает ее, то философию в Индии следует понимать равным образом и как практику, если угодно, деконструкции Речи. Понимание любого текста – это, помимо всего прочего, также и проникновение *за* него, к тем предпосылкам, которыми руководствовался (подчас бессознательно) его создатель. С этой точки зрения понимание Речи – это, грубо говоря, попытка понять Бога, проникнув *за* Речь к

тем мыслям, предпосылкам, замыслам, которыми руководствовалось божество, создавая мир – или, если переложить все это на язык адвайты, это попытка понять логику бытия того Высшего Начала, благодаря которому существует наш относительно-реальный мир.

С этой точки зрения становится понятно и то, как преломилось у Дасгупты учение об уровнях реальности. Человек как эмпирическое существо находится на уровне относительной реальности, Брахман реален абсолютно, Речь же занимает здесь промежуточное положение – как вечная-во-времени (pravāhaṅra-nitya). Философ, находясь на уровне относительной реальности, пытается понять рационально, каким образом связаны эти уровни и как живое существо может подняться до уровня Абсолюта. Задача, которая стоит перед ним, имеет и теоретический, и практический аспекты: теоретический состоит в понимании связей между уровнями, практический же предполагает, что философия в данном случае обслуживает известные психотехнические практики. Именно по этой причине для Дасгупты так важно показать сотериологические аспекты и в философии, и в таких направлениях, как, например, традиционная индийская медицина.

В этой схеме Брахман пребывает неактивным. Он – основа, благодаря которой все существует, но ему нет нужды проявлять активность, ибо всякая активность предполагает изменение, что в случае с абсолютной онтологической основой Вселенной немислимо. Активным началом выступает философ, который в представлении Дасгупты никогда не может быть только чистым теоретиком – все его воззрения должны быть психотехническими практиками проверены на соответствие Речи – тому, что до нашего слуха доносят риши. Философия оказывается лишь первым шагом к проявлению собственной активности живого существа, направленной на осознание Реальности.

И вот здесь мы переходим к первой из перечисленных выше характерных черт адвайты – к представлениям о соотношении нашего «я» и Брахмана. Осознание Реальности – это на самом деле осознание своего подлинного «Я», поэтому философия в концепции Дасгупты играет примерно ту же роль, что и «рабочие метафоры» в психотерапии: человек должен осознать свои истинные желания, поднять их с бессознательного уровня до того состояния, при котором он сможет сознательно и целенаправленно работать с ними; в философии, согласно Дасгупте, задача стоит очень похожая – осознать свое истинное «Я», что и будет исцелением от страдания, неизменно сопровождающего всякое существование в сансаре. Высший, абсолютный уровень – уровень Реальности – оказывается заключен в самом существе человека, и философия в этом случае предстает как средство осознания самого себя.

§ 2. Абсолют и история в историко-философской концепции Дасгупты

Дасгупта был как мыслитель связан не только с индийской, но и с западной традицией, и исключительную роль в становлении его как философа сыграло учение Гегеля. Тем не менее, существует неоспоримая разница между историко-философскими концепциями Дасгупты и Гегеля, требующая, естественно, хотя бы краткого анализа.

Прежде всего, немецкий философ с самого начала вводит в свою историко-философскую концепцию понятие развития, которое интерпретируется им как процесс саморазвития духа, переход его из бытия-в-себе в бытие-для-себя, из *potentia* в *actus*. «То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека»¹. Суть этого изменения можно кратко обозначить как самопознание – постижение того, что ты есть на самом деле. Глубочайшее различие между бытием-в-себе и бытием-для-себя Гегель иллюстрирует таким хорошим примером: «Единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами, с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны *для себя*, первые же *суть* свободные, *не зная*, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные»². Иными словами, становление «для-себя» означает познание того, чем ты являешься на самом деле, или, можно сказать иначе, не очень радикальное на первый взгляд, но в конечном счете решающее изменение: в систему добавляется особый элемент, представляющий собой ее собственный образ и, следовательно, образ ее отношений с внешним миром. В современной социологии это нашло отражение в концепции упоминавшегося уже Н. Лумана, согласно которому «социальные системы (а это включает и случай общества) могут возникать лишь как системы, наблюдающие самих себя»³.

Здесь надо сказать несколько слов о концепции Лумана, несомненно, опираясь на классика немецкой философии и в какой-то мере развивая его идеи. Один из ключевых тезисов лумановской социологии – это понятия различения и рекурсии (*Ausdifferenzierung* и *reentry*). Любая система, естественно, отличается от окружающей ее среды, и это различие принципиально важно для существования системы. Выделяются две области – система и среда, между которыми пролегает граница, различие. Но «различие может вновь вступать в область, различаемую им. Система, основывающаяся на различии между системой и окружающим миром, которое возникло в ходе рекурсивного переплетения операций, может наблюдать сама себя при помощи различения системы и окружающего мира. Из этой способности, повторимой в отношении многих других различений, Луман выводит новое определение понятия “рациональность”. Рациональность систем связывается с их способностью к осуществлению *reentries*»⁴. Система делает различие между собой и внешним миром частью самой себя, своим собственным элементом, который, естественно, оказывает влияние на все процессы, протекающие в системе. Это делает систему способной к самоуправлению. Все это Луман, разумеется, говорит применительно к обществу: «Общественная система, как система, охватывающая все другие системы, является системой, которая относится к самой себе и культивирует эту самосоотнесенность в форме

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии, т. 1, с. 85.

² Там же, с. 86.

³ Луман Н. Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Логос, 2004, с. 91.

⁴ Штихвее Р. Никлас Луман / Пер. с нем. Н. Головина // Немецкая социология / Под ред. Р. П. Шпаковой. СПб.: Наука, 2003, с. 479.

самонаблюдения и самоописания»¹. Однако все эти соображения можно распространить и на другие системы, в частности, и на историю философии, историю культуры, историю вообще, которая в этом случае становится способом самоописания и общества, и культуры в их развитии и ставит перед «нынешними» обществом и культурой, помимо проблемы соотнесения себя с «нынешним» внешним миром, также проблему соотнесения «себя нынешнего» с «собой прошлым». Именно здесь мы получаем понятие историчности, предполагающее, что современное состояние системы отличается от прошлых и будущих ее состояний, и это естественным образом ставит перед нами вопрос о возможных закономерностях такого развития. Вхождение описания предмета в предмет описания – ключевая тема лумановской философии², – если добавить сюда историческое измерение, само становится мощным фактором эволюции системы, ибо делает возможным влияние прошлых ее состояний на нынешние стратегии ее поведения, которое оказывается детерминировано в значительной мере именно ее собственным прошлым, а это, в свою очередь, уменьшает влияние факторов среды. Без истории система обречена реагировать на внешний мир исключительно по принципу «вызов – ответ» (или, если угодно, «стимул – реакция»), что лишает ее осмысленной собственной истории и, упрощенно говоря, делает ее игрушкой в руках внешних по отношению к ней сил.

В этом смысле гегелевский историзм предполагает, что у системы (в случае Гегеля – у человечества в целом) есть некоторая общая история, так что нынешние состояния общества детерминированы ее прошлыми состояниями и более, в принципе, ничем. Если рассмотреть предлагаемую Гегелем схему всемирной истории, можно увидеть, что она есть, во-первых, прогресс («Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости»³), а во-вторых, последовательность этапов становления духа, из которых каждый занимает в ней необходимое и только ему присущее место, так что в приведенной в скобках цитате следует особо подчеркнуть слово «необходимость»: невозможно отменить прогресс, остановить его или повернуть вспять (хотя, безусловно, можно попытаться это сделать), но равно невозможно и перескочить через какую-то из стадий – каждая необходима и неизбежна в этом процессе. Однако ничто, кроме самого духа и имманентной логики его развития, не может повлиять на ход истории, и даже физический мир с его, казалось бы, суровыми и неотменимыми закономерностями – не более чем фон, на котором разворачивается драма мировой истории. В гегелевской концепции эволюция духа – это развитие свободы, однако свобода понимается здесь как феномен рациональный (в какой-то степени учение Гегеля о свободе перекликается с некоторыми мотивами кантовской философии, в которой свобода понималась как свобода, помимо всего прочего, и от природной необходимости, от слепых побуждений материи). «Всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы. Восток знал и

¹ Там же, с. 481.

² Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологические основания и источники социологического конструктивизма // Луман Н. Общество как социальная система, с. 208.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории, с. 72.

знает только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, германский мир знает, что *все* свободны»¹.

Иными словами, свобода, понимаемая как познанная необходимость, – это свобода *от* природных побуждений и *для* осуществления идеи, ее воплощения в материальном мире посредством деятельности. Противопоставление свободы природе и вопрос человеческой деятельности – существенные моменты гегелевской философии. В природном мире, с точки зрения Гегеля, полностью справедлив афоризм «нет ничего нового под луной», и только в мире духа возможны новации, ибо фундаментом их является развивающаяся свобода. «При всем бесконечном разнообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое. Это явление, совершающееся в духовной сфере, позволяет вообще обнаружить в человеке иное определение, чем в чисто естественных вещах, в которых всегда проявляется один и тот же постоянный характер, остающийся неизменным, а именно действительную способность к изменению, и притом к лучшему – стремлению к *усовершенствованию*»². Природа, проще говоря, *несвободна* и *лишена самосознания* и именно поэтому менее совершенна, чем даже самые примитивные творения духа. Александр фон Гумбольдт однажды иронически заметил, что для Гегеля любой ходячий анекдот как произведение духа есть нечто более высокое, чем солнце, и самое интересное, что знаменитый естествоиспытатель и брат прославленного филолога ничего не придумал: «Конечно, – писал Гегель, – по своему *содержанию* солнце... является *абсолютно необходимым* моментом, а вздорная выдумка как что-то *случайное* и преходящее быстро исчезает. Но такой образец природного существования, как солнце, взятый с точки зрения для-себя-бытия, есть нечто безразличное, не свободное внутри себя и лишенное самосознания»³. Как видно, одним из основных моментов гегелевской философии был вопрос самосознания или, если интерпретировать это в лумановской терминологии, вопрос способности системы создавать самоописания, играющие роль элементов самой же системы.

В историко-философской концепции Дасгупты, на первый взгляд, не ставится вопрос о самосознании субъекта – Дасгупта вообще интерпретирует философию в несколько иной, чем Гегель, концептуальной сетке. Но если вспомнить основные принципы адвайта-веданты, то ее легко можно сопоставить с учением Гегеля в том смысле, что и для Шанкары и его последователей, и для классика немецкой философии проблемой было познание самого себя. Разница между этими учениями, тем не менее, огромна: у Гегеля речь не идет, как в адвайте, о постижении истинного субъекта, находящегося в глубине эмпирической личности, и в этом отношении к адвайте ближе, например, феноменология Гуссерля. В философии Гегеля дух, существующий изначально как в-себе-бытие, становится для-себя-бытием, или бытием,

¹ Там же, с. 147 – 148.

² Там же, с. 103.

³ Цит. по: Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986, с. 252.

осознающим самое себя, способным к конструированию самоописаний, и именно в этом смысл любой философии (и не только философии, но и других форм культуры – религии и искусства), так что философия здесь – это «мысль, которая привела себя к сознанию, занимается самой собой, себя сделала предметом»¹, или, иными словами, философская деятельность – это попытка сознания понять себя, создать схему сознания как такового, основываясь на которой, можно будет строить и любые позитивные науки на уже совершенно несомненном, аподиктическом основании (над той же самой проблемой работал, кстати, и Гуссерль²).

У Дасгупты же речь идет о другом: существует абсолютная Реальность, поиском которой в обычной жизни занята метафизика, и раскрыть эту Реальность можно не только во внешнем мире, но и в собственной же личности. По существу, Дасгупта в других выражениях излагает точку зрения адвайта-веданты с ее понятиями Атмана и Брахмана, тождественными друг другу, и представлением о двухуровневой природе личности, в которой под покровом эмпирического «я» находится Абсолютная Личность (в вишиштадвайте) или Абсолютный Субъект (в адвайте). Эта Реальность уже существует, и надо только раскрыть ее для сознания, что не может не делать философию делом *par excellence* практическим: Абсолютный Субъект уже по определению не может быть дан познанию как объект, поэтому, чтобы познать его, им, грубо говоря, надо быть; здесь, как говорилось выше, познание перестает быть двойственным (разделенным на субъект и объект) процессом и становится Познанием в высшем смысле слова, когда познаваемое и познающий больше не противопоставлены друг другу. Над этой абсолютно вечной (*kūṣastha-nitya*) Реальностью надстраивается реальность относительно вечная (*pravāhaḡrānitya*) – вечная Речь, и именно она выступает у Дасгупты сутью, смыслом и содержанием всякой истинной философии, так что недаром он выводит скептицизм, натурализм, материализм за пределы индийской философии – такие учения отрицают самую суть философии и могут восприниматься поэтому не иначе как результат повреждающего внешнего влияния на индийскую философскую мысль. Такие направления мысли, хотя и существуют, не являются исторически необходимыми для развития индийской философии.

Итак, у Дасгупты четко прочерчена магистральная линия развития индийской философии, направленная от первых умозрений эпохи Ригvedы через систему ортодоксальных и неортодоксальных даршан к религиозно-мистическим течениям позднего средневековья. Показательно в связи с этим, что даже буддизм и джайнизм – системы, радикально порывавшие с брахманистской ортодоксией, но сохранявшие все же представление о существовании «Того Берега» (нирвана), противопоставленного (во всяком случае, в джайнизме и в буддизме тхеравады) «этому миру», понимаемому как юдоль страданий и скорби, – он включает в число систем, двигавшихся в русле традиционной индийской мысли, что свидетельствует об интерпретации Дасгуптой сути индийской философии: в нее по праву могут входить лишь системы, в которых есть именно такая – религиозная по существу своему –

¹ Цит. по: Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 446.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Наука, 2001, с. 57.

основа. Дасгупта признает, что Ригведа и другие самхиты – тексты весьма разнородные и по языку, и по мотивам, и по основным идеям, изложенным в них, но это та среда, в которой формируются и начинают развиваться тенденции, ставшие впоследствии центральными для индийской мысли вообще.

Само собой напрашивается здесь сравнение с учением Тейяра де Шардена, который в «Феномене человека» пишет о развитии жизни и потом сознания как об эволюции по модели «мутовки»: в каждый данный момент существует множество биологических видов (если брать в качестве примера биологическое развитие), отличающихся друг от друга по множеству разных параметров, и невозможно точно сказать, какие из них угаснут, не дав потомства, а какие дадут жизнь множеству других видов. «Веер в конце филы – это лес исследующих щупальцев. Стоит лишь одному из этих щупальцев случайно найти щель или формулу, открывающую доступ в новое отделение жизни, – и тогда, вместо того, чтобы закрепляться или достигать потолка в монотонных различиях, ветвь в этой точке вновь обретает свою подвижность. Она вступает в состояние мутации. Открывается путь для новой пульсации жизни, которая вскоре под влиянием комбинированных сил сцепления и разъединения, в свою очередь, делится на мутовки. Возникает новая фила, которая растет и распускается над ответвлением, на котором возникла, не обязательно заглушая и истощая его»¹. При этом, пишет Тейяр далее, начало каждой новой филы еще настолько слабо отличается в глазах исследователя от филы-источника, что, как правило, ускользает от его внимания².

В историко-философской концепции Дасгупты наблюдается нечто похожее: и религиозный монизм в духе адвайты, и плюрализм, ставший впоследствии одним из ключевых моментов буддизма, и материализм – все это можно найти в Ведах и Упанишадах, но толчок к развитию получает лишь религиозная тенденция. Однако сходство со схемой, изображенной Тейяром, на этом заканчивается: у французского теолога другие элементы филы могут развиваться и давать жизнь новым биологическим видам, не подавляясь одним элементом, получившим наиболее сильный импульс развития, у Дасгупты же эволюционировала и дала жизнь множеству форм индийской культуры только одна тенденция из всех, содержащихся в Ведах, – религиозная.

В связи с этим следует вернуться к вопросу о практическом характере философии в Индии. Выше я говорил, что это представление характерно для многих индийских (и не только индийских) исследователей, и это не случайно: всякое представление о реальности должно иметь свое воплощение в тех или иных практиках, в том числе и, например, в практике йоги, психотехники вообще, и развитие философии в Индии – это обратная сторона развития психотехнических практик, призванных не просто разъяснить человеку устройство Вселенной и его же собственной личности, но и показать ему ограниченность этого мира и этой жизни и указать способы преодоления этой ограниченности (образно говоря, путь на «Тот Берег»), что является характерной чертой именно *религиозного* мировоззрения. Впрочем, взгляды

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с франц. О. С. Вайнер // Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сб. очерков и эссе / Сост. В. Ю. Кузнецов. М.: АСТ, 2002, с. 227.

² Там же, с. 229, сноска 1.

Дасгупты в этом вопросе еще шире: говоря о практическом характере философии, он имеет в виду ее влияние на всю жизнь человека в целом. Исходя из этого, можно лучше понять и известный афоризм Ауробиндо: «Вся жизнь есть йога». Он прямо пишет о недопустимости игнорирования телесного аспекта жизни: «Немыслима... такая интегральная Йога, которая игнорирует тело или делает его умерщвление или его брезгливое неприятие необходимыми условиями для достижения совершенной духовности. Скорее, совершенство тела должно быть также и окончательным триумфом Духа, а божественность телесной жизни – последней печатью Божества на Его работе в универсуме»¹. Идеал карма-йоги, развитый Вивеканандой, тоже состоит в том, чтобы быть *деятельным, активным* в этом мире, преображая и мир, и себя, что возможно лишь в случае признания мира столь же реальным, как и божество или начало Вселенной, и столь же ценным в нравственном и религиозном отношении.

Практический характер философии прямо соотносится у Дасгупты с закономерностями историко-философского процесса в Индии. История индийской философии для него – это, по существу, эволюция практических принципов взаимодействия человека с миром, взаимного приспособления личности и социального (в меньшей степени – физического) мира, направляемая, однако, собственной, имманентной логикой философского мышления. Как я упоминал, философия как система в представлении Дасгупты замкнута, на нее не влияют никакие факторы, кроме собственно философских, причем даже здесь – лишь те факторы, которые порождены самой же индийской философией. С этой точки зрения, скажем, западная философия никак не может воздействовать на индийскую. Самое большее, что могут сделать внешние (даже идеологические, философские) факторы – это проникнуть в сеть индийских философских дискурсов на правах «инородного тела» (см. главу о материализме): некоторые индийские мыслители могут, конечно, принять подобные доктрины и даже проповедовать их и, более того, найти некоторое количество последователей, но на сам историко-философский процесс они влияют не больше, чем гвоздь, вбитый в растущее дерево, влияет на его рост: такое инородное тело «инкапсулируется» и останется в организме, находясь в нем, но не становясь от этого его частью.

Думается, такая интерпретация места материалистических и скептических направлений в индийской философии Дасгуптой объясняется именно постулируемым им практическим характером ее: в самом деле, для каких практик учения, скажем, Аджиты Кесакамбали или Маккхали Госалы могут служить основанием? Ведь такой скептицизм по отношению ко всем базовым ценностям брахманизма означает, что сторонник этого интеллектуального направления будет столь же скептичен и в отношении практик, в которых названные ценности находят воплощение. Такая же судьба ждет, по мнению Дасгупты, и любое другое философское течение, не связанное с теми или иными практиками изменения онтологического статуса адепта. Западные философские системы не предполагают изменения личности и самими западными философами понимаются, как правило, лишь как наука, как средство объективного познания мира, но не трансформации личности, – так,

¹ Гхош А. Синтез йоги, с. 8 – 9.

по крайней мере, понимают западную философию неоведантисты. Естественно, эта картина не вполне соответствует реальному положению дел. Это справедливо, пожалуй, относительно позитивизма, феноменологии, гегельянства и неогегельянства, реалистических направлений, в какой-то мере – прагматизма, но очевидно, что такие течения, как экзистенциализм, марксизм, психоанализ прямо предполагают, помимо всего прочего, и работу с личностью. Ясно, что, например, в психоанализе бессмысленно говорить о лечении невроза без изменения личности невротика; равно и в экзистенциализме основным смыслом философии является положение человека во Вселенной и обществе, так что именно отдельная личность проблематизируется здесь и, более того, ставится в центр горизонта проблематики. Почему неоведантисты говорят об отсутствии в западной философии интереса к внутреннему миру человека¹?

Причина, по всей видимости, в том, что «духовное» в понимании Дасгупты и других представителей этого направления по определению предполагает постулат о необходимости *радикального изменения онтологического статуса* личности. Обыденный человек, страдая, например, от невроза, идет к психоаналитику, но, пройдя курс психоанализа и справившись с недугом, так и остается *обычным* человеком и не становится ни на йоту ближе к Реальности, о которой писал Дасгупта в «Approach to metaphysics». Задача философа состоит в том, чтобы, образно говоря, не просто показать адепту «Тот Берег», но и дать ему лодку или научить, как ее можно построить и как с ней обращаться, чтобы она довезла его до «Того Берега». В большинстве направлений современной западной философии нет интуиции *ganz Anderes*, которая присутствует лишь в религиозной философии и в какой-то мере в учении Гегеля и неогегельянстве, и для Дасгупты это *ganz Anderes* может быть найдено лишь в учениях Индии.

Однако как быть в таком случае с неоднократно высказывавшимся Дасгуптой мнением, что в индийской философии давно решены те проблемы, над которыми так отчаянно бьются мыслители Запада? Не говорит ли это о единстве (или вовсе тождестве) проблематики философии в Индии и на Западе? И почему тогда проводится именно такое различие между ориентированным на «посюстороннее» Западом и «духовным» Востоком? На мой взгляд, ответ таков: да, философия с точки зрения Дасгупты имеет один и тот же предмет – человека, но не человека повседневного, обычного, каким его видели Маркс, Фрейд или даже Хайдеггер, а человека истинного – ядро личности, Атман, к которому ближе всего из западных философских понятий трансцендентальное эго Гуссерля – универсальная структура, основа каждого эмпирического эго, не включающая в себя, в отличие от последнего, все иррациональное, связанное с волей, эмоциями, неврозами, социальными статусами *et multissima cetera*. Но именно это делает сопоставление трансцендентального эго феноменологии и ведантистского Атмана невозможным, ибо первое – чистая универсальная структура эмпирического сознания, второй же, будучи тождествен Брахману, есть *sat-cit-ānanda*, полнота бытия, сознания и *блаженства* (в этом смысле гуссерлевское трансцендентальное эго ближе, пожалуй, к *puruṣa* санкхьи). Кроме того, трансцендентальное эго не имеет в феноменологии никакого

¹ Например, Вивекананда: Костюченко В. С. Вивекананда, с. 153.

отношения к онтологическому статусу личности и тем более – к его изменению, и феноменологические процедуры не выводят нас к ganz Anderes.

В веданте же уяснение себе, что aham Brahmasmi, идет рука об руку с изменением и нравственных установок адепта, и его отношения к Реальности: он становится прямо причастен той Реальности, которая в ценностном отношении выше обыденного мира¹. Поэтому западная философия, хоть и занимается, с точки зрения Дасгупты, теми же самыми проблемами, что и индийская, не может решить их так же эффективно, оставаясь оторванной в той или иной степени от интуиции Реальности. Если воспользоваться образом концентрических окружностей, очерченных вокруг общего центра – Реальности (Брахмана, как сказал бы открытый ведантист), то адвайта, конечно, ближе всех к центру, дальше идут другие ортодоксальные философские системы, западная же философия на этой схеме окажется на периферии, где-то рядом с буддизмом, джайнизмом и локаятой – с той, естественно, поправкой, что буддизм и джайнизм все-таки уходят корнями в идеологию Упанишад и хотя бы по этой причине стоят ближе к Истине, чем индийский материализм.

В любом случае, как видно, сутью философии является поиск Истины – не отдельных истин, а всецелой Истины, частными моментами которой будут отдельные истинные мнения и учения. В этом философия сближается с искусством, которое (конечно, если говорить об истинном искусстве, а не о ремесленных поделках для развлечения публики) выражает некую внутреннюю, имманентную личности самого художника правду. Выше, в параграфе, посвященном пониманию искусства у Дасгупты, я говорил, что художник, с точки зрения индийского философа, всегда привносит в изображаемое часть собственной души, собственное видение мира, что дает ему право не следовать рабски тому, что видит, а сознательно исказить его, пытаясь в образах, словах или звуках выразить некое высшее по отношению и к нему самому, и к изображаемому объекту содержание.

Искусство не случайно связано у Дасгупты с историко-философской концепцией: философия и искусство суть средства или каналы, по которым человеческая интуиция может проникнуть к Реальности, и разница между ними не содержательная, а только формальная: искусство обращается к эмоциям человека, философия же – к его разуму, искусство имеет дело с конкретными, чувственно данными проявлениями идеи, философия же – с абстрактными, всеобщими, не данными чувственно и постигаемыми лишь чистым интеллектом. Однако и искусство, и философия суть средства проникновения за пределы видимого мира к истинной Реальности. Дасгупта не уточняет, каким

¹ Здесь нет противоречия с тезисом о равной ценности божества и мира: в современной веданте не только человек, как в концепции «вечной религии» Радхакришнана, но и мир есть бог incognito, что очень хорошо видно по учению об эволюции у Ауробиндо. В его концепции майя – это вполне реальная (в отличие, например, от классической адвайты) сила Брахмана, благодаря которой из него происходят (можно даже сказать: «эманируют»), и контаминация с неоплатонизмом не будет случайной; трудно сказать, заимствовал ли Ауробиндо что-то из трудов Плотина или Прокла, но сходство многозначительное и требует отдельного анализа) сначала Overmind, а затем и другие уровни мироздания (Psyche и т. д.). Дойдя до низшего уровня – материи, инволюция завершается и сменяется эволюцией, в ходе которой материя, жизнь, человеческий разум должны вновь вернуться в исходное состояние – к божеству. Здесь мир нравственно и религиозно ценен, ибо должен вернуться к божеству, с которым он составляет одно целое и от которого отличается лишь так, как, скажем, свет солнца отличается от самого солнца, и человек играет в этом возвращении ключевую роль. Подробнее см.: Костюченко В. С. Интегральная веданта. М.: Наука, ГРВЛ, 1970, с. 64 – 98.

именно способом она может быть постигнута, так что здесь можно строить разные предположения (в частности, допустить, что единственным или, по крайней мере, высшим из возможных путей будет путь интуитивного, помимо интеллекта, прозрения в истинную природу вещей, ибо это допущение хорошо соответствует и основным принципам адвайты, и мыслям других современных индийских философов-традиционалистов). Показательно, на мой взгляд, то, что Дасгупта нигде не говорит об эволюции искусства и размышляет о нем как о чем-то статичном и не претерпевающим со временем сколько-нибудь принципиальных изменений. Искусство – по крайней мере, в Индии, ибо Дасгупта говорит именно об индийском искусстве, – всегда само себе тождественно и предметом своим имеет одно и то же – Реальность, которая одна и та же и во внешних предметах, и в душе человека, но в этой последней она пребывает, если угодно, в более чистом виде, менее искаженной, и подлинный художник всегда сможет выразить эту внутреннюю Реальность в своем творении.

Если сравнить учение Дасгупты об искусстве с таковым же у Гегеля, то первое, что бросается в глаза, – это свойственное гегелевской концепции представление об *историчности* искусства. Общество развивается у него, проходя названные выше три стадии (связанные, заметим, с эволюцией *свободы*), точно так же развивается и философия – от смутных предфилософских прозрений Востока через Грецию, с которой начинается философия в собственном смысле слова¹, к современной Гегелю европейской философской мысли, – и сходную эволюцию претерпевает у него искусство. Единственное, в чем развитие искусства отличается от развития философии, – это то, что в философии именно современная стадия ее эволюции представляет собой высшую форму философского знания, тогда как из трех этапов развития искусства – символического (Восток), классического (античность) и романтического (современный Запад) – подлинное искусство раскрывается перед нами на втором. Это развитие представляет собой изменение соотношения между художественным содержанием и его чувственным воплощением, и если на Востоке содержание не имеет еще адекватной себе формы, а в романтическом искусстве, современном Гегелю, содержание перерастает форму, то в античности эти два момента находятся в совершенном равновесии².

Но в любом случае здесь перед нами – реальное *развитие* искусства и философии. Дасгупта же ничего не говорит о развитии индийского искусства, и точно так же нет у него и развития философии. Почему же в таком случае он назвал свой главный труд «*История индийской философии*»? Имеет ли вообще смысл говорить об *истории* индийской философии, если вся она – лишь повторение одних и тех же истин на разные лады?

На этот вопрос, думаю, можно ответить так: *содержательного* развития в истории индийской философии, согласно историко-философской концепции Дасгупты, нет. Исторические же изменения заключаются в том, что в разные периоды на первый план выходят разные моменты одного и того же абсолютно

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии, т. 1, с. 146.

² Гулыга А. В. Ук. соч., с. 254.

истинного (с точки зрения веданты) содержания, так что разные даршаны, с которыми конкурировала веданта, можно интерпретировать не только как разные степени приближения к абсолютной истине, но и как результаты видения ее, образно говоря, под разными углами. В этом смысле, например, Будда для Дасгупты – такой же полноправный индийский мыслитель, как и Шанкара, Рамануджа или авторы Упанишад, так как он по-своему рассматривал ту же самую Реальность, что и другие философы, и лишь акцентировал в ней иные, чем, скажем, Шанкара или Чайтанья, стороны. Об этом свидетельствует, в частности, тщательный разбор Дасгуптой учения Ашвагхоши в «Индийском идеализме» и сближение этого буддийского мыслителя с ортодоксальными направлениями индийской мысли. Можно, несколько упрощая ситуацию, сказать, что вся индийская философия для Дасгупты – это один большой комментарий к Ведам и Упанишадам, которые являются для индийских мыслителей и предметом исследования (а если точнее, то разъяснения и повторения), и источником метода. Именно по этой причине для индийского философа современно все в таких, казалось бы, древних текстах.

На первый взгляд то же самое говорил и Гегель. Он писал об истории философии: «Хотя она и является *историей*, мы тем не менее в ней не имеем дела с тем, что *прешло* и *исчезло*. Содержание этой истории представляет собою научные продукты разума, а последние не суть нечто преходящее. Добытое на этом поприще есть истина, а последняя вечна, не есть нечто такое, что существовало одно время и перестало существовать в другое; она истинна не только сегодня или завтра, а вне всякого времени; поскольку же она во времени, она всегда и во всякое время истинна»¹. В самом деле, у него тоже провозглашается непреходящий характер философии и в этом смысле – современность древних авторов, так что вопрос «что живо и что мертво в философии?» имеет один очевидный ответ: живо все.

Однако в действительности не все так просто, ибо история в гегелевской философии – это одна из форм более фундаментальной категории – становления. «Становление есть нераздельность бытия и ничто – не единство, абстрагирующееся от бытия и ничто; как единство *бытия и ничто* оно есть это *определенное* единство, в котором *есть* и бытие, и ничто. Но так как каждое из них, и бытие, и ничто, нераздельно от своего иного, то *их нет*. Они, следовательно, *суть* в этом единстве, но как исчезающие, лишь как *снятые*. Теряя свою *самостоятельность*, которая, как первоначально представлялось, была им присуща, они низводятся до *моментов, еще различимых*, но в то же время *снятых*»². Эти, на первый взгляд, чрезвычайно абстрактные рассуждения применительно к историческому процессу означают, что в истории прошлое не уничтожается, не превращается в ничто, безразличное для настоящего момента, но известным образом дезактуализируется, оказывается преодоленным и становится одним из моментов настоящего. Известно гегелевское выражение «*Wesen ist was gewesen ist*» – «Сущность есть то, что было». Буквально слова Гегеля звучат так: «Немецкий язык в глаголе “быть” (*sein*) сохранил в прошедшем времени (*gewesen*) [был] сущность (*das Wesen*), ибо сущность есть

¹ Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., т. 1, с. 99.

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики, с. 90.

прошедшее, но вневременно прошедшее бытие»¹. Подчеркнем: вневременно, но все-таки *прошедшее*.

У Дасгупты же становления как такового нет, есть постоянное присутствие, постоянная актуальность ведической речи, а значит, и всех ее толкований, всех комментариев, которыми она обросла за три тысячи лет бытования в индийской культуре. Философия в Индии (в его понимании) представляет собой практику разъяснения адепту сути ведических истин – точнее, той Истины, которая стоит за всеми гимнами Вед и афоризмами Упанишад. У Гегеля же «с момента возникновения... философия имеет предмет не бытие само по себе, не мышление само по себе, а отношение бытия и мышления, то отношение, через которое проявляется и определяется всеобщее основание их тождества»².

Если использовать ту же терминологию применительно к концепции Дасгупты, то у него (и особенно хорошо это видно по «Approach to metaphysics») предметом философии является именно бытие или, точнее, определенное сущее – истинно-сущее (sat, в отличие от относительно сущего – bhava), которое мы познаем благодаря Ведам, через них и благодаря им проникая за них, к подлинной Реальности. В философии Гегеля «сущность есть *рефлексия*», «рефлексия есть *видимость* (Scheinen) *сущности внутри самой себя*»³, или, иными словами, сущность предполагает, выражаясь словами Н. Лумана, способность системы создавать свое собственное описание, становящееся элементом самой же системы. У Дасгупты же не идет речи о саморефлексии – здесь гораздо важнее практическое изменение онтологического статуса адепта, что дает возможность непосредственно связать философию, искусство и психотехнические практики: философия, например, в адвайте или в других даршанах имела смысл лишь при условии, что ее построения опираются на известную доктрину и соотносятся с известными техниками изменения сознания (вспомним прекрасный анализ В. С. Семенцовым специфики текста Упанишад в ритуалистическом, то есть *практическом* контексте).

При этом сознание и само понимается ими очень различно. У Гегеля сознание по определению способно к саморефлексии и самопроверке, «ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом»⁴. Сознание у Гегеля, во-первых, представляет собой свое собственное понятие, во-вторых, обеспечивает себя своим собственным критерием и, в-третьих, проверяет само себя, и это в общем и целом означает, что сознание *самодостоверно*⁵. У Дасгупты же понимание сознания более сложно. С одной стороны, он говорит о необходимости постижения истинной Реальности, ибо повседневная реальность не столько раскрывает нам ее, сколько скрадывает, прячет, так что следует проникнуть за завесу видимости,

¹ Там же, с. 351.

² Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., с. 10.

³ Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., с. 354, 368.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2002, с. 48.

⁵ Сергеев К. А., Слинин Я. А. «Феноменология духа» Гегеля об опыте сознания // Гегель Г. В. Ф. Ук. соч., с. XXXI.

чтобы раскрыть Реальность и сделать ее предметом познания. Но, с другой стороны, в статье «Philosophy of dependent emergence» он говорит о сознании как о чем-то, что основано исключительно на опыте и является результатом его осмысления и гармоничного соединения разных его регионов. Как было показано в соответствующем параграфе, под термином «опыт» Дасгупта понимает самые различные переживания – и вполне обыденные, и исключительные, свойственные только некоторым людям (например, художественный опыт или переживание прекрасного как опыт), и трансперсональные, – причем в названной статье нет деления на переживания истинные и неистинные, относящиеся к внешнему миру и внутреннему, на сферы эмоциональных переживаний, опыта чистого мышления и т. п., в то время как метафизика Гегеля целиком направлена на проблему опыта сознания. «Гегель, создавая науку об опыте сознания, выдвигает на первый план присущую новоевропейской метафизике познания тенденцию освобождения сознания от зависимости со стороны вещей как таковых, чтобы тем самым утвердить абсолютность субъекта и его сознания, практически действующего и теоретически мыслящего субъекта, поскольку тем самым достигается реальная свобода именно метафизического познания»¹.

Дасгупта же, очевидно, не стремится очистить сознание от всех эмпирических моментов, принимая его как единое целое, во всех его аспектах, которые признаются здесь как необходимые, и именно поэтому философия у него не представляет собой чистую науку, а выступает как один из элементов практической жизни – как система наставлений для осуществления человеком его жизненного долга, так что она в понимании Дасгупты оказывается вещью гораздо более «антропологичной», чем в учении Гегеля, – затрагивающей самые разные пласты личности, такие как художественное восприятие, религиозные практики, отношения с другими людьми и т. п.

В свете сказанного понятнее становится и представление Дасгупты о связи разных компонентов культуры: все они замкнуты по отношению друг к другу и не могут влиять друг на друга, но открыты по отношению к Реальности, которая каждому из них придает смысл и цель существования. Произведение искусства, как и у Гегеля, в эстетике Дасгупты имеет смысл, только если в нем раскрывается определенное духовное содержание (хотя, в отличие от немецкого философа, он не говорит о необходимости адекватности формы и содержания в произведении, и по тексту «Основ индийского искусства» хорошо видно, что внешняя форма, по убеждению Дасгупты, может быть принесена в жертву содержанию). Равно и религия получает свой смысл от Высшего Существа или Высшей Реальности, стремление к которой является ключевым моментом и религиозного мировоззрения, и религиозных практик.

Философия же с этой точки зрения представляет собой осмысление Реальности чисто рациональным путем. В какой-то степени отношения между религией, философией и искусством можно уподобить трем йогам Вивекананды: философия как рациональная деятельность близка к джняна-йоге, искусство с его акцентом на эмоциональный аспект личности соответствует бхакти-йоге, религия же, представляющая собой, с точки зрения

¹ Там же, с. XXIV.

современной веданты, систему практик, направленных на освобождение от неведения и обретение единства с Реальностью, выступает как аналог карма-йоги. Таким образом, разные компоненты культуры в учении Дасгупты оказываются теснейшим образом связаны именно благодаря тому, что имеют одну общую цель – связь человека с той абсолютной реальностью, которая выше (в смысле – ценнее), чем реальность обыденная.

В этом смысле и эволюция общества, кратко изображаемая Дасгуптой в «Philosophy of dependent emergence», представляет собой развитие социального чувства, *social Self*, которое, с одной стороны, является эмерджентным продуктом развития простых межличностных взаимодействий, в результате которых происходит (едва ли не буквально по Гегелю) переход количества в качество и простая группа отдельных индивидов превращается в общество, но, с другой стороны, возможно лишь потому, что уже до всякого реально существующего «я», социального или индивидуального, существует высшее, абсолютное «Я», без которого не могло бы сформироваться «я» ни в отдельной личности, ни в обществе. У Гегеля дух, Абсолют есть истинная и всеобщая сущность человека¹, и на первый взгляд в учении Дасгупты речь идет о том же самом: есть некая абсолютная основа и мира, и человека, которую философ должен раскрыть. Но у Гегеля этот дух развивается абсолютно рационально, он лишен всякого эмоционального аспекта, тогда как в веданте и неоведантизме Брахман-Атман есть полнота всех благих качеств.

Может показаться не вполне понятным, почему я, говоря о Дасгупте, причисляю его к неоведантистам. Однако ответ на этот вопрос очевиден: при всей неоднородности неоведантизма как философского направления он характеризуется тем, что в нем, в отличие от ортодоксальной веданты (в обеих ее главных версиях – Шанкары и Рамануджи), человек воспринимается как самостоятельное существо, божественное по своей природе, воплощающее в себе волю божества – в буквальном смысле, ибо бог здесь, в отличие от, например, христианства, не отделен от человека, а является его основой². В историко-философской концепции Дасгупты именно человек оказывается основной темой индийской философии (да и любой философии вообще, если учесть, что философская проблематика в Индии и других регионах мира, согласно Дасгупте, в сущности, одна и та же), что видно по тому, какую роль придает этот философ практическому аспекту философского мышления. Индийская философия, как уже говорилось выше, предстает у Дасгупты как развитие одних и тех же идей – идей, изложенных еще в Ведах и Упанишадах и несколько не изменившихся с тех пор в своих основных моментах.

Повторю: в интерпретации Дасгупты вся история индийской философии – это бесконечное комментирование и разъяснение одной и той же Истины, причем это нельзя назвать в полном смысле слова повторением одного и того же, ибо истина, возвещенная Ведами, бесконечна по содержанию, там можно найти любое мыслимое знание, и постоянное, углубленное комментирование

¹ Лёвит К. От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века / Пер. с нем. К. Лощевского. СПб.: Владимир Даль, 2002, с. 490.

² Бурмистров С. Л. Антропология современной веданты в компаративистской перспективе // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. СПб., 2002, с. 221 – 240. Бурмистров С. Л. Человек в классической веданте и неоведантизме // Человек, 2009, № 1, с. 117 – 130.

священного текста помогает раскрытию этого знания перед нами. Иными словами, философия в Индии (в понимании Дасгупты) – это комментарий на Священную Речь. Различие же в этом вопросе между классической ведантой и неоведантизмом общеизвестно: в первой адепт должен отрешиться от реального мира, чтобы услышать Речь и воссоединиться с Брахманом, во втором же адепт должен, наоборот, работать в этом мире, чтобы не он один мог освободиться, но освободились бы вместе с ним (и благодаря его усилиям) также и другие. В итоге мы возвращаемся к антропологической проблематике: человек – это и тот, кто способен услышать Речь (это пророк, ṛṣi), и тот, кто способен, услышав ее самостоятельно или от пророка, разъяснить ее другим, помочь им самим услышать и понять ее (это философ), и тот, кто сам есть, в конечном итоге, результат осуществления этой Речи, если угодно, ее материальное воплощение. Отсюда и совершенно иное, чем на Западе, понимание свободы: в Индии свобода понимается (в веданте – как классической, так и современной) как освобождение от неведения, как прорыв через завесу неведения к Речи и через нее – к Брахману¹. Именно характерное для Дасгупты понимание историко-философского процесса (во всяком случае, в Индии) как процесса, связанного с вечной Речью, как постоянного комментирования ее делает этого историка, на мой взгляд, представителем современной веданты.

Выше я сказал несколько слов об учении Ауробиндо о мировой эволюции. Здесь надо добавить только еще, что сам эволюционный процесс у этого философа не означает, что Overmind, из которого эманурует все сущее, истощается и исчезает по причине этой эманации, – напротив, Overmind сохраняется как точка отсчета, как стартовый момент инволюции, эволюция же только потому и возможна, что ей, грубо говоря, есть куда стремиться, есть цель, к которой может быть направлен эволюционный процесс, основой которого также является «То-что-превыше-сознания». Иными словами, у Ауробиндо ограниченность человеческого сознания преодолевается в ходе индивидуальной эволюции и в конце концов сознание воссоединяется с Абсолютом, пребывающим выше обычного сознания с его универсальным делением на субъект и объект, на познаваемое и познающее. Монизм, характерный в наибольшей степени для Шанкары, у Ауробиндо находит свое воплощение в учении о единстве основы мира и относительности субъект-объектного деления.

Однако сходные черты можно обнаружить и в концепции Дасгупты – с тем, наверное, единственным различием, что у него нет четко выраженного представления об эволюции мира в целом, человеческой культуры или даже философии. Абсолютная Речь является основой философского знания, но, помимо философии, она служит также основой искусства, религии, политической деятельности и т. д. – иными словами, основой культуры вообще. Но так как у нее нет развития, то, строго говоря, не может быть и развития философии в том, что касается ее проблематики: проблемное поле философии задано изначально и абсолютным образом. Об эволюции, о развитии можно

¹ Подробнее см., например: Бурмистров С. Л. Проблема свободы и освобождения в современной веданте и в немецком экзистенциализме (концепции К. Ясперса и С. Радхакришнана) // Путь Востока. Материалы IV молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. 26 – 27 апреля 2000 г. СПб., 2001, с. 15 – 20.

говорить применительно к философии лишь тогда, когда мы имеем в виду близость той или иной системы к абсолютно истинному и полному истолкованию Речи, достижение которого, естественно, на уровне обыденной, пусть и сколь угодно тонкой и изощренной, интеллектуальной рефлексии невозможно, так что в области философии мы можем лишь асимптотически приближаться к этому Абсолюту. О развитии в философии можно говорить, по Дасгупте, лишь в том смысле, что если есть, скажем, две системы А и В такие, что А предшествует В, а В стоит ближе к Абсолютной Речи, полнее и точнее ее толкует, тогда В более развита, чем А; лишь здесь мы имеем эволюцию.

Если применить к концепции Дасгупты понятийную сетку, созданную Р. Рорти, то можно сказать, что в области философской *проблематики* историко-философское учение Дасгупты представляет собой, очевидно, в большей степени рациональную реконструкцию – с той, естественно, поправкой, что Рорти имел в виду *развитие* философии с ходом времени. Согласно этой схеме, философия конституируется универсальной проблематикой, общей для любых форм мысли, относящихся к сфере философии, и у любой из ее проблем есть, грубо говоря, одно верное решение, и весь ход развития философии направлен на его достижение. Схема же, рисуемая Дасгуптой, отличается от вышеописанной тем, что единственно верное решение уже есть, но не может быть во всей полноте представлено ни в одной концептуальной системе, созданной человеком, и, хотя интуитивно философ (разумеется, *подлинный* философ – подлинный в том же смысле, в каком говорится о *подлинном* произведении искусства у Гегеля) вполне ясно ощущает суть этого решения, высказать его на общепонятном языке и убедительно доказать, что его толкование ближе к Истине, чем другие, ему не так-то просто. У Рорти историк философии, работающий в парадигме рациональной реконструкции, имеет в виду *череду* систем, каждая из которых стоит ближе, чем предшествующие, к окончательному решению основных философских вопросов, у Дасгупты же все системы существуют *одновременно*, а различаются, как и в парадигме рациональной реконструкции, близостью к Истине, поэтому Дасгупта все же существенно выбивается из схемы, очерченной Рорти.

Как в таком случае соотносится с историко-философской концепцией Дасгупты его же учение о *dependent emergence*? Нет ли в этом последнем очевидного признания реальной эволюции мира, человека, культуры? Если есть, то не оказывается ли философия Дасгупты внутренне противоречивой? По моему мнению, никакого реального противоречия нет, так как Дасгупта (см. выше) прямо говорит о движении эволюции к божеству. Любое общественное развитие становится возможным лишь благодаря любви, связывающей разных людей в одно целое и создающей среду, в которой эмерджентно возникает понимание божества. Само социальное развитие имеет смысл только как процесс, позволяющий человеку подняться над чисто биологическим уровнем к высшей Истине, но это не значит, что абсолютно все люди обречены оставаться чисто биологическими существами, неспособными на *transcensus* из чисто витальной сферы в духовную, пока все общество не поднимается к уровню духа. Мудрецы, ведические ṛṣi – это как раз те люди, которые смогли сами

подняться над человеческим естеством и показать другим выход за пределы чисто человеческого бытия (bhava) к бытию божественному (sat)¹.

Эмерджентный подход совмещается с ведантистским через признание, что существует некий абсолютный уровень бытия, к которому постепенно, эмерджентными «скачками» приближается в своей эволюции мир. Учение об эмерджентной эволюции, если рассматривать историко-философский процесс через его призму, приводит к убеждению, что философия, как и все сущее, развивается эмерджентными «скачками», так что ход ее развития предсказать невозможно, и все, что мы можем, – это лишь *post factum* объяснять, почему в тот или иной исторический период в таком-то регионе мира произошли такие-то изменения в культуре и возникли такие-то философские течения. Он, по существу, разрывает историю вообще (и историю философии в частности) на отдельные, очень слабо связанные друг с другом отрезки, из которых каждый последующий «выше» – лучше, совершеннее прежнего, но не соединен с ним никакими поддающимися рациональному осмыслению каузальными законами. О какой бы то ни было причинности в теории эмерджентной эволюции можно говорить лишь применительно к одному отдельному отрезку истории, события которого действительно связаны каузально.

Несмотря на то, что эта теория явно обязана своим существованием философии Гегеля (диалектический переход количества в качество), в ней нет характерного для классика немецкой философии представления о единстве мира, понимаемого как развивающаяся целостность. Единство историческому процессу Дасгупта придает, принимая тезис о существовании божества, которое раскрывается для человека в ходе истории и благодаря ей, и образ бога здесь очень близко напоминает *Overmind* Ауробиндо – с той лишь разницей, что Дасгупта не говорит об инволюции вселенского сознания и вообще не поднимает эту тему.

И, наконец, несколько слов надо сказать о связи историко-философской концепции Дасгупты непосредственно с неогегельянством. В итальянском неогегельянстве, как было показано выше, одним из важнейших моментов философии является представление о деятельности. Деятельность человека понималась как проявление работы Духа уже Гегелем², и совершенно естественно, что неогегельянцы восприняли гегелевское учение о деятельности. Но это оказалось созвучно и взглядам неоведантистов, у которых мир перестал пониматься как иллюзия, от которой надо освободиться, и был интерпретирован как одно из проявлений творческой силы божества. Естественно, что эти воззрения были приняты в той или иной степени и Дасгуптой, у которого философия есть форма практики и играет по отношению к деятельности человека направляющую роль. Распространенный среди неоведантистов взгляд на особую «практичность» индийской философии по сравнению с «теоретически» ориентированной западной оказался хорошо совместим с пониманием деятельности человека как проявления божества. В концепции

¹ У этого представления о *ṛi* есть параллель в философии Гегеля: в гегелевской философии исторический процесс направляется «героями», великими людьми, способствующими осуществлению объективной необходимости. См.: Кузнецов В. Н. *Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века*. М., 1989, с. 378.

² Там же, с. 376.

Дасгупты такой взгляд на природу человека совместился с учением, например, Джентиле в признании существования вечного субъекта, которым творится история. В этом учение итальянского философа оказалось хорошо совместимо с идеологией неоведантизма. Так же совместимо с неоведантизмом оказалось и учение Кроче, которое, однако, надо признать, отстоит все же дальше от «идеальной философии» в представлении Дасгупты, чем философия Джентиле, ибо у Кроче Абсолют имманентен истории, которая представляет собой развертывание его, его реальное осуществление не *в* мире, а *как* мира, в то время как в неоведантизме, следующем в этом отношении за классической ведантой, Абсолют (то есть Брахман) пребывает *над* миром и имманентен ему лишь в том смысле, что истинное «Я» наше, находящееся в основе эмпирической личности, тождественно ему. Он, образно говоря, *в* мире, но не *с* миром, а Вселенная – лишь проявление его творческих сил, но не он сам.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сурендранатх Дасгупта сыграл исключительную роль в развитии и современной индологии, и историко-философской науки в части, касающейся Индии. Однако ни одного историка, как бы ни был велик объем охваченной им философской проблематики и массив изученных им текстов, как бы ни старался он быть объективным и беспристрастным, нельзя принимать за «глас божий», рассказывающий нам об истории философии как она есть «на самом деле» – ибо, если попытаться изложить ее именно так, получится в лучшем случае хорошая доксография, сжатое изложение некоторых текстов, написанных людьми, которые по той или иной причине считаются философами. Но доксограф, как ни парадоксально, при всем своем стремлении к объективности и непредвзятости оказывается в плену предрассудков (и не только в гадамеровском, но и в самом обычном смысле) в гораздо большей степени, чем историк, пытающийся выстроить какую-то концептуальную схему исторического процесса, и происходит это потому, что доксограф невольно и без рефлексии принимает те представления о философии вообще, о ее структуре, о философской проблематике, которые характерны для его культуры и его эпохи. В самом деле, причислять ли к философии, например, трактаты, которые мы с нашей точки зрения отнесем скорее к медицине, или к богословию, или к области ритуалистики? С современной западной точки зрения они не должны включаться в историю философии, и доксограф, рассматривая весь корпус текстов, скажем, по индийской медицине, выберет из них лишь то, что, по его мнению, имеет отношение к философской проблематике, даже не задавшись вопросом о том, где вообще проходят границы между философией и религией, философией и искусством, философией и медициной.

Показателен в европейской философии пример З. Фрейда: он сам себя философом не считал, всячески подчеркивая, что он – врач и концепции его относятся к сфере медицины, но никак не философии, и, тем не менее, его взгляды оказали исключительное влияние на становление современной философской мысли, его взгляды излагаются в курсах современной философии и исследуются не только как медицинские, но и как именно философские.

Возникает вопрос: как отделить философию от других сфер культуры? Ответы на него могут быть даны самые разные, но каждый из них покоится на определенном предпонимании его автором того, что же такое философия, культура вообще, граница как понятие и т. п. Доксограф этими вопросами вообще не задается, они – вне сферы его интересов, и он описывает лишь то, что в его культуре и в его время считается философией.

Очевидно, Дасгупту никак нельзя назвать просто доксографом. Он пытается анализировать само понятие философии и приходит к выводу, что сущность философии – попытка рационально понять и разъяснить другим людям суть вечной Речи, а значит, и даровать им ее знание, за которым скрывается Абсолют – Брахман, к которому устремлено в развитии мира все, от атома водорода до человека и общества. Само общество им понимается как целостность, *эмерджентно* возникающая из множества отдельных индивидов, из свойств которых, пока общество не возникло, еще нельзя вывести логически, каким оно будет. Также и в развитии философии, когда она находится еще на самом раннем этапе своего становления, невозможны никакие предсказания касательно того, каким будет новый этап ее эволюции, какие проблемы выйдут на передний план и как они будут решаться. Но, в отличие от эмерджентистов, все это у Дасгупты справедливо лишь в отношении частных, исторически необязательных ее свойств, в отношении способов выражения философской Истины, в том же, что касается сути философского знания, нет и не может быть никакой эволюции: Истина одна, ибо Речь одна, а Речь одна, ибо единственен Брахман – основа мира, которую Ауробиндо называл Overmind.

В одной из недавних публикаций задается откровенно провокационный вопрос: существует ли вообще индийская интеллектуальная история¹? И, хотя ответ дается определенно положительный, интересен сам вопрос. Несомненно, в истории индийской философской мысли не могло не быть известного смещения проблематики, модификации методов исследования, но важно для нас то, как сами индийские философы и историки философии интерпретировали исторические факты. Как видим, у Дасгупты тема, которой занимается философия, неизменна. Более того, той же самой темой занимаются – каждая со своей стороны – искусство и религия, что, на мой взгляд, служит еще одним доказательством влияния на Дасгупту гегелевской философии. Однако у Гегеля религия, искусство и философия суть моменты становления духа, который сам поэтому оказывается историчным (и полностью соответствует в этом отношении духу гегелевской философии Б. Кроче, когда утверждает историчность духа, имманентного миру), у индийского же историка дух (Брахман) – в основе истории и вне истории, так что эти три элемента культуры все же отделены от Брахмана и являются лишь средствами на пути к нему, а проявлениями его их можно считать лишь в том смысле, что он дает им их содержание и через них проявляется в мире. Поэтому применительно к философии Гегеля тоже, конечно, нельзя говорить о взаимном влиянии этих трех форм культуры, но они все же связаны гораздо глубже, чем у Дасгупты, именно потому, что являются моментами становления духа, а у индийского историка их, строго говоря, ничто, кроме общего содержания, не связывает.

¹ Pollock Sh. Is there an Indian intellectual history? // Journal of Indian philosophy, 2008, vol. 36. p. 533 – 542.

Очевидно, не относится историко-философская концепция Дасгупты и к *Geistesgeschichte*. В этом жанре историографии философии историк задается вопросом, почему те или иные темы оказались в центре внимания философов в данную эпоху как проблематические. С этой точки зрения, скажем, вопрос о том, сколько ангелов умещается на кончике иглы, не имеет смысла только для современного человека, для средневековых же схоластов он был по тем или иным причинам актуален. Этот жанр предполагает изменение проблематики, причем столь радикальное, что невозможно оказывается построить связную историю философии – проблематика, актуальная на данном историческом этапе, в новую эпоху теряет актуальность не потому, что эти проблемы были решены, а потому, что они стали иррелевантны новой эпохе, новому состоянию культуры. Очевидно, что в концепции Дасгупты нет никакого смещения проблематики – она, как мы показали выше, всегда одна и та же и, более того, философия сохраняет самоидентичность и остается философией лишь потому, что неизменны те проблемы, которыми она занимается.

Также не является концепция Дасгупты и исторической реконструкцией, так как ее метод состоит в том, чтобы «начинать с истории, помещая взгляды мыслителей прошлого в контекст их времени, актуальных в ту пору вопросов, господствовавших стилей мышления, в “дух эпохи” и т. п., а затем рассматривать их с точки зрения того содержания, которое имеется у нас сейчас»¹. Но Дасгупте нет необходимости помещать мыслителей древности в какой-то особый, присущий им и не присущий современным индийцам контекст, ибо контекст понимается им тоже как неизменный в основных своих чертах. Единственное, что имеет ценность и прямо релевантно философскому знанию, – это тема, предмет философии, а он, повторю, единственен и неизменен, остальные же факторы, которые мы привыкли считать важными – историческая ситуация, дух времени и т. п. – не имеют отношения к философии.

Остается метод рациональной реконструкции. «Суть его состоит в том, что творчество великих философов прочитывается таким образом, что умершие мыслители становятся как бы современниками, коллегами по кафедре, с которыми можно общаться, вести партнерский разговор»². И действительно, у Дасгупты все индийские философы в той или иной мере участвуют в одном общем разговоре, однако, в отличие от концепции Рорти, в этом разговоре истина не рождается (как если бы до того ее не было), а раскрывается (так как она существует от века, и ее надо лишь познать). Философы современности у Дасгупты – это ученики древних мыслителей, во всех мельчайших подробностях разрабатывающие одну и ту же вечно истинную тему. Схема, предлагаемая Дасгуптой, отличается от схемы Рорти уже тем, что в последней явно предполагается наличие *содержательной* эволюции в истории философии: философия развивается, в ней, как, например, в позитивных науках, накапливаются положительные решения проблем, на которые философы позднейших времен могут уверенно опереться в своих исследованиях. Однако еще Т. Кун хорошо показал, что даже в естественных науках кумулятивная эволюция – феномен далеко не универсальный и что

¹ Юлина Н. С. Ук. соч., с. 236.

² Там же, с. 235.

развитие науки представляет собой процесс значительно более сложный, связанный не только с накоплением новых фактических данных, но и с изменением *формальных* способов организации существующего знания и получения нового.

Схема, изображенная Дасгуптой, в чем-то сложнее, чем рациональная реконструкция по Рорти, в чем-то, напротив, проще. Сложнее она в том, что у Рорти философия и, например, религия или искусство имеют совершенно разные, ничего общего друг с другом не имеющие проблемные поля (или, можно сказать, «фронты работ»), в то время как у Дасгупты (и в этом он близок Гегелю) культура – образование значительно более интегральное, компоненты ее взаимосвязаны гораздо теснее, и происходит это благодаря тому, что темой как философии, так и религии и искусства является Высшая Реальность. Проще же она в том, что в философии по Дасгупте нет нужды раскрывать все новые и новые горизонты реальности, искать все более и более точных и полных ответов – пусть даже вопросы остаются теми же. Высшая Реальность одна, и ее надо как можно более полно раскрыть, разъяснить человечеству, так что между ними выстраивается такая цепочка: Высшая Реальность – Вечная Речь – философия (как теория и практика комментирования Речи) – человечество (которому единство Реальности служит гарантией его собственного единства и, более того, даже самого выживания).

Как было показано выше, Дасгупта, хоть и является, строго говоря, неоведантистом, но, помимо современной веданты, он испытал сильнейшее влияние Гегеля и неогегельянцев (в том числе и по причине созвучности их философии с идеями веданты), Шпенглера (в области философии культуры), неореалистов (эммерджентистская школа Александра и Ллойд Моргана), так что он, по существу, оказывается фигурой пограничной – одновременно и индеец, и европеец, и все это при том, что в жизни он всегда оставался вполне ортодоксальным брахманом и выполнял все фундаментальные ритуальные требования индуизма. Его философия – одно из проявлений диалога культур, начавшегося с конца XVIII в., с открытия санскрита для западной лингвистики и начала формирования сравнительно-исторического языкознания. Но для того, чтобы диалог был хотя бы осмысленным (не говоря уже о его эффективности), те, кто вступает в диалог, должны иметь какую-то общую почву, нечто несомненное, на что можно было бы опереться всем, кто в нем участвует. Эту несомненную почву искали Гегель и Гуссерль, психоаналитики и Хайдеггер, с точки же зрения Дасгупты, ее и искать-то, собственно, не нужно – она уже дана в божественном откровении Вед, в вечной Речи, которую надо услышать и воплотить на практике. Неудивительно его утверждение, что в индийской философии уже давно решены те проблемы, над которыми бьются западные философы сейчас. То же самое утверждали и другие индийские мыслители, причем не только неоведантисты: так, Абул Калам Азад прямо писал, что в те времена, когда в Греции философия только делала первые шаги, в Индии она уже имела за плечами богатую историю – ведь не могли же такие системы, как буддизм и джайнизм, возникнуть на пустом месте¹. Философия в Индии (если попытаться реконструировать и кратко сформулировать мнение индийских

¹ Abul Kalam Azad. Indian and Ionian philosophy // Indian inheritance, p. 157 – 158.

философов об отношениях между философскими культурами Индии и Запада) более «истинна», более точна и полна и вообще более развита просто потому, что опирается на Речь – на Веды и является их толкованием.

Конечно, невозможно объять необъятное, и в этой сравнительно краткой работе я осветил историко-философскую концепцию Сурендранатха Дасгупты лишь в основных чертах, пропуская многие важные детали. Так, заслуживает большего внимания созвучие между учением Гегеля и ведантой (естественно, с анализом по отдельным направлениям веданты). Можно более подробно остановиться и на эстетической концепции Дасгупты, проанализировав ее корни, ее место в общей философии этого мыслителя, ее влияние на других философов Индии. Можно детально исследовать, например, понимание Дасгуптой времени как философского феномена, связав этот вопрос с интерпретацией темы времени в веданте. Однако, думаю, и эти, и многие другие, не названные здесь темы будут надлежащим образом разработаны в дальнейшем.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|------------|
| ВВЕДЕНИЕ | 1 |
| ГЛАВА I. ФИЛОСОФИЯ ВЕДАНТЫ: ОТ ВЕД К ШАНКАРЕ | 12 |
| § 1. Речь и мировой порядок в Ведах и Упанишадах | 13 |
| § 2. Брахман как Слово в философии Бхартрихари | 17 |
| § 3. Некоторые особенности философии адвайта-веданты | 21 |
| ГЛАВА II. СУРЕНДРАНАТХ ДАСГУПТА КАК ФИЛОСОФ | 31 |
| § 1. Природа философии в неоведантизме: философия как практика | 31 |
| § 2. «Философия зависимого возникновения» и западный эмерджентизм | 48 |
| § 3. Дасгупта и итальянское неогегельянство | 59 |
| 3.1) Дасгупта и Джентиле | 60 |
| 3.2) Дасгупта и Кроче | 79 |
| § 4. Эстетическая проблематика: Дасгупта и Гегель | 93 |
| § 5. Учение Дасгупты о культуре | 104 |
| ГЛАВА III. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДАСГУПТЫ | 121 |
| § 1. Философская история философии | 121 |
| § 2. Начало индийской философии и вопрос заимствований | 125 |
| § 3. Проблема материализма | 148 |
| § 4. Буддизм и брахманистская философия | 157 |
| § 5. Место веданты в историко-философской концепции Дасгупты | 190 |
| 5.1) Адвайта как идеальная философия | 190 |
| 5.2) «Йогавашишта» – между буддизмом и ведантой | 199 |
| 5.3) Бхагавадгита, рта и понятие дхармы | 203 |
| 5.4) Философские аспекты вайшнавизма | 214 |
| ГЛАВА IV. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДАСГУПТЫ И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ | 224 |
| § 1. Философия как практика и поиск Реальности | 224 |
| § 2. Абсолют и история в историко-философской концепции Дасгупты | 232 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 249 |

Научное издание

Бурмистров Сергей Леонидович

ФИЛОСОФИЯ СУРЕНДРАНАТХА ДАСГУПТЫ

Подписано в печать 31.03.2010
Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,75
Издательство «Геликон Плюс»
ISBN _____
Тираж 500 экз.