

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ДЖАЙНИЗМА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

Философская и религиозная система джайнизма привлекала к себе обычно меньше внимания, чем конкурирующий с ней буддизм. Влияние ее на религиозную, интеллектуальную и политическую жизнь древней и средневековой Индии тоже в целом было меньшим, чем влияние буддизма – сложной и мощной религиозно-философской системы с разработанными догматическими принципами, богатой и сложной психотехникой, глубокими и разнообразными философскими концепциями. Однако и джайнизм все же удостоился внимания, ибо и в нем, как и в буддизме, можно найти догматику, и психотехнику, и философские концепции – словом, все то, что обнаруживается даже при самом поверхностном изучении во всякой религии. Тем более интересно рассмотреть взгляды современных историков индийской философии на систему джайнизма, ибо по ним можно установить не только какие-то собственные специфические характеристики джайнского мировоззрения, но и определить, какое место современные историки отводят этой религиозно-философской системе. Это тем более важно, что современные историки (и, в частности, историки философии и религии) выделяют в джайнизме разные стороны, по-разному осмысляя это, несомненно, многостороннее и интересное явление интеллектуальной жизни древней Индии, а это, в свою очередь, может показать нам, какие особенности самого джайнизма были важны для тех или иных современных историков, а главное – понять, *почему именно эти стороны* были для них важны. Иными словами, здесь мы попытаемся выделить не собственные черты джайнизма, а особенности понимания джайнизма разными авторами.

Наиболее интересны для нас будут, конечно, авторы индийские, так как для европейского историка индийской философии джайнизм, равно как и индийская культура вообще, остается все-таки явлением в значительной мере «посторонним» в культурном смысле, ибо европеец воспринимает ее лишь как объект изучения, который можно рассматривать с очень разных позиций, не затрагивая при этом собственных культурных корней. Для индийского же автора, сколь бы хорошо он ни был знаком с западной культурой, сколь бы ни был он образован именно в западном смысле этого слова, джайнизм, равно как и любая другая индийская религиозная или философская система, остается частью собственной культуры, так что исследование ее превращается, по существу, в саморефлексию, в попытку лучше понять самого себя, рассматривая «себя прошлого». Разумеется, в ряде случаев подобные исследования не лишены некоторого налета апологетичности, стремления доказать (не столько другим, сколько самому себе) превосходство индийской культуры над всеми остальными, но именно это и является одним из факторов, делающих изучение современных историко-философских исследований в Индии особенно важным и интересным, ибо это дает возможность увидеть, что именно современные индийские философы и историки считают в собственной культуре наиболее ценным, и понять, *what is living and what is dead in Indian philosophy* (используя название известной книги Д. Чаттопадхьяя).

Из современных индийских историков философии, конечно, никак нельзя выпустить из внимания С. Дасгупту, автора фундаментального пятитомного труда «A History of Indian philosophy» – книги, к которой неоднократно обращался, наверное, каждый, кто хоть немного занимался историей индийской философской мысли. Влияние С. Дасгупты на современные индологические исследования трудно переоценить, хотя, несомненно, далеко не во всем современные историки индийской философии соглашались с ним, и это естественно, ибо со времени написания этого труда прошло пятьдесят с лишним лет, богатых интеллектуальными событиями в области индологии. Кроме того, мы намерены привлечь к работе и труды С. Радхакришнана – не менее значительного мыслителя современной Индии, чей труд «Индийская философия», по словам самого же автора, создан специально для

просветительских целей и адресован прежде всего индийцам (в отличие от Дасгупты, книга которого представляет собой в большей степени чисто академическое исследование). «Странная вещь, – пишет Радхакришнан, – как раз тогда, когда Индия перестает казаться причудливой в глазах Запада, она представляется в таком свете в глазах некоторых из ее собственных сыновей. Запад пытался сделать все возможное, чтобы убедить Индию, что ее философия является абсурдной, ее искусство – пустым, ее поэзия – не вдохновляющей, ее религия – причудливой и ее этика – варварской. Теперь, когда Запад чувствует, что его мнение оказалось не совсем правильным, некоторые из нас настаивают на том, что оно было совершенно правильным»¹. Вот именно против этих взглядов и направлена книга Радхакришнана. Также мы примем во внимание небольшую, но во многом весьма примечательную статью о джайнизме К. С. Рамакришны Рао², которая интересна для нас прежде всего своеобразным восприятием этой религии – в ней джайнизм интерпретируется в значительной степени через призму западной философской и особенно религиозной мысли. Разумеется, для того, чтобы сравнение было полным и по возможности точным, необходимо будет принять во внимание и исследования западных авторов.

Пожалуй, первое, что обращает на себя внимание в этой религиозно-философской системе, – это ее явно материалистическая метафизика, в которой даже карма стала пониматься не как некоторая сила, воздействующая на человека благодаря его собственным деяниям, а как особое вещество, которое накапливается в нас благодаря нашим действиям и закабалает нас. П. Массон-Урсель остроумно сравнил ее с грязью, оседающей на деталях машины в процессе ее использования, или с солями, откладывающимися в суставах, вызывая артрит³. Задача же человека состоит в том, чтобы изгнать из собственной личности это кармическое вещество и таким образом обрести освобождение (*mokṣa*), которое воспринимается, по существу, как освобождение *jīva* – души как одной из субстанций. В этом смысле мировоззрение джайнизма гораздо более натуралистично, чем учения других школ: в нем не только карма материальна и даже вещественна, но и душа выступает как одна из включенных непосредственно в мир субстанций. Достаточно сравнить эти взгляды, например, с буддийским учением, в котором принцип *anātma* является одним из ключевых, без которых буддизм (в свое время – главный и, наверное, самый сильный конкурент джайнизма) перестал бы быть самим собой. Еще более заметна натуралистическая и, может быть, даже материалистическая тенденция джайнизма при сравнении его с санкхьей, в которой Пуруша (душа, причем душа не эмпирическая, не то обычное «я», с которым мы все привыкли иметь дело, а «Я» глубинное, истинное, открывающееся только в состоянии глубокой медитации) совершенно отделен от пракрити (материи) и никак с ней не связан. В санкхье Пуруша выступает как начало, которое только «наслаждается» активностью пракрити, не будучи ею как-либо сущностно связанным, и в этом отношении он больше всего напоминает – если проиллюстрировать его положение реалиями нашей обыденной жизни – зрителя в театре, который заинтересованно смотрит разыгрывающееся на сцене представление и, полностью им захваченный, забывает о самом себе. Освобождение же заключается в том, чтобы вспомнить, что ты – только зритель в театре, а пьеса – это только пьеса и не более, и понять, что Пуруша с пракрити никак не связан и изначально свободен. Закабаление в санкхье, таким образом, представляется явлением иллюзорным: душа изначально свободна, но, как правило, собственной свободы не осознает, а оковы сансары спадают с души тогда, когда она понимает, что нет на ней никаких оков. Еще более радикальна в отношении освобождения адвайта-веданта, в которой, как и в санкхье, душа изначально свободна, но, в отличие от учения Капилы, нет никакой пракрити (как чего-то реального) и мир предстает перед нами как универсальная иллюзия, порожденная

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. СПб.: Стикс, 1994, т. 2, с. 725.

² Ramakrishna Rao K. S. Jainism // Indian Thought: an Introduction / Ed. by D. H. Bishop. N. Y. – Toronto: John Wiley & sons, 1975, p. 85 – 100.

³ Masson-Oursel P. Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. Paris: Paul Geuthner, 1923, p. 73.

творческой игрой Брахмана (devaṅīlā); здесь, как и в санкхье, мокша оказывается иллюзорной, так как освобождаться, по сути, не от чего.

На фоне этих концепций джайнизм выглядит как действительно вполне натуралистическая система, в которой и закабаление, и карма, и освобождение реальны, а религиозная практика нужна не столько для изменения собственного сознания (как в адвайта-веданте или буддизме), сколько для прямого и объективного воздействия на кармическую материю с целью ее устранения. Карма, как и другие объекты мира, не воспринимается джайнами как простое порождение нашего же собственного сознания (как в буддизме) или какого бы то ни было божества (как в веданте) – тем более, что джайнизм отвергает любое представление о божестве, подобное, например, ведантистскому⁴. Впрочем, у джайнизма есть ряд черт, роднящих его с другими философскими и религиозными системами Индии, и прежде всего это трактовка самого понятия мокша: «“Освобождение” у джайнов, как и у других индийских мыслителей, определяется преимущественно негативно – это “свобода от”, а не “свобода для”, что, впрочем, вполне закономерно с точки зрения индийской концепции кармы. Человеческие цели обусловлены воздействием кармы: когда она отсутствует, нет никакой обусловленности сознания, в том числе и обусловленности целями»⁵.

Собственно, мокша в джайнизме – это не просто освобождение от пут кармы, но разделение двух разных субстанций – души и кармической материи. Понимание концепта «субстанция» в философии джайнизма тоже достаточно натуралистично. В трактате джайнского дигамбарского философа Кундакунды субстанции понимаются так: «Души, материальные тела, условия движения и покоя и, наконец, пространство – [таковы] субстанции. И [они] многочисленны, вечны, никем не сотворены. Протяженные субстанции – это то, что [обладает] собственной природой с атрибутами и различными модусами, которыми наполнены три мира. И так эти вечные субстанции, изменяемые [относящимися к] трем временам состояниями, наделенные способностью переходить из одного состояния в другое, создают объекты». И далее: «Субстанцией называют то, что, имея [различные] модусы, сохраняет природу сущего»⁶. Иными словами, джайны стараются уйти здесь как от крайнего идеалистического монизма адвайты, в которой существует в собственном смысле слова только Брахман, так и от радикальной точки зрения буддизма, в котором поистине существуют только мгновенные (kṣaṇika) дхармы – «атомы психофизического опыта». Примечательно, что именно об этом пишет и С. Дасгупта в своей «Истории индийской философии». Он прямо говорит о том, что «решение джайнизма – это примирение крайностей веданты и буддизма на основе повседневного опыта»⁷. Вообще для Дасгупты так называемый «common-sense experience» («повседневный, или обыденный опыт») является весьма важной чертой джайнской метафизики. В самом деле, пишет этот историк философии, в реальной повседневной практике мы легко можем убедиться в том, что вещь изменяется, но, несмотря на это, остается собой, ибо какие-то ее качества остаются неизменными (что, собственно, и обеспечивает ее постоянство как *именно этой* вещи), другие появляются, третьи – исчезают: когда гончар делает горшок из комка глины, сам комок исчезает, горшок появляется, глина же как таковая остается, в общем и целом, неизменной⁸. Весь же радикализм как веданты, так и буддизма проистекает из неоправданного заострения одной из сторон реальности: ведантисты обращают внимание только на постоянство вещей и ищут именно его, игнорируя то, что преходяще и временно,

⁴ Ibidem, p. 223.

⁵ Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература, 1994, с. 358.

⁶ Кундакунда. Панчастикая-сара («Суть [учения о] пяти протяженных субстанциях») / Пер. с санскр. Н. А. Железновой // История философии, 2000, № 7, с. 180, 181.

⁷ Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1951, p. 175.

⁸ Ibidem, p. 174.

буддисты же, напротив, видят только преходящее и непостоянное, отказываясь замечать те свойства вещей, что остаются неизменными на протяжении какого-то времени.

Иными словами, Дасгупта говорит о родстве джайнизма 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 *Bodhi* («Пробуждение») в буддизме. Примечательно, что это любопытное и, возможно, весьма плодотворное для лучшего понимания происхождения обеих религий сравнение Дасгупта не развивает, переходя сразу к рассмотрению джайнской онтологии и указывая на известные джайнские доктрины *anekāntavāda* («the doctrine of relative pluralism» в интерпретации Дасгупты⁹) и *syādvāda* (термин, который иногда условно переводят как «гносеологический релятивизм» или «theory of relativity of knowledge» – «учение об относительности [всякого] знания»¹⁰). 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 население¹¹. 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 идеологии¹², 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 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

⁹ Ibidem, p. 175.

¹⁰ Sharma Ch. A Critical Survey of Indian Philosophy. L.: Rider & Co., 1960, p. 52.

¹¹ 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).

¹² Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М.: Восточная литература, 2001, с. 13 – 15.

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 материи¹³. 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 традиций¹⁴.

Такие же идеи высказывает и Х. Циммер – не уточняя, правда, с какой именно из доарийских традиций связан джайнизм¹⁵.

Несомненно, все эти выводы смелы, радикальны и требуют дальнейшего анализа и проверки, однако для нас сейчас важно не это. Гораздо интереснее то, что ни Дасгупта, ни Радхакришнан ничего не говорят 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. Иными словами, интересно не столько то, о чем говорят эти историки, сколько то, о чем они *не говорят*.

Точно так же не упоминает возможные неарийские корни джайнизма и К. С. Рамакришна Рао, который отмечает, однако, что «джайнизм был отчасти протестным движением против индуизма, подобно протестантизму на Западе в шестнадцатом веке»¹⁶. Такое сравнение является, в общем, достаточно показательным и характерным для современных индийских историков, которые стараются продемонстрировать связь процессов, происходивших в интеллектуальном мире древней Индии, прежде всего с ортодоксальной религиозной традицией, представленной Ведами и Упанишадами. Так, относительно генезиса буддизма Дасгупта утверждает, что Дхарма Будды обязана своим возникновением прежде всего интеллектуальным, духовным запросам древнеиндийского общества, в котором к VI – V вв. до н. э. назрела потребность в изменении окостеневшего ведического ритуала, превратившегося в самодовлеющую, замкнутую и не соответствующую духовным требованиям тогдашнего индийского общества ритуалистическую систему. Ради того, чтобы привести религиозную сторону культуры в соответствие с запросами общества, сначала были созданы Упанишады, а затем возник и буддизм. При этом наибольшая ценность идеологии Упанишад состояла, согласно Дасгупте, в том, что они ориентировали человека в первую очередь на индивидуальное спасение безотносительно к его варновому статусу, главный же ее недостаток заключался в том, что она была ориентирована прежде всего на аскетов, готовых отречься от общества и выполнения своего варнового долга ради мокши; естественно, что в случае конфликта между индивидуальным стремлением к спасению и социальным долгом последний, как правило, побеждал¹⁷. Рамакришна Рао подчеркивает принципиальный «антиритуализм» учения Вардхаманы и его последователей: «Ранние джайны, – пишет он, – отвергали ведические ритуалы и практики, провозглашая, что религия состоит в определенном образе жизни и мысли, а не в совершении предписанных обрядов»¹⁸. Аналогично поступает, как мы только что видели, и Дасгупта в отношении буддизма, и логично предположить, что подобных взглядов он придерживался и по поводу учения Джинны, так как оба эти течения возникли и развивались в одинаковой социальной среде и, следовательно, были ответами на те же (по крайней мере, весьма сходные) философские вопросы.

¹³ Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954, S. 126 – 127.

¹⁴ Ibidem, S. 125 – 126.

¹⁵ Zimmer H. Philosophies of India. N. Y.: Meridian Books Inc., 1951, p. 217.

¹⁶ Ramakrishna Rao K. S. Op. cit., p. 85.

¹⁷ Dasgupta S. N. Message of Buddhism // Dasgupta S. N. Philosophical Essays. Calcutta: Calcutta University Press, 1941, p. 255 – 257.

¹⁸ Ramakrishna Rao K. S. Op. cit., p. 85.

Сарвепалли Радхакришнан, еще один историк, взгляды которого следует принять во внимание, прямо писал о преимущественно этическом характере джайнизма как философской и религиозной системы¹⁹. По его мнению, роль джайнизма, как и роль буддизма, состояла в первую очередь в реформировании нравственной составляющей тогдашней индийской культуры, и ради этого джайны, как и буддисты, старались отмежеваться от брахманистской ортодоксии и к Ведам и их авторитету относились если и не враждебно, то, во всяком случае, безразлично²⁰. Обращает на себя также внимание историков к проблеме варновых различий в джайнизме – точнее, отрицание их значимости для джайнов. Иными словами, джайнская идеология воспринималась и воспринимается индийскими историками философии как явление не столько социокультурного порядка, сколько более узкого – идеологического, то есть религиозного и философского. Забегая вперед, отметим, что умолчание индийских историков о социальных, этнических и т. п. корнях джайнизма, равно как и остальных неортодоксальных идеологических течений времен Будды и Джинны можно интерпретировать как стремление показать замкнутость идеологического компонента индийской культуры, который воспринимался этими историками, по всей видимости, как вполне самодостаточный, управляемый только своими собственными законами и не подверженный действию более общих социокультурных закономерностей.

Кроме того, многие современные индийские историки не ставят под вопрос саму возможность постановки мыслителями древней Индии чисто моральных проблем в том виде, в котором они могут быть поставлены в наше время. В самом деле, можно ли действительно считать, как это делает Рамакришна Рао, что известный джайнский принцип *ahimsa* (непричинение вреда живому) не ограничивается только собственно «ненасилием», но представляет собой воплощение принципа всеобщей любви²¹? Если принять во внимание соображения, высказанные Рубеном и Циммером (да и другими, не названными здесь западными авторами), джайнизм, будучи наследником древнейших доарийских традиций и связанного с ними определенного типа мировоззрения, воплощал в себе скорее представление о всеобщей одушевленности, характерное для достаточно многих форм примитивного мировоззрения. Джайнская концепция «ненасилия» требует от адепта этой религии внимательнейшим образом следить за своими действиями с тем, чтобы не причинить даже малейший вред даже малейшему из живых существ, и во исполнение этого строжайшего запрета джайны, как известно, пьют только процеженную воду, чтобы никого ненароком не проглотить, и подметают перед собой землю при ходьбе, чтобы не наступить на кого-нибудь. Рамакришна Рао интерпретирует это все как проявление всеобщей любви, направленной не только на людей, но и на все вообще живые существа. Радхакришнан понимает этот принцип до некоторой степени сходным образом, утверждая, что *ahimsa* – это «уважение ко всему живому и воздержание от нанесения ему вреда»²². При этом обращает здесь на себя внимание слово «уважение», значение которого в контексте джайнских философии и вероучения Радхакришнан никак не разъясняет, хотя из текста его работы можно понять, что насилие воспринимается им как преступление в первую очередь против другого живого существа. «Грех, – пишет он, – это проступок не перед богом, а перед человеком»²³, и причинять вред живому существу недопустимо именно в силу того, что оно обладает самостоятельной уникальной ценностью. Иными словами, «уважение» здесь означает признание самостоятельной ценности другого живого существа, кем бы оно ни было – человеком, собакой или насекомым. Но, с другой стороны, что может заставить человека проявлять уважение к другим живым существам, если за совершение насилия над ними он не претерпевает никаких негативных последствий? Ведь даже самые абстрактные

¹⁹ Радхакришнан С. Индийская философия. СПб.: Стикс, 1994, т. 1, с. 247.

²⁰ Там же, с. 250.

²¹ Ramakrishna Rao K. S. Op. cit., p. 88.

²² Радхакришнан с. Ук. соч., т. 1, с. 285.

²³ Там же, с. 284.

предписания этики, хотим мы того или нет, восходят генетически к представлению о, грубо говоря, наказаниях и поощрениях, к условным рефлексам (по учению И. П. Павлова), обусловленным негативным или позитивным подкреплением. И сам же Радхакришнан пишет о таких подкреплениях, как они сформулированы джайнскими мыслителями: «Мораль необходима, чтобы вызвать переделку человеческой природы и воспрепятствовать образованию новой кармы»²⁴. Иначе говоря, совершение зла, причинение вреда другим живым существам необходимо не столько ради уважения к ним, сколько ради перестройки собственной природы адепта джайнизма, без которой он не сможет обрести спасение. В этом смысле джайнизм полностью укладывается в общую схему религии, которая предполагает, в частности, деление всего мироздания на две неравных части – «наш» мир, дольний, полный страдания, неправильный и несправедливый («падшее» состояние человека в христианстве, сансара в буддизме, «посленебесное» в даосизме» и т. п.) и «тот» мир, горный, лучший, праведный, истинный – словом, положительный во всех отношениях (Царствие Божье в христианстве, нирвана в буддизме, состояние бессмертия в даосизме и т. п.); причем нельзя не заметить, что даже самые положительные свойства «нашего» мира понимаются как преходящие, иллюзорные и неистинные («майя» в веданте и индуизме), тогда как «тот» мир положителен неложно и в высшей степени достоверно.

Джайнизм, как и всякая религия, обладает этим свойством, но, так как в этой религии нет представления о боге и даже своим тиртханкарам джайны молятся исключительно в знак почтения к ним и ради лучшей медитативной сосредоточенности, не ожидая от Вардхаманы, Паршванатхи, Ариштанеми и прочих никакой помощи в деле спасения²⁵, то единственным стимулом для совершения скорее благих поступков, чем неблагих, будет представление о карме, которая, накапливаясь, удерживает человека в сансаре и тянет в пучину неблагих рождений. Человека здесь не может удержать от совершения греха никакая «божья воля» или какие-либо иные сверхъестественные инстанции, и все, что может побудить его держаться в рамках нравственности, – это представление о непреложных законах природы и, в частности, о законе кармы, обойти который столь же немыслимо, как и обойти, например, закон всемирного тяготения. Иными словами, человек в джайнизме не имеет возможности ни в индивидуальной молитве, ни через посредство жрецов общаться с высшим началом, он может только в индивидуальном порядке стремиться к освобождению и прилагать усилия для достижения джайнской нирваны, которая у джайнов отличается от буддийской и понимается как просто освобождение живого существа от кармической материи²⁶. На наш взгляд, такое положение вещей вряд ли может быть хорошей почвой для произрастания такого своеобразного интеллектуального «цветка», как представление о любви к другому живому существу, ибо в этом случае человек оказывается замкнут как личность и совершенно, в конечном счете, одинок среди других людей, которые ничем не могут помочь ему в деле спасения – разве что передать ему знание о том, как нирваны можно достичь. Применять же это знание на практике может только он сам на собственный страх и риск. Больше того, он не может ни рассчитывать на помощь сверхъестественных существ, ни помочь другим людям обрести спасение. Он не может, как в христианстве, исламе или буддизме махаяны, молиться за других или ожидать, как махаянисты и христиане, что Бодхисаттва Авалокитешвара или, соответственно, Иисус протянет ему руку помощи. Все это делает процесс спасения совершенно не связанным онтологически с тем, что происходит с другими живыми существами. Учитывая все это, невозможно не согласиться с О. В. Мезенцевой в том, что «ахимса не есть любовь, содержание этих понятий различается принципиально: недопущение насилия направлено на сохранение, сбережение запаса спиритуальности самого потенциального вершителя насилия. Ненасилие не требует любви к другому; состояние, реакция, чувства того человека, на которого насилие могло бы быть

²⁴ Там же, с. 283.

²⁵ Железнова Н. А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005, с. 132 – 133.

²⁶ Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ук. соч., с. 357.

направленным, во внимание не принимаются. Для того же, кто мог бы стать субъектом насилия, этот принцип принимает значение скорее правовой, чем нравственной нормы: право насильственно разрушить или уничтожить иную целостность никакому человеку в индуистской традиции не дается»²⁷. И в джайнизме, как и в буддизме, все это хорошо видно: человек, по выражению Будды, должен быть сам себе светильником и не искать спасения ни в чем, кроме самого себя и собственных усилий.

В таком случае логично поставить вопрос: откуда же у современных индийских историков такие интерпретации джайнской идеологии (и прежде всего джайнской этики), как те, о которых говорилось выше? На наш взгляд, проблема здесь состоит в первую очередь в поиске индийскими интеллектуалами методов саморефлексии, которые, с одной стороны, достаточно адекватно отражали бы специфику индийской культуры со всеми ее отличиями от западной и прочих, а с другой – соответствовали бы требованиям современности, не были бы анахроничными и помогали бы индийцам общаться с представителями других культур на общепонятном мировоззренческом «языке». Когда Рамакришна Рао говорит об ахимсе как об универсальной любви, он использует христианский по своей генеалогии концепт, при помощи которого он пытается передать хотя бы некоторые особенности специфически индийского понятия ахимсы. Не исключено даже, что он пытается не только показать европейскому читателю близость двух цивилизаций – индийской и западной, – но и продемонстрировать превосходство первой, как это прямо делает Абул Калам Азад, утверждающий, что в те времена, когда философия в Греции еще делала первые шаги (ионийская школа), в Индии уже была сложная и высокоразвитая философия, и аргументирующий это тем, что буддизм и джайнизм, возникшие в ту эпоху, когда в Греции учили Фалес и Анаксимандр, не могли бы появиться без длительного предшествующего развития философской культуры в Индии²⁸. Во всяком случае, специфика индийской религиозности, по всей видимости, не предполагает любви человека к человеку, хотя и вполне допускает во многих случаях любовь человека к богу (например, движение бхакти). Сама же любовь, о которой говорил Рамакришна Рао, на наш взгляд, как понятие заимствована из западного философского и религиозного (христианского) дискурса, где любовь к ближнему не только допускается как возможное отношение к другому человеку, но и прямо предписывается как одно из главных условий религиозного спасения. Таким образом, здесь Рамакришна Рао использует неиндуистский и вообще неиндийский по происхождению концепт, чтобы объяснить чисто индийский религиозный феномен – принцип ахимсы.

Не менее интересные выводы при рассмотрении идеологии джайнизма делает Радхакришнан. Он сравнивает некоторые ключевые понятия джайнской философии с положениями философии западной – с учениями Лейбница и Бергсона²⁹. В целом, по его мнению, джайнская метафизика сходна с монадологией Лейбница, в бергсонизме же он находит параллели джайнскому учению о дживе (санскр. *jīva* – «душа»). В джайнской метафизике выделяется пять или шесть (соответственно в сектах шветамбаров и дигамбаров) субстанций: «1) *джива* – живое, душа, духовная субстанция; число джив бесконечно велико; 2) вещество (*puṅgala*); 3) пространство (*ākāśa*); 4 и 5) *дхарма* и *адхарма*, представляющие собой условия соответственно движения и покоя; 6) время (*kāla*)»³⁰. Время при этом признают субстанцией только дигамбары³¹. Джива в этой концепции выступает как именно та субстанция, которая подвержена закабалению, связанному с ним страданию, детерминированному процессом накопления кармической материи, и способна

²⁷ Мезенцева О. В. Концепция бога в индийской философии нового и новейшего времени // Универсалии восточных культур / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2001, с. 135 (курсив наш. – С. Б.)

²⁸ Abul Kalam Azad. Indian and Ionian Philosophy // Indian Inheritance: Literature, Philosophy and Religion / Ed. by K. M. Munshi and N. Chandrasekhara Aiyer. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1955, p. 157 – 158.

²⁹ Радхакришнан С. Ук. соч., т. 1, с. 292.

³⁰ Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ук. соч., с. 335.

³¹ Там же, с. 339.

освободиться, достигнув нирваны. Эта субстанция погружена в то, что чуждо ей и никак от нее в отношении собственной природы, собственной сущности не зависит, – в адживу, в которую включаются все остальные, кроме дживы, субстанции. В принципе, можно было бы сказать, если рассматривать джайнскую метафизику через призму западной, что джайнизм ближе скорее к учению Декарта с его идеей двух субстанций – *res cogitans* и *res extensa*. Впрочем, по справедливому (в определенном смысле и в определенном контексте) утверждению Радхакришнана, ничуть не меньшая близость обнаруживается у нее и с учением Лейбница, так как джив множество и они в своем существовании, будучи субстанциальными, не зависят друг от друга; они, так сказать, онтологически самостоятельны, и именно это делает невозможным какие бы то ни было действия одной души, направленные непосредственно на спасение другой, – спастись, как уже говорилось, можно только в одиночку. В самом деле, множество онтологически замкнутых джив сильно напоминает множество столь же замкнутых лейбницеvских монад, являющихся по сути своей теми же субстанциями, что и *res cogitans* у Декарта, – с той единственной разницей, что мыслящая субстанция у Декарта одна. Точно так же можно сопоставить дживу и с бергсоновским *élan vital* – совершенно свободным творческим началом, не содержащим в себе никаких норм, принципов и законов и четко противопоставленным косной материи³². Но при таком сравнении не следует забывать, что концепции Махавиры и Анри Бергсона могут показаться сходными только поверхностному и невнимательному взгляду, при ближайшем же рассмотрении окажется, что общего между ними совсем не так много, как считал Радхакришнан. В самом деле, джайнизм, как мы уже видели, исходит из вполне реалистической установки, не считая пространство, время и вещество порождениями сознания. Для джайна все это существует реально, и это тем более касается кармического вещества, от которого собственную душу надо освобождать; если бы материя не была реальной, то и никакое освобождение было бы не нужно, и в этом случае мы имели бы не самостоятельную джайнскую философию, а какой-то (может быть, достаточно своеобразный) вариант адвайта-веданты или мадхьямики. У Бергсона же внешний мир, как мы его себе представляем, понимается как только ментальный конструкт. Объекты внешнего мира у этого французского философа – «это объективированная совокупность наших переживаний, это вынесенные вовне благодаря языку субъективные элементы, пространство же – форма нашей чувственности»³³. Для него внешний мир, несомненно, существует, но только не совсем так, как он дан нашему познанию, ибо в познании всегда задействована сила интеллекта, которая существенно искажает ту реальность, в которой субъект существует на самом деле. Это – если уж сравнивать философию Бергсона и индийскими даршанами – больше напоминает буддийскую философию (мадхьямику или – в меньшей, пожалуй, степени – йогачару), чем джайнизм с его установкой «здорового смысла» относительно окружающего мира и присущих ему закономерностей. Интеллект как познание дискурсивное, различающее противостоит у Бергсона инстинкту, который у человека проявляется в виде интуиции и является наиболее достоверным средством познания – во всяком случае, много более достоверным, чем интеллект³⁴. Все это, на наш взгляд, вряд ли совместимо с достаточно рационалистическим духом индийской философии, в которой каждое мировоззренческое положение требует четких и точных доказательств и среди них не может фигурировать ссылка на собственную интуицию или какой бы то ни было йогический опыт.

Для чего же индийским философам нужна именно такая интерпретация джайнской идеологии? Возможно, права В. Г. Лысенко, утверждая, что в то время как западный философ стремился, как правило, противопоставить себя какой-либо старой традиции с тем, чтобы быть замеченным и чтобы его слово было услышано, то индийский мыслитель в силу самой специфики историко-философского процесса в Индии (где все основные даршаны

³² Кузьмина Т. А. Анри Бергсон // Философы двадцатого века. М.: Искусство XXI век, 2004, т. 1, с. 19.

³³ Чанышев А. Н. Философия Анри Бергсона. М., 1960, с. 28 – 29.

³⁴ Рассел Б. История западной философии. М.: Миф, 1993, с. 308.

возникли практически одновременно, тогда как история западной философии – это история последовательной смены разных философских систем) должен был, чтобы быть услышанным, доказать верность философской традиции, что лишало его известной интеллектуальной дистанции по отношению к этой традиции – той дистанции, которая дала бы ему возможность увидеть свою традицию как бы со стороны. Поэтому современные индийские философы, стремясь лучше понять и оценить место индийской философии в общемировом контексте, вынуждены обращаться к наиболее богатой на сегодняшний день и наиболее динамично развивающейся совокупности философских традиций – западной цивилизации³⁵.

Однако само это обращение, как мы видели, происходит несколько по-разному. Так, Рамакришна Рао интерпретирует эту религию и характерное для нее мировоззрение фактически через призму христианского восприятия мира (впрочем, понятого этим индийским историком несколько поверхностно, так как христианское мировоззрение далеко не исчерпывается понятием любви, да и само это понятие гораздо сложнее, чем просто некоторый особый тип отношения между человеком и человеком), хотя и не говорит об этом прямо. Общие черты джайнской религии, роднящие ее с другими, Рамакришна Рао видит «в его акценте на этическом и на самопожертвовании (*sacrifice of the self*), в его понятии освобождения и потребности человека превзойти свое низшее и ложное Я, в его вере в душу и *kevala*³⁶, в его акценте на поиске истины и его установке на толерантность»³⁷. Мы здесь видим фактически описание некоторых базовых установок западной философии (толерантность, самопожертвование, внимание к этическим аспектам жизни), к которым примешаны определенные мировоззренческие принципы, характерные скорее для Индии, – понятие освобождения (которого нет, скажем, в христианстве или исламе, – в них есть спасение, что далеко не тождественно индийскому понятию *mokṣa*), идея о наличии в человеке высшего и низшего эго, из которых последнее иллюзорно, истинным же бытием обладает только «истинное Я» – Атман (это тоже чисто индийский феномен, и невозможно найти что-то подобное, например, в авраамических религиях или в даосизме, если только не прибегать к грубым натяжкам). Общее у джайнизма с другими религиями состоит скорее в том, что, как было сказано выше, в нем мир делится принципиально на две части – «этот мир» и «тот мир».

Аналогичную установку имеем мы и у Радхакришнана – с той разницей, что он имеет в виду больше западную философию как таковую, чем распространенные в массовом сознании Запада представления о философии и религии. Недаром он ссылается на Бергсона (довольно заметны симпатии Радхакришнана к этому философу), британских неогегельянцев, Лейбница, Канта и др. Он пытается провести параллели между западными философами и индийскими, увидеть в обеих культурах общие черты, по которым можно было бы определить – хотя бы приблизительно и предварительно – сущность философского мышления как такового, понять, что делает философию именно философией, а не, например, мифологией или гностикой. В этом смысле Радхакришнан вполне четко продолжает ту линию компаративистики, которая была намечена еще в XIX в. в трудах таких лингвистов, как В. Гумбольдт, Раск, Бопп, Grimm и ряд других и продолжена уже в культурологическом и философском контексте у Ф.Шлегеля в «Языке и мудрости индийцев» или в интереснейшей работе М. Бьёрншерны «Теогония, философия и космогония индусов», в которой автор пытается провести любопытные (хотя с высоты современных наших знаний и совершенно недопустимые) параллели не только между философскими учениями Индии и Запада, но и между мифологическими конструкциями и именами – так, например, он

³⁵ Лысенко В. Г. Даршана, анвикшики и дхарма: к рецепции понятий философии и религии в современной индийской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. М., 1986, ч. 1, с. 26.

³⁶ Имеется в виду *kevala-jñāna* – «исключительное знание», особая, высшая форма знания в джайнизме, которой обладают лишь сиддхи.

³⁷ Ramakrishna Rao K. S. Op. cit., p. 100.

находит сходство (для самого Бьёрнштерна свидетельствующее о родстве) между именами Будды и скандинавского Одина (немецкого Вотана), а также между названиями «Edda» и «Veda»³⁸; он же, кстати, проводит и дальнейшие параллели, находя сходство в мифе о потопе в мифологиях индийцев, персов, греков, китайцев, древних армян и халдеев³⁹. Радхакришнан же интересен тем, что продолжает искать и находить не только случайные, но и вполне обоснованные сходства между философскими системами Запада и Индии – сходства, не являющиеся результатом простого совпадения и свидетельствующие о принципиальной идентичности тех законов, которые управляют развитием культуры.

В отличие от него, Дасгупта является историком гораздо более академичным, менее заинтересованным в поиске каких бы то ни было общих черт между индийской философией и другими философскими традициями. Для него самым важным является поиск тех закономерностей, которые управляют развитием самой индийской философии, чем изыскание каких-либо параллелей между индийской и западной философией, и не потому, что индийская культура замкнута и несопоставима с культурами других стран, а по той причине, что общность основных структур человеческого мышления является для Дасгупты самоочевидной, это тот постулат, из которого Дасгупта исходит, рассуждая о природе философии вообще и о специфике философской мысли в разных регионах мира. При этом невозможно обойти вниманием и его примечательное утверждение, сделанное Дасгуптой в самом начале своего *opus magnum*: по мнению этого историка, большая часть философских проблем, которые дискутируются в современной западной философской мысли, уже разрабатывались в Индии и получили достаточно удовлетворительные решения, так что исследование философских течений древней и средневековой Индии будет полезно и для любого западного мыслителя – хотя бы для того, чтобы избавить себя от необходимости «изобретать велосипед» и открывать то, что давно было открыто в Индии⁴⁰. Эту же мысль он подтверждает открыто и развивает несколькими страницами позднее, когда говорит, что «человеческий ум следует более или менее одинаковым формам рационального мышления... Многие из философских доктрин европейской философии по существу одинаковы с теми, которые мы открываем в индийской философии. Главное различие – это зачастую различие угла зрения, под которым одни и те же проблемы рассматриваются во всем многообразии своих форм в этих двух регионах»⁴¹.

В контексте концепции Дасгупты обращает на себя внимание его мысль о том, что идеология джайнизма – это лишь примирение крайностей веданты и буддизма на основе реализма обыденного опыта (см. выше). По существу, он говорит здесь о принципиальной замкнутости индийской философской мысли как системы, о том, что индийская философия как интеллектуальный феномен закрыта по отношению ко всем сторонам и аспектам культуры, не имеющим прямого идеального значения, – к экономике, политике, социальной структуре и тем более этническим процессам. Даже говоря о проникновении ариев на Индостан во втором тысячелетии до н. э., он не упоминает влияния доарийского населения нынешней Индии на становление брахманистской культуры и религиозности, как это делает, например, Радхакришнан. Иными словами, для него (впрочем, как и для Радхакришнана) философия вполне может испытывать влияние религии или искусства и оказывать на них обратное воздействие, но для философского знания и религиозных практик неактуальны процессы этногенеза, социальная динамика и т. п.

Совершенно противоположный подход демонстрируют западные историки. Для Рубена, Циммера и других важен не только чисто философский аспект историко-философского процесса в древней Индии, но и социальный, этнический и т. д. В работах западных авторов джайнизм предстает как результат воздействия культуры автохтонного

³⁸ Björnsterne M. Die Theogonie, Philosophie und Kosmogonie der Hindus. Stockholm: P. A. Norstedt & Söhne, 1843, S. 118.

³⁹ Ibidem, S. 152 – 158.

⁴⁰ Dasgupta S. N. Op. cit., vol. I, p. viii.

⁴¹ Ibidem, p. 9.

населения Индостана на культуру древних ариев и реакция этой последней на проникновение в нее инокультурных элементов. В этом смысле среди индийских историков философии только, пожалуй, Радхакришнан интерпретирует историю развития индийской философской мысли, имея я виду процесс взаимодействия культур, но у него он приобретает своеобразные черты: древние арии предстают у Радхакришнана народом гораздо более цивилизованным, чем местное население, и несущим дравидам и мунда свет культуры, стремящимся поднять тех, кого они называли *dāsa* или *dāsyu*, до самих себя. Они изображены у Радхакришнана культуртрегерами – примерно так же, как в массовом западном сознании тех времен европеец представал миссионером, несущим свет истинной веры и подлинной культуры непросвещенным народам Азии («бремя белого человека»). Можно, думается, утверждать, что именно эта идеологема повлияла на Радхакришнана при изучении им истории индийской философской мысли.

Таким образом, можно сказать, что для рассмотренных нами западных историков философии изучаемый ими философский феномен воспринимается как часть культуры, связанная с нею не только идеологическими связями, но также и социальными, этническими и др. Они демонстрируют системный подход, требующий от исследователя видеть не только сам изучаемый феномен, но и весь его культурный контекст, вплоть до самых базовых и бытовых уровней – уровней обыденных социальных практик. Индийские же историки демонстрируют явно противоположный подход, пытаясь понять ход развития индийской философии прежде всего как эволюцию определенного набора идей – религиозных взглядов, философских концепций и т. п., – по отношению к которым уровень повседневных социальных практик воспринимается как «низший», аксиологически менее ценный и не могущий поэтому воздействовать на сферу идеального. Индийские авторы при этом нередко прибегают и к не всегда оправданной модернизации взглядов тех же джайнов (как это делает Рамакришна Рао), пытаясь тем самым не столько исследовать саму по себе джайнскую идеологию, сколько показать ее связь с современностью и понять, что из нее может считаться актуальным для нашего времени – прежде всего для современной индийской культуры. В свете сказанного становятся более понятными и слова Дасгупты о джайнизме, буддизме и веданте, так как он не может допустить, что очевидно (для него) низшие по отношению к ариям дравиды и мунда могли повлиять на становление и развитие индийской культуры; он пытается интерпретировать явления индийской философской мысли, не выходя за рамки индоарийской культуры, в то время как западные историки обращают больше внимания на связь этой культуры с автохтонными культурами Индостана, стараясь понять ее в широком этнокультурном контексте. Так же, как и Дасгупта, поступает Радхакришнан, признавая за *dāsa* роль только стимула к тем или иным изменениям в индийской культуре, осуществлявшимся самими ее представителями на собственном ее материале. Иными словами, западные историки, изучая древнюю Индию – в частности, джайнизм, – имеют в виду широкий исторический контекст, современный изучаемому феномену, тогда как индийцы обращают большее внимание на диахронические связи рассматриваемого феномена – на то, каким сторонами или особенностями индоарийской культуры он мог быть порожден и как повлиял на дальнейшее ее становление.

Разумеется, есть и другие, не менее примечательные историки индийской философии – как индийцы, так и представители западной цивилизации, – не включенные в данное исследование: индийский марксист Д. П. Чаттопадхьяя, пытающийся связать эволюцию индийской философии именно с социальными особенностями индийской культуры; С. Чаттерджи и Д. Датта, исследование которых концептуально близко к рассмотренным нами теориям Дасгупты и Радхакришнана; весьма интересный мыслитель Дж. Н. Моханти, рассматривающий рационалистический аспект индийской философской традиции. Те, кого мы рассмотрели в этой статье, принадлежат фактически к одной традиции, восходящей в конечном счете к веданте и к характерному для нее представлению о теснейшей связи человека с божеством (известный принцип *tat tvam asi* – «Ты есть То», то есть Брахман). В их концепциях человек фактически есть «бог инкогнито» в силу принципа тождества Атмана и

Брахмана, и это налагает определенный отпечаток и на их представления о культуре и о месте в ней философии. Философское знание является для них знанием совершенно особенным, сверхмирским, ибо вся индийская философия возводится ими в конечном счете к священным текстам Вед. Поэтому совершенно не удивительно, что джайнская идеология воспринимается ими исключительно в контексте идеологии ведической (в смысле – восходящей к Ведам и Упанишадам, толкуемым в идеалистическом духе). В противоположность им рассмотренные нами здесь западные историки философии ориентируются скорее на принятые в западной науке идеалы точности и объективности, что заставляет этих историков рассматривать джайнизм в синхронном ему историческом контексте, анализируя в том числе и его самые отдаленные связи, вплоть до связей – через индийскую культуру в целом – с другими цивилизациями мира.